Xavier Accart

GUÉNON OU LE RENVERSEMENT DES CLARTÉS

Influence d'un métaphysicien sur la vie littéraire et intellectuelle française (1920-1970)

Préface d'Antoine COMPAGNON

EDIDIT ARCHÈ
PARIS MILANO
2005

GUÉNON
OU
LE RENVERSEMENT DES CLARTÉS

Influence d'un métaphysicien sur la vie littéraire
et intellectuelle française (1920-1970)

Collection *Orient et Occident*

---

volume 2

ISBN 2-912770-03-3
Imprimé en Italie
EDIDIT, 76 rue Quincampoix, 75003 Paris
Les commentaires destinés à l'auteur peuvent être envoyés à :
renversementclarte@yahoo.fr

Xavier Accart

GUÉNON
OU
LE RENVERSEMENT DES CLARTÉS

Influence d'un métaphysicien sur la vie littéraire et intellectuelle française (1920-1970)

Préface d'Antoine COMPAGNON

EDIDIT ARCHÈ
PARIS MILANO
2005



À vierge folle,
à Pélican,
à ma mère,
en merci.

In memoriam
Marie des Courtis
Jean Accart

Vous paraissez croire fermement, vous, à la réalité d'une Révélation ancienne. Mais votre certitude, on se demande avec angoisse sur quoi vous l'étayez. Terrible en est l'enjeu ! Si vous vous trompez, Guénon, alors ce sont les laïcs qui sont les clercs, c'est le "Que sais-je" de Montaigne qui renferme plus d'humanité profonde, et de potentiel divin (...) Tout, chez vous, est d'une parfaite cohérence. Mais il faut admettre le postulat, il faut faire reposer l'univers sur une certaine métaphysique.

François Bonjean

René Guénon dans un de ses articles ("L'esprit est-il dans le corps"...) fait allusion au "renversement" suivant quoi "le plus grand doit être aussi le plus central". C'est d'un mot voisin que je m'étais servi (il y a fort longtemps) pour marquer le retournement des méthodes auquel l'observation entêtée d'une expression contraint à la fin l'observateur patient : le "renversement des clartés".

Jean Paulhan

Avec le recul du temps, je considère René Guénon comme l'un des auteurs les plus importants à connaître pour comprendre la pensée et l'action des hommes du XX[e] siècle.

André Thirion

PRÉFACE

Voici une imposante étude de la fortune et de l'influence, comme on disait jadis, ou de la réception, comme on préfère dire aujourd'hui, de l'œuvre de René Guénon, le penseur de la Tradition et assurément un des intellectuels les plus influents du XXe siècle. Le plan de l'ouvrage est simple : il retrace patiemment pas à pas la chronologie entre les années 1920 et les années 1970, et traque, décennie après décennie, les lecteurs de Guénon en France et hors de France. La recherche, sérieuse et approfondie, a donné lieu à une vaste enquête érudite. La thèse dont ce livre est issu dépassait le volume des anciennes thèses d'État et en avait toutes les qualités. Xavier Accart a dépouillé une immense quantité d'ouvrages et de revues ; il donne l'impression d'avoir à peu près tout lu en quête de la moindre allusion à son auteur dans la bibliothèque. Le résultat est que tout le monde, ou à peu près, figure dans sa somme, comme dans un Bottin mondain des lettres françaises durant un bon demi-siècle. Car qui n'a pas parcouru un tant soit peu Guénon entre les deux guerres ? Qui n'a pas été sensible aux arguments de *La Crise du monde moderne* (1927) sur l'éloignement de l'Occident par rapport à la Tradition, et à l'appel à l'Orient comme remède ? Qui n'a pas prononcé un ou deux mots sur lui ? Ainsi ai-je été surpris de retrouver au détour d'une note une allusion de mon ami Jean Piel, successeur de Bataille à la direction de *Critique*, dans un article de 1986 sur Raymond Queneau, c'est-à-dire au-delà de la période déjà longue à laquelle Xavier Accart s'est particulièrement attaché, ou bien un article de mon autre ami Michel Deguy sur « Guénon et la science sacrée », publié dans la *N.r.f.* en 1963, ou encore une mention de Guénon dans le *Journal inutile* de Paul Morand, hors de sa période lui aussi.

Loin pourtant de se limiter à une démarche positiviste d'identification et d'accumulation, Xavier Accart, qui maîtrise parfaitement l'histoire politique et l'histoire des idées durant l'entre-deux-guerres et dans la seconde moitié du XXe siècle, cherche sans relâche à contextualiser ses investigations. Son étude de réception est donc à bien des égards exemplaire. Il classe ainsi les lecteurs de

Guénon en générations, afin de distinguer des tournants historiques. Il s'intéresse de près à ce qu'il nomme les « stratégies de carrière » d'un auteur chez qui on ne soupçonnait pas ce genre de préoccupations et dont il étudie les rapports avec ses éditeurs. Il suit par là les recommandations de l'histoire ou de la sociologie culturelle d'aujourd'hui. À la faveur d'une monographie sur Guénon, c'est donc toute l'histoire intellectuelle du XXe siècle qui est relue sous un angle particulier, celui du "traditionnisme", et cela en renouvelle l'intérêt.

C'est ainsi que j'ai observé de nombreuses rencontres inattendues avec mes propres curiosités. L'auteur de *La Crise du monde moderne* aurait pu – et peut-être dû – offrir la matière d'un chapitre du livre que j'ai consacré à ceux que j'ai appelés *Les Antimodernes* (Gallimard, 2005), non pas les simples conservateurs ou réactionnaires, non pas les conformistes de l'antimodernité, mais les non-conformistes de la modernité, ou encore les mélancoliques du progrès. Bien des traits typiques de l'antimoderne se retrouvent en effet chez Guénon, par exemple, pour s'en tenir à la lettre "M", ses rapports tendus avec Charles Maurras, Henri Massis ou Jacques Maritain, qui l'ont tous lu un moment avec curiosité. Julien Benda, l'auteur de *La Trahison des clercs* (1927), à la fois homme de progrès et zélateur du classicisme, incarne une sorte de modèle de l'antimoderne entre les deux guerres. Or Xavier Accart s'est justement intéressé aux analogies entre *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, publié par Guénon en 1929, et *La Trahison des clercs*. Chez Guénon encore, la réflexion sur Pascal, critère habituel d'un tropisme antimoderne, ou l'attention à Péguy, donnent lieu à d'excellentes pages de Xavier Accart, qui analyse les rapports de son auteur à la politique des années 1930, 1940 et 1950 de manière perspicace et subtile, sans réduire la Tradition à la réaction.

Deux points de la vaste histoire intellectuelle du siècle qu'il esquisse me semblent particulièrement intéressants. Ils touchent à la réception de Joseph de Maistre durant l'entre-deux-guerres et à l'ambivalence ou à l'œcuménisme de Jean Paulhan à la tête de la *N.r.f.*. Ce sont deux dossiers que j'avais entrouverts, mais sans tenir compte de la présence de Guénon et du "traditionnisme".

Xavier Accart trouve de nombreux signes de la présence de De Maistre durant cette période, par exemple chez Émile Dermenghem, chartiste proche de Guénon, mais aussi chez Julius Evola, ou encore chez Raymond Queneau, dans le passionnant *Traité des vertus démocratiques* esquissé en 1937 et 1938. De Maistre était d'ailleurs cité par Guénon en conclusion du *Roi du monde* (1928), De Maistre maçon et mystique. Les lectures de De Maistre marquèrent l'histoire des idées du XXe siècle, et non seulement à l'Action Française, comme au Collège de Sociologie. L'article de Michel Deguy précédemment cité rapprochait encore Guénon de De Maistre dans la *N.r.f.* en 1963.

Quant à Paulhan, il est une fois de plus fascinant de découvrir la complexité de cet homme. Pour qui s'est intéressé à ses rapports avec Benda, incarnation outrancière du rationalisme à l'époque, il est piquant d'apprendre qu'il lisait parallèlement Guénon avec autant de curiosité, tout en le traitant malgré tout de « gobeur ». C'est comme si Paulhan avait toujours eu deux fers au feu, ce dont Pierre Drieu La Rochelle était bien conscient, qui repérait chez Paulhan une « oscillation entre rationalisme à la Benda et erratisme mystagogue ». On découvre avec Xavier Accart que Guénon n'est pas absent des fameuses *Fleurs de Tarbes ou la Terreur dans les Lettres*, ni de la notion de « don des langues » que Paulhan devait exploiter par la suite. Le débat entre Benda et Paulhan sur les rapports de la pensée et du langage se trouve éclairé par la référence à Guénon, et la « philologie sacrée » appelée de ses vœux par Paulhan, comprend-on grâce à ce livre, n'est pas sans rapport avec la « sociologie sacrée » de Bataille et de Caillois, ou avec l'ésotérisme chrétien. Paulhan lui-même évoque de Maistre dans son article sur Guénon et la tradition dans la *Nouvelle N.r.f.* en 1956. On savait que Paulhan était un être compliqué, mais en voici encore une preuve éclatante. La guerre a-t-elle pu contribuer à son engouement pour Guénon, notamment à travers ses rapports avec Luc Benoist, disciple de Guénon ? C'est possible. Quoi qu'il en soit, la collection "Tradition", alors créée par lui, a assuré l'entrée de Guénon chez Gallimard et assuré la postérité de son œuvre après sa mort et dans la seconde moitié du siècle. Xavier Accart nous rappelle d'ailleurs que, si Paulhan a eu un faible pour Guénon, il a regretté, comme Queneau, la publication chez Gallimard en 1960 du *Matin des magiciens* de Louis Pauwels et Jacques Bergier.

L'ambivalence du surréalisme à l'égard de Guénon est également une donnée remarquable que Xavier Accart dégage : André Breton, Antonin Artaud, René Daumal, ou encore Queneau, tous furent séduits par cette pensée, ce qui suggère d'ailleurs la possibilité d'une autre lecture de l'Oulipo, de la passion des chiffres et des lettres, de l'encyclopédisme de Queneau, d'autant plus que Xavier Accart signale le retour de celui-ci vers Guénon à la fin de sa vie. Le Grand Jeu, puis Drieu La Rochelle, Henri Bosco, Simone Weil, ou encore Joë Bousquet et René Nelli, ont encore été sensibles à la pensée de Guénon alors qu'ils cherchaient à se placer aux confins de l'avant-garde et de la tradition. L'ambivalence caractérise aussi l'attitude d'André Gide, dans son éloge fameux de Guénon au lendemain de la guerre, mais sa tolérance était notoire : on peut observer une apologie tout aussi paradoxale de Benda dans les mêmes années. D'autres rencontres sont plus déroutantes, comme celle du recteur Sébastien Charléty, mais elle nous rappelle que celui-ci avait été un spécialiste des saint-simoniens, auxquels il avait consacré sa thèse, et un autre fil se noue entre deux archipels de la pensée française.

Xavier Accart n'évite pas quelques dossiers épineux : le vichysme supposé de Guénon, ou des guénoniens, ou des guénonistes, sa récupération du côté de Julius Evola, Mircea Eliade, Carl Schmitt, ou plus tard son interprétation par Raymond Abellio ou par la Nouvelle Droite, ou encore le détournement que subit sa pensée chez Louis Pauwels et Jacques Bergier – au nom d'une prétendue fascination pour la dimension occulte du nazisme et suivant la proposition brutale de Pauwels et Bergier, « l'hitlérisme, c'était le guénonisme plus les divisions blindées ». Or Guénon, comme le rappelle Xavier Accart, mettait en garde dès 1921 contre l'idée d'une race aryenne.

Quelques pistes mériteraient encore d'être creusées, comme la convergence avec la pensée de Teilhard de Chardin ou de Raymond Ruyer, ou l'attrait exercé par la pensée de Guénon sur les scientifiques en mal de spiritualité jusque dans les années 1970, ou sur son public parascientifique, ou sur la proportion élevée d'autodidactes qui l'entourèrent et se passionnèrent pour son œuvre. L'enquête pourrait aussi se prolonger, par exemple jusqu'à Le Clézio, lecteur, dit-on, de Guénon, chez qui il trouva la méfiance de l'Occident et l'attrait de l'Orient.

Guénon s'avère dans ce livre une figure fascinante, toujours et partout présente à l'arrière-plan de l'époque, un peu comme le Zelig de Woody Allen. Xavier Accart a donné, réalisé sur lui un magnifique exercice d'histoire intellectuelle du XXe siècle, toujours intéressant et stimulant.

Antoine COMPAGNON

INTRODUCTION[1]

La présente étude se veut une contribution à l'histoire intellectuelle de la France du siècle passé. Pour jeter un éclairage original sur cette période, nous avons choisi d'étudier la réception d'un "intellectuel atypique"[2] que l'étrangeté même de sa pensée a longtemps cantonné dans un angle mort : René Guénon. Né en 1886 dans une famille de la bourgeoisie catholique de Blois, cet enfant unique mourut soixante-quatre ans plus tard dans la banlieue du Caire. Il laissait derrière lui une œuvre comptant dix-sept ouvrages et plus de deux cents articles, que des esprits aussi différents qu'André Breton et Jean Daniélou ont présentée comme « une des plus importantes du monde actuel ».[3] "Monté" à Paris en 1904 pour préparer les grandes écoles, Guénon manifesta la certitude qu'il existait une vérité métaphysique sous-jacente à toutes les grandes traditions spirituelles. Il poursuivit dès lors une action intellectuelle à première vue déconcertante : élève de l'École Hermétique du mage Papus, il fut un contempteur de l'occultisme ; franc-maçon, il participa à une publication anti-maçonnique ; enfant de la Loire, il se considéra comme totalement oriental ; soufi, il s'attacha à faire renaître l'intellectualité catholique ; écrivain, il relativisa la valeur de l'écrit ; homme du secret, il publia chez de grands éditeurs… L'œuvre laisse cependant percevoir le fil d'Ariane qui guida cet énigmatique itinéraire à travers le labyrinthe d'un monde épars. Son approche des domaines les plus variés du savoir (de l'œuvre de Dante à la métaphysique hindoue, de la sédentarisation des nomades aux qualifications de l'espace et du temps, de l'organisation du pouvoir au devenir *post-mortem*, des

[1] À propos des notes de bas de page : le lecteur trouvera au début de la bibliographie, un mode d'emploi des références abrégées ; les lettres (I-) et (H-) suivis d'un nombre renvoient respectivement aux figures dans le texte et hors-texte (la table des illustrations se trouve à la fin du présent ouvrage).

[2] C'est ainsi que le désigne François Dosse dans son essai de définition de l'histoire intellectuelle (DOSSE, *La Marche des idées*, p. 55).

[3] Les termes sont de Jean Daniélou (S.n., « Syncrétisme », 1952, p. 14). Breton parle quant à lui d'« une des plus considérables de notre époque » (BRETON, « René Guénon jugé par le surréalisme », 1953).

principes du calcul infinitésimal aux cycles historiques, de l'angélologie aux arts traditionnels...) révèle une perspective synthétique d'une grande cohérence.

Guénon récusa toute originalité. Il se voulut le simple porte-parole de la Tradition qui, sous des formulations variées, avait toujours et partout été connue. La vérité dont elle était l'expression, était à ses yeux "universelle", non pas seulement parce qu'elle fut connue par tous les peuples, mais aussi parce qu'elle dépendait d'une dimension supra-individuelle. D'après Guénon, la Tradition assure ici bas la réflexion des "cieux" qui peut seule assurer l'harmonie du monde, d'une société ou d'un être. Sur le plan cosmique, un principe central – archétype de l'homme en tant qu'être pensant – assure la réflexion de la Lumière spirituelle et formule la Loi propre aux conditions de notre monde. Sur le plan des civilisations, l'autorité spirituelle, reliée plus ou moins consciemment au principe central, joue ce rôle. Sur le plan humain, l'intuition intellectuelle – cette faculté de perception immédiate des principes – illumine la faculté discursive et oriente l'individu. Or, en vertu d'un processus cyclique, l'humanité, selon Guénon, s'éloigne graduellement de la connaissance spirituelle pure. Après des cycles de décadences et de restaurations, la Renaissance a marqué le début du monde moderne, hapax de l'histoire humaine. Les Occidentaux ont progressivement oublié la faculté supra-rationnelle dont l'homme est doué. Sur le plan de la civilisation et des sociétés, l'autorité spirituelle a cessé d'être le principe d'unité. Guénon souhaita remédier à cet état de fait en œuvrant à une restauration de l'intellectualité "traditionnelle" en Occident. En vertu d'une conception des rapports entre action et contemplation qui ne lui était pas propre, il avait la conviction que cette rectification se répercuterait ensuite dans les domaines politique, social, économique, culturel. En s'appuyant sur les différentes traditions, il exposa ce qu'il considérait être les principes métaphysiques. Son œuvre eut pour but de susciter la création d'une élite spirituelle capable de remanifester en Occident cette vérité qui, loin d'être abstraite, devait exercer une "influence" à nulle autre pareille. Ses écrits n'étaient à ses yeux qu'un point de départ ayant pour but de provoquer une prise de conscience et d'aider les hommes qualifiés à entreprendre un cheminement spirituel. L'individu ne pouvant rien par ses propres forces, il devait nécessairement adhérer à une tradition vivante. Par le biais d'un rattachement initiatique, il était appelé à recevoir une grâce qui éveillerait en lui les possibilités supra-individuelles, mais également un enseignement doctrinal et technique. Ainsi pourrait-il approfondir une connaissance qui n'est pas accumulation de savoir mais identification à l'objet connu.

L'œuvre de Guénon présente trois caractéristiques qui en font un objet singulièrement pertinent pour le vingtiémiste. D'abord, elle a été développée durant trente années particulièrement riches et dramatiques qui constituent le

cœur du siècle dernier : 1920-1950. Ensuite, son caractère "antipodique" aux principales philosophies et idéologies de son temps[4], en fait un excellent révélateur ; André Gide ou Jacques Berque ont témoigné combien cette altérité avait été éclairante pour eux.[5] Enfin, elle a exercé une "influence" considérable sur les écrivains de son temps. Ce fait retiendra spécialement notre attention dans la mesure où il pose dans le champ de l'histoire intellectuelle une question paradoxale : comment l'auteur d'une œuvre apparaissant à ses contemporains « comme un corps étranger dans le monde intellectuel » de son temps[6] a-t-il pu être « un des intellectuels français les plus influents du siècle »[7] passé ?

Dans les années qui ont suivi la mort de Guénon, nombre de commentateurs ont souligné dans des publications à large diffusion, l'ampleur de l'"influence"[8] qu'avait exercée cette œuvre : Paul Sérant et Emmanuel Berl dans *Combat*, Robert Kanters dans *La Table ronde*[9], Louis Pauwels dans *Les Nouvelles littéraires*, André Préau dans les *Cahiers du Sud*, Michel Deguy dans la *N.r.f.*, Jean Richer dans *Le Mercure de France*...[10] L'évocation de son "influence" est finalement devenue un lieu de passage obligé de tout discours consacré à Guénon, qu'il soit historique, polémique ou hagiographique. Aucune étude n'a pourtant tenté de donner une vue globale de ce phénomène de réception. Probablement la difficulté de faire entrer l'œuvre guénonienne dans une discipline a retardé cette investigation. La diversité des qualificatifs appliqués à son auteur dans les manuels d'histoires littéraires est à ce titre significative. Il est parfois mentionné comme un spécialiste de philosophie indienne[11] ayant participé en 1925 au grand débat des "appels de l'Orient".[12] Certains insistent sur sa "conversion" à l'islam.[13] D'autres évoquent sa

[4] Jean Daniélou note qu'elle se constitue « en dehors de la mentalité moderne » (DANIÉLOU, « Grandeur et faiblesse de René Guénon », 1953, p. 120).

[5] Selon Gide, les « remarquables » ouvrages de Guénon l'avaient beaucoup instruit, « fût-ce par réaction » (GIDE, *Journal 1942-1949*, 1950). Berque jugeait « ce personnage, très éclairant pour [lui], parce que dans une certaine mesure, "antipodique" quant à l'Orient » (lettre de J. Berque à François Bonjean, le 28 août 1958).

[6] DANIÉLOU, « Grandeur et faiblesse de René Guénon », 1953, p. 120.

[7] LINDENBERG, « René Guénon », 1996, p. 566.

[8] Dans l'introduction et le chapitre préliminaire de ce travail, nous mettons des guillemets à ce terme en accord avec : WILL, « "Influence" : note sur un pseudo-concept ».

[9] Ce critique parle d'« une des plus grandes influences au second degré de notre époque » (KANTERS, « La littérature contemporaine et le pouvoir des clés », 1950, p. 33-34).

[10] SÉRANT, « René Guénon, rénovateur des études ésotériques, vient de mourir », 1951. BERL, « *René Guénon*, de P. Sérant », 1953. PAUWELS, « René Guénon », 1951. PRÉAU, « Sur René Guénon », 1954. DEGUY, « Guénon et la "science sacrée" », 1963 (repris dans : SIGAUD (Dir.), *René Guénon*, 1984, p. 272). RICHER, « Sur René Guénon », 1963, p. 442-3.

[11] BÉDIER, J., HAZARD, P. (Dir.), *Littérature française*, tome II, Paris, Larousse, 1949, p. 464. BOISDEFFRE (de), Pierre, *Une Histoire vivante de la littérature d'aujourd'hui*, Paris, Le Livre Contemporain, 1958, p. 708.

[12] BREE, G., *XXth century french literature*, Chicago – Londres, The University of Chicago Press, 1983, p. 133. BERSANI, J., AUTRAND, M., LECARME, J., VERCIER, B. (Dir.), *La Littérature en France depuis 1945*, Paris, Bordas, 1980, p. 109.

[13] LESTRIENT, « René Guénon, un Français converti à l'islam explore la Tradition », 1977, p. 372.

critique du monde moderne.[14] Émile Bouvier dans ses *Lettres françaises au XXe siècle* (1962), classe son œuvre parmi les écrits spirituels « inspirés de religions asiatiques ou de l'occultisme [qui] environnent d'une sorte de halo sentimental et poétique une psychologie subtile et des intuitions rares ».[15] Rapprochant ses ouvrages de ceux d'Émile Dermenghem, d'Auguste Viatte, d'Albert Béguin, de Jules Monnerot ou de Denis de Rougemont, Bouvier note que le verbe y « acquiert une valeur suggestive et souvent allusive inséparable des propriétés couramment utilisées par la littérature ».[16] Jean Paulhan le rapprochant pour sa part « des traditionalistes du XVIIIe siècle » (en particulier Joseph de Maistre) et « de quelques autres penseurs maudits » comme Giordano Bruno, Raymond Lulle et Plotin. Cette éminence grise des lettres françaises le qualifia de « métaphysicien » dans la mesure où il avait souligné comme ces derniers « les droits et la portée de l'intuition intellectuelle, du principe des correspondances, et de l'identification par la connaissance ».[17] C'est ainsi qu'on a pu également le présenter comme le « restaurateur [...] de la tradition ésotérique ».[18]

Sa métaphysique n'a rien de spécifiquement "ésotérique". Elle s'inspire de l'*advaita* védânta que lui enseignèrent probablement des indiens appartenant aux écoles de Vallabha (XVe siècle) et de Vijnana-Bhiksu (XVIIe siècle).[19] Son œuvre constitua ainsi pour beaucoup (Alain Daniélou, Simone Weil, Louis Dumont...) une introduction à la pensée hindoue. Une éminente élève de Jacques Maritain a pu de son côté affirmer que « la position de Guénon en métaphysique pure était plus proche de la position thomiste qu'aucune position professée par des penseurs modernes, chrétiens ou non ».[20] Toutefois Guénon aborde également la question de l'"ésotérisme". Cette notion n'est pas selon lui une catégorie universelle. Signifiant étymologiquement "ce qui est plus intérieur", l'ésotérisme n'existe qu'en fonction de l'exotérisme.[21] Or, cette distinction est le propre des formes "religieuses" (judaïsme, christianisme et islam). *A contrario*, l'hindouisme, par exemple, connaît des degrés de connaissance entre lesquels la transition peut être presque insensible. L'exotérisme permet au plus grand nombre la participation au monde spirituel par une formulation adaptée de la métaphysique ; limité au domaine de

[14] LEMAÎTRE, Henri, *L'Aventure littéraire du XXe siècle. Deuxième époque 1920-1960*, Paris, Bordas, 1984, p. 115.
[15] BOUVIER, *Les Lettres françaises au XXe siècle*, 1962.
[16] BOUVIER, *Les Lettres françaises au XXe siècle*, 1962.
[17] GUÉRIN, « *Les Études traditionnelles* », 1956. À la suite de Paulhan, nous utiliserons ce terme pour désigner Guénon dans le présent ouvrage.
[18] LEMAÎTRE, Henri, *L'Aventure littéraire du XXe siècle. Deuxième époque 1920-1960*, Paris, Bordas, 1984, p. 115
[19] CHENIQUE, François, « A propos des *États multiples de l'être*... », LAURANT (Dir.), *René Guénon*, 1985, p. 243. D'autres ont souligné sa dette envers la doctrine islamique du *wahdat al-wujud* ou envers un taoïsme reçu à travers le filtre d'un occidental comme Matgioi.
[20] MAURICE DENIS BOULET, « L'ésotériste René Guénon : souvenirs et jugements », 1962.
[21] GUÉNON, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, p. 133-141.

l'individualité, il conduit au salut. L'ésotérisme inclut un mode de réalisation et des conceptions qui, bien que dépendant de la même doctrine, sont étrangères à la mentalité commune. Il est une voie d'approfondissement de l'inexprimable, cœur du dogme. Réservé aux fidèles qualifiés, il vise ultimement à ouvrir aux états supérieurs de l'être représentés par les "cieux".

Cette référence à l'ésotérisme a largement contribué à marginaliser l'œuvre de Guénon dans l'histoire intellectuelle, étant donné la disqualification dont est victime ce terme. Nombre de travaux universitaires se sont attachés à cerner cette notion, certains en partie influencés par l'œuvre de Guénon[22], d'autres se développant à partir de logiques différentes, en particulier à la Section des Sciences Religieuses de l'École Pratique des Hautes Études.[23] En dépit de ces études, cette composante de la pensée occidentale jouit aujourd'hui de peu de légitimité. La méconnaissance conduit beaucoup d'intellectuels à l'identifier au contenu baroque des rayons de librairies qualifiés d'"ésotériques". Elle apparaît ainsi comme « une des nombreuses manifestations de la "folle du logis" », un des aspects de ce « flot du religieux » venant périodiquement faire pièce « aux *Aufklärung* de l'histoire ».[24] Un certain nombre de réactions à l'égard de l'œuvre de Guénon témoignent de ce sentiment. Suite à la découverte (par la publication de son journal) de l'intérêt profond de Queneau pour la doctrine du métaphysicien, un participant d'un colloque a parlé sur France-Culture « de "canular" ».[25] Un autre critique quenien évoque dans un livre paru chez Belfond, les « élucubrations de l'auteur du *Vol* [*sic*] *d'Isis* ».[26] Un collaborateur de *L'Homme (revue française d'anthropologie)*, évoquant la réception de Guénon par Louis Dumont, parle de « vaticinations » ou de « salmigondis spirituel ».[27] Un grand savant comme Louis Renou avait déjà, en son temps, parlé d'« élucubrations ».[28] Peut-être est-ce pourquoi Alyette Degrâces, dans sa très riche présentation d'une nouvelle édition scientifique de Simone Weil, se sent obligée d'écrire avant de montrer que Simone

[22] Évoquons le "Que sais-je ?" de Luc Benoist sur *L'Ésotérisme* ; et l'article de Serge Hutin dans l'*Encyclopaedia universalis* (HUTIN, « Postulats et structures de la "métaphysique traditionnelle" », 1984, p. 166) : Guénon y est présenté comme le « codificateur de l'ésotérisme doctrinal ».

[23] On peut citer les noms de François Secret, Jean-Pierre Laurant, Jean-Pierre Brach et Antoine Faivre. Ce dernier a mis au point six critères dont la combinaison permet de classer un texte comme "ésotérique" (FAIVRE, A., *L'Ésotérisme*, Paris, P.U.F., 1992, p. 3-32).

[24] Jean-Louis Schlegel cité dans : ROUSSE-LACORDAIRE, J., « "Rapatriements" théologiques de la forme de pensée ésotérique », CARON, R. (Dir.), *Esotérisme, gnoses et imaginaire symbolique : mélanges offerts à Antoine Faivre*, Leuven, Peeters, 2001, p. 834.

[25] PIEL, Jean, « Connaissons-nous Queneau ? », *Critique*, décembre 1986, p. 1236.

[26] CATONNÉ, Jean-Marie, *Queneau*, Paris, Belfond, 1992, p. 119.

[27] Cet auteur qualifie ensuite la pensée de Guénon « d'élitisme fascisant encapuchonné de mysticisme » (ASSAYAG, « La construction de l'*objet* en anthropologie… », 1998, p. 180). Nous ne nous étendrons pas ici sur ces insinuations politiques dont nous montrerons l'inanité au cours de cette étude.

[28] GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 276.

Weil doit beaucoup au métaphysicien « pour l'Inde, mais aussi pour la Chine […] » : « Quels que soient les sentiments qu'évoque R. Guénon […] ».[29]

L'"influence" de l'œuvre a toutefois été trop importante au siècle passé pour ne pas trouver sa place dans l'histoire intellectuelle. La découverte progressive de l'intérêt profond que nourrirent pour elle des écrivains de premier plan, comme Raymond Queneau, Simone Weil, Antonin Artaud, Jean Paulhan, André Breton, oblige à considérer cette question avec sérieux. Dans les années 1970, alors que Jean-Pierre Laurant achevait le premier travail universitaire consacré à Guénon[30], Marie-France James et Eddy Batache en France, Gabriel Asfar aux États-Unis d'Amérique, ont contribué à éclairer certaines réceptions de son œuvre.[31] Des études s'attachant à cette question chez tel ou tel écrivain, se sont multipliées dans les années 1990.[32] En 1987, Pierre-André Taguieff prévoyait que venait le temps de « la discussion critique approfondie des pensées se référant à la Tradition primordiale en dehors du cercle des hagiographes professionnels et des contempteurs intéressés autant que hâtifs ».[33] Il semble que ce moment soit venu. Ces dernières années, la question de "l'influence" de Guénon a notamment été posée à deux reprises dans le champ de l'histoire intellectuelle de la France. Daniel Lindenberg a ouvert la notice du *Dictionnaire des intellectuels français* (1996) consacrée au métaphysicien, en précisant qu'il n'était « pas encore reconnu pour ce qu'il fut : un des intellectuels français les plus influents du siècle ».[34] Plus récemment encore, François Dosse a abordé cette question dans son essai de définition méthodologique consacré à "l'histoire intellectuelle".[35]

C'est dans la perspective de cette discipline que nous souhaitons étudier la question paradoxale que pose l'ampleur de "l'influence" d'une œuvre en apparence étrangère à la pensée de son temps. Pour apporter des éléments de réponse, il s'agit d'abord de cerner les contours et les lignes directrices de cette

29 DEGRÂCES, « L'Inde ou le passage obligé », 1994, p. 40.

30 LAURANT, « Le problème de René Guénon ou quelques questions posées par les rapports de sa vie et de son œuvre », 1971. LAURANT, *L'Argumentation historique dans l'œuvre de René Guénon*, 1972. LAURANT, *Le Sens caché dans l'œuvre de René Guénon*, 1975. Il fut suivi par Marie-France James dont la thèse, soutenue en 1978 à Paris X, a été publiée : JAMES, *Ésotérisme et christianisme autour de René Guénon*, 1981.

31 Pour une présentation détaillée des travaux antérieurs, consulter le chapitre préliminaire de cette étude.

32 Se développant dans le cadre des amitiés de tel ou tel écrivain, elles s'ignorent mutuellement. Lorsqu'en 1995 nous avons commencé un D.E.A. relatif à ce thème, nous n'avions connaissance, dans le domaine littéraire, que des études de Coyné et de Batache.

33 TAGUIEFF, P.-A., « Julius Evola penseur de la décadence », *Politica Hermetica*, Lausanne, n° 1, 1987, p. 13.

34 LINDENBERG, « René Guénon », 1996, p. 566.

35 Évoquant la *N.r.f.*, l'historien note : « Cette exaltation du talent national ne se limite pourtant pas à un horizon rivé sur l'Hexagone et l'on peut noter en effet l'importance de l'influence sur Paulhan, Gide ou Drieu d'un intellectuel atypique comme René Guénon […] » (DOSSE, *La Marche des idées*, p. 55). Si l'œuvre de Guénon et son "influence" constituent un objet particulièrement intéressant pour cette discipline, on peut remarquer qu'inversement celle-ci est particulièrement apte à rendre compte d'une œuvre et d'une "influence" qui échappent aux catégories classiques du champ intellectuel.

réception. Ayant pour objectif de contribuer à l'histoire intellectuelle du siècle passé, nous n'avons pas souhaité limiter notre propos à quelques écrivains célèbres ou opter pour une approche thématique. Cette étude s'attachera à donner une vue générale du processus de réception dans son dynamisme et sa complexité. De l'examen du corpus rassemblé au cours de nombreuses investigations (recherches et exploitations d'archives publiques et privées, dépouillements d'ouvrages, d'index bibliographiques, de périodiques), et de l'étude de la diffusion et du contenu de l'œuvre de Guénon, de la critique journalistique, des trajectoires d'écrivains l'ayant lu, se dégagent d'abord quatre grandes périodes de réception. Elles sont en phase avec les intervalles historiques caractérisés par des « corrélations entre état de la société, systèmes de pensées et œuvres littéraires ».[36] Elles sont définies par de grandes caractéristiques communes relatives aux modes de diffusion et contenu de l'œuvre, et aux thèmes – souvent liés à une génération ou à un réseau – autour desquels se focalise la réception. Ces caractéristiques constituent, selon un rythme ternaire, les sections (qui présentent encore une certaine progression historique), et les chapitres de ce livre.

Notre "récit"[37] est marqué par le caractère particulièrement dramatique des trente années qui vont d'un après-guerre à l'autre. Se dessine un drame en quatre actes : l'acquisition rapide par Guénon d'une audience paradoxale dans les "années folles" ; un retrait germinatif de la scène intellectuelle dans les années de crise ; un retour au grand jour de son œuvre à la fois interrompu par, et préparé pendant la guerre ; la reconnaissance posthume de son importance suivie par le bilan critique de son apport.

[36] TONNET-LACROIX, *La Littérature française et francophone de 1945 à l'an 2000*, p. 6.

[37] Le terme est employé par François Dosse dans son approche méthodologique. Il désigne le discours que doit construire le chercheur pour rendre compte de la complexité et du dynamisme d'un phénomène d'histoire intellectuelle (DOSSE, *La Marche des idées*, p. 302).

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE

Considérations méthodologiques

En raison des nouveaux développements méthodologiques de l'histoire intellectuelle comme discipline et des problèmes que pose une étude de réception, une réflexion méthodologique nous est apparue comme un nécessaire préalable à notre analyse. Après avoir examiné l'état de la recherche, nous présenterons notre approche, ce qui nous permettra de mieux définir le cadre de notre étude.[1]

I - L'état de la recherche

Depuis les années 1970, mais surtout les années 1990, un certain nombre d'études ont contribué à éclairer l'"influence" de l'œuvre de Guénon.

Trois thèses soutenues dans les années 1970

Il faut signaler en premier lieu les thèses soutenues dans les années 1970 par Marie-France James, Gabriel Asfar et, dans une certaine mesure, Eddy Batache. En 1978, Marie-France James a tenté de cerner les rapports entre Guénon et les milieux catholiques de son temps.[2] À l'époque où le métaphysicien entra dans le

[1] L'intitulé de la thèse de doctorat dont est tiré ce livre le définit plus explicitement : « René Guénon et les milieux littéraires et intellectuels français de son temps : l'histoire d'une réception ».
[2] La thèse revue par l'auteur a été publiée : JAMES, *Ésotérisme et christianisme autour de René Guénon*, 1981

monde intellectuel et littéraire français, les écrivains catholiques en étaient une composante non négligeable. Plus encore, c'est au sein de ces milieux qu'il tenta d'abord de diffuser son message et prit en quelque sorte appui pour faire connaître son œuvre. Antérieurement à ce travail, deux doctorants ont abordé la question de "l'influence" de Guénon sur des littérateurs et des poètes. En 1972, un étudiant de l'université de Princeton consacrait le dernier chapitre de son Ph. D. à un examen, plus philosophique qu'historique, de "l'influence" de Guénon sur Henri Bosco, Antonin Artaud, *Le Grand Jeu*, et André Breton.[3] Eddy Batache, dans une thèse soutenue en Sorbonne, examina la pensée d'André Breton « selon l'œuvre de René Guénon ».[4] Mais c'est surtout à partir de la fin des années 1980 et le courant des années 1990 que se sont multipliées, souvent dans le cadre des amitiés littéraires, des études ayant trait à l'"influence" de Guénon sur les écrivains cités par Asfar, auxquels il faut ajouter Simone Weil, Pierre Drieu La Rochelle, Jean Paulhan, et Raymond Queneau.[5]

Les études sur Breton, Artaud et Daumal

En dehors de Bosco, les poètes évoqués par Asfar appartiennent à la nébuleuse du surréalisme. Un certain nombre d'études ont contribué à cerner cette réception. Dès 1950, Robert Kanters souligna que l'"influence" de Guénon « n'était certainement pas étrangère à la curiosité pour les doctrines orientales, puis pour les doctrines occultistes de très nombreux esprits, en particulier dans les milieux voisins du surréalisme ».[6] En ce qui concerne Breton, Marie-Claire Dumas a apporté quelques éléments dans le *Cahier de l'Herne* qui lui est consacré.[7] Mais, comme dans la thèse de Batache, la dimension historique n'est pas prise en compte. La même remarque s'applique à l'article que Joyce Lowrie a consacré en 1985 à André Pieyre de Mandiargues.[8] Il a fallu attendre des études d'André Coyné parues dans le courant des années 1990, pour que l'intérêt des surréalistes envers Guénon soit replacé dans son contexte historique.[9] Ce professeur, spécialiste de l'Amérique latine et du Portugal, a également mis en évidence l'importance de la lecture de Guénon pour Artaud[10] et Daumal.[11] En 1993, Alain et Odette

[3] ASFAR, *René Guénon : a chapter of french symbolist thought*, 1972. Il évoque aussi le cas d'André Gide sur lequel nous reviendrons. Nous ne l'évoquons pas ici car l'on ne peut parler à proprement parler d'"influence".
[4] BATACHE, *Surréalisme et Tradition*, 1978. L'auteur a participé en 1985 au *Cahier de l'Herne* sur Guénon.
[5] Dans ce qui suit, nous présentons les études sur l'"influence" de Guénon, et non les témoignages ou jugements des écrivains eux-mêmes. Nous analyserons ceux-ci dans le courant de cette étude.
[6] KANTERS, « La littérature contemporaine et le pouvoir des clés », 1950, p. 34.
[7] DUMAS, « Notes sur André Breton et la pensée "traditionnelle" », 1998, p. 122-123.
[8] LOWRIE, « René Guénon and the esoteric thought of André Pieyre de Mandiargues », 1985.
[9] COYNÉ, « Le surréalisme entre révolution et Tradition », 1996. COYNÉ, « Guénon par Breton », 2003.
[10] COYNÉ, « Le surréalisme entre révolution et Tradition », 1996 ; C., « Le surréalisme et le Mexique », 1995.

Virmaux ont montré que l'intérêt pour l'œuvre du métaphysicien avait été un point de convergence entre ces deux poètes.[12] L'"influence" de Guénon sur Daumal avait été signalée dès les années 1950 par différents écrivains, notamment Jacques Masui et Roger Nimier[13] ; Kathleen Ferrick Rosenblatt l'a évoqué en 1992 dans un ouvrage paru chez Corti.[14] En ce qui concerne Artaud, ses lectures de Guénon ont été signalées ici et là, et notamment dans l'édition de ses œuvres complètes à la *N.r.f.*, parue à partir de 1976. Il a toutefois fallu attendre l'année 2000 pour que Françoise Bonardel consacre une étude à cette question. Au sein d'une période historique préalablement délimitée, l'auteur aborde le sujet dans une perspective philosophique.[15] Signalons enfin une note que nous avons consacrée à la réception de Guénon par Malcolm de Chazal.[16]

Les études sur Henri Bosco et Jean Paulhan

En dehors de la nébuleuse surréaliste, il faut évoquer la figure d'Henri Bosco qui avait lui-même révélé, en 1951, dans le volume d'hommage de la *N.r.f.* à André Gide, le trouble qu'avait suscité, pour le célèbre littérateur, la découverte de l'œuvre du métaphysicien.[17] En 1946, dans la revue *Forge*, François Bonjean fut le premier à évoquer implicitement la question de l'"influence" de Guénon sur Bosco.[18] Une trentaine d'années plus tard, Gabriel Asfar a principalement relevé et commenté des passages de *Malicroix* et de *Sites et mirages* qui s'inspiraient de Guénon.[19] Mais c'est surtout le docteur Guiberteau, un ami d'Henri Bosco, qui le premier tenta de traiter cette question de façon synthétique dans un article posthume paru en 1976.[20] Malheureusement, son intention d'apologétique négative l'amena à commettre un contresens fondamental (*infra*). Pour ne retenir que les contributions les plus significatives à cette question, mentionnons encore les articles de Jean-Pierre Luccioni, spécialiste de l'œuvre de François Bonjean, publiés entre 1986 et 1988.[21] Il nous faut enfin évoquer un mémoire de Maîtrise en lettres modernes, *L'Influence de René Guénon dans* L'Antiquaire *et l'œuvre d'Henri*

11 COYNÉ, « Pour la Tradition ou pas », 1993.
12 VIRMAUX, « Une convergence temporaire avec Artaud », 1993.
13 NIMIER, « René Daumal : I – À la recherche de la vérité », 1953. MASUI, « René Daumal et l'Inde », 1954
14 ROSENBLATT, *René Daumal au-delà de l'horizon*, 1992, p. 73-89.
15 BONARDEL, « Poésie et Tradition. Artaud lecteur de Guénon », 2000.
16 ACCART, « Une autre apparition du roi du monde », 2000.
17 BOSCO, « Trois rencontres », 1951.
18 BONJEAN, « L'Afrique dans le Mas Théotime ».
19 ASFAR, *René Guénon : a chapter of french symbolist thought*, 1972, p. 362-378.
20 GUIBERTEAU, « Notes sur l'ésotérisme de Bosco : l'influence de René Guénon », 1976.
21 LUCCIONI, « Bonjean, Guénon et Si Abdallah », 1986. LUCCIONI, « Bonjean, Bosco et la Doctrine », 1987. LUCCIONI, « Rencontres d'écrivains : H. Bosco, F. Bonjean, G. Germain », 1988. LUCCIONI, « Rencontres de deux écrivains », 1988.

Bosco, soutenu par Ronan de Poulpiquet en 1994. Cet épais travail[22] s'attache à une étude très précise de l'utilisation par l'auteur de *L'Antiquaire* des différents types de symboles dont Guénon a fait l'exégèse.[23] Il a été suivi d'une thèse soutenue en 2000.[24] En 1996, nous-même avons examiné, de façon plus historique, la réception de l'œuvre de Guénon par Bosco.[25] On peut également évoquer la figure de Jean Paulhan. Sérant a signalé en 1953 son rôle dans la genèse de la collection "Tradition".[26] René Étiemble et son épouse, Jeannine Kohn-Étiemble, ont souligné son intérêt pour Guénon en 1975 et 1976.[27]

Les études sur Raymond Queneau

En 1986, la publication du *Journal de 1939-1940* et le mémoire de bibliothécaire documentaliste de Florence Géhéniau ont révélé l'importance de la lecture de Guénon dans la trajectoire intellectuelle de Raymond Queneau. Cette dernière a établi que le métaphysicien avait été l'auteur le plus lu par Queneau.[28] Alain Calame s'est ainsi étonné par la suite que l'on puisse prétendre à la connaissance de Queneau sans avoir lu une ligne de Guénon.[29] Cette découverte a suscité un débat très vif. Cela s'explique probablement dans la mesure où la construction de l'image de l'écrivain s'est surtout faite en fonction de la période dite « rationaliste » qui va de 1947 à 1968, durant laquelle Queneau cessa pratiquement de lire Guénon et semble s'être éloigné d'un questionnement spirituel.

Le débat a été relancé en 1996 par la publication de l'intégral de ses *Journaux (1914-1965)*.[30] Claude Debon et Alain Calame, les deux figures majeures de cette discussion, avaient souligné incidemment les lectures guénoniennes de Queneau. Il fallut cependant attendre la publication en 1986 du *Journal 1939-1940* (qui a fait l'effet d'une bombe) pour que s'amorce le débat autour de l'"influence" de

[22] Guiberteau écrivait : « Il faudrait des années de travail et six cents pages pour citer et classer tous les passages où on les [les symboles qu'il a empruntés à Guénon] trouve » (GUIBERTEAU, « Notes sur l'ésotérisme de Bosco : l'influence de René Guénon », 1976). Guy Riegert dans une note suggestive avait remarqué en 1988 des noms et symboles à consonance guénonienne (RIEGERT, Guy, « L'itinéraire des textes, critique et poétique d'Henri Bosco dans la revue *Aguedal* (1936-1943) », *Cahiers Henri Bosco*, Aix-en-Provence, n° 28, 1988, p. 190, n. 17).

[23] POULPIQUET (de), *L'Influence de René Guénon dans* L'Antiquaire *et l'œuvre d'Henri Bosco*, 1994.

[24] POULPIQUET (de), *Traces de René Guénon dans l'ésotérisme d'Henri Bosco*, 2000.

[25] ACCART, *Henri Bosco – René Guénon : la réception de la doctrine guénonienne par un écrivain*, 1996. Voir aussi notre communication au colloque de Narbonne : ACCART, « Du Jardin enchanté à l'ermitage Saint-Jean », 1997.

[26] SÉRANT, *René Guénon*, p. 18.

[27] KOHN-ÉTIEMBLE, *226 lettres inédites de Jean Paulhan*, 1975 ; ÉTIEMBLE, « Jean Paulhan et le "Gegensinn der Urworte" », 1976.

[28] Ses ouvrages totalisent 184 ; ceux d'André Gide arrivent en seconde position avec 79 lectures (GÉHÉNIAU, *Queneau analphabète*, tome II, 1992, p. XXXV).

[29] CALAME, *L'Esprit farouche*, 1989, p. 42.

[30] Claude Debon a retracé la genèse de ce débat dans : DEBON, « Queneau saisi par les Agélastes », 1992.

Guénon. À partir de cet événement, certains exégètes de Queneau, en particulier Alain Calame, ont eu tendance à repenser la démarche de l'écrivain, surtout dans les périodes où la lecture de Guénon est attestée, en fonction de l'œuvre de ce dernier. Ainsi, dans son compte rendu du *Journal 1939-1940* à la *N.r.f.*, Calame affirme que Guénon est « le socle, le principe de toute sa démarche intellectuelle [...] ».[31] Le critique a développé son argumentation dans un article donné en juin 1989, puis dans un petit volume paru la même année.[32] La controverse, restée jusque-là interne aux spécialistes, a été portée à l'attention du grand public par la publication en 1991 d'un *Raymond Queneau* dans la collection "Les Contemporains" du Seuil.[33] Son auteur, Emmanuel Souchier, reprenait les thèses d'Alain Calame et apportait en 1993 dans son introduction au *Traité des vertus démocratiques* (Gallimard) de nouveaux éléments attestant l'"influence" de Guénon. Selon Souchier, le débat qui anime la critique contemporaine tient schématiquement dans l'acceptation ou le refus du rôle déterminant de la spiritualité et de la métaphysique dans le texte quenien.

Reconnaissant l'importance de l'enjeu, Claude Debon a réagi au *Raymond Queneau* de Souchier. Elle a exprimé son point de vue dans « Queneau saisi par les Agélastes », article paru dans *Francofonia* en 1992.[34] Claude Debon ne remet pas en question l'"influence" de Guénon sur une partie de l'œuvre de Queneau, ni les périodes pendant lesquelles il s'est nourri de cette œuvre. L'universitaire remet en cause l'assertion de Calame selon laquelle ces périodes auraient été plus fécondes et qualitativement supérieures à celle autour de laquelle s'est construite la représentation dominante de l'écrivain (1941-1968). Claude Debon reproche également à Souchier d'aller dans le sens d'une dévalorisation de la période « rationaliste » (1947-1968). Elle dénonce encore le danger de prendre l'œuvre de Guénon comme un intertexte qui éclaire les œuvres de Queneau. Souchier procèderait, selon elle, à des attributions contestables. Elle critique enfin l'adoption par Calame et Souchier du langage guénonien comme un langage de vérité. Le débat autour de la question de l'"influence" de Guénon se poursuit, Michel Lécureur ayant apporté de nouveaux éléments – en particulier la teneur d'un

31 CALAME, « Raymond Queneau : Journal 1939-1940, Gallimard », 1986.

32 CALAME, « Journal 1939-1940 de Raymond Queneau », 1989. CALAME, *L'Esprit farouche*, 1989. Les thèses de Calame ont été incidemment remises en cause à l'été 1990 par André Blavier dans le supplément aux numéros 45 et 46 de *Temps mêlés documents Queneau* (Verviers). Blavier suggère que si Queneau a lu et relu Guénon c'est pour y trouver la faille, cette faille que Gide subodorait dans son œuvre sans pouvoir la déceler, ce qui l'agaçait. Il remet en cause le nombre de lectures notées par Queneau qui ne peuvent être que de simples consultations.

33 Cet ouvrage faisait suite à la plaquette : SOUCHIER, Emmanuel, *Je n'aime pas ce qui m'enserre ou Raymond Queneau face au surréalisme*, Limoges, Sixtus, 1991.

34 DEBON, « Queneau saisi par les Agélastes », 1992 (Claude Debon dirige depuis 1980 le séminaire Raymond Queneau intégré au centre de recherches sur Queneau de la Sorbonne nouvelle).

échange épistolaire entre Queneau et Guénon en 1936 – dans sa biographie parue en 2002 aux Belles-lettres.[35] Comme dans le cas de Raymond Queneau, c'est la publication récente d'un journal qui a révélé l'importance de l'œuvre de Guénon pour Drieu La Rochelle. Une nouvelle édition critique des *Cahiers* de Simone Weil a été source d'une découverte analogue.

Les études sur Pierre Drieu La Rochelle, Simone Weil et autres penseurs

Simone Weil et Pierre Drieu La Rochelle (ce dernier étant à la fois essayiste, analyste politique et romancier) entrent dans le champ de l'histoire des idées philosophiques et politiques comme dans celui de l'histoire littéraire. En ce qui concerne Drieu La Rochelle, Pierre Andreu a posé la question de l'"influence" du métaphysicien en 1952[36] et Paul Sérant a rapporté l'année suivante que « la découverte de Guénon avait été l'événement intellectuel » de ses dernières années.[37] La publication d'une lettre à Paulhan dans *Le Magazine littéraire* en 1978[38] et le témoignage de Malraux publié par Frédéric Grover la même année[39], auraient pu éveiller l'attention des chercheurs. Georges Gondinet consacra une note à la question dans la revue *Totalité* en 1983.[40] Jean Lansard fit de même dans le deuxième tome de sa thèse paru en 1987.[41] Toutefois, aucun article de fond n'a été consacré à la question depuis la publication en 1992 du journal de guerre de Drieu qui a, là encore, révélé la profondeur de l'"influence" de Guénon sur celui qui était alors directeur de la *N.r.f.*.[42]

Un certain nombre de critiques avaient noté la parenté des perspectives de Simone Weil et de Guénon. Il fallut cependant attendre la publication du premier volume des *Cahiers* en 1953 pour qu'on découvre cette "influence".[43] André Préau en fit mention en 1954 dans les *Cahiers du Sud*.[44] La même année, Marie-Magdeleine Davy notait dans son *Introduction au message de Simone Weil* que la philosophe « connaissait les travaux » de Guénon.[45] La nouvelle édition critique

[35] LÉCUREUR, *Raymond Queneau*, 2002.
[36] ANDREU, *Drieu témoin et visionnaire*, 1952, p. 216-217.
[37] SÉRANT, *René Guénon*, 1953, p. 19.
[38] DRIEU La ROCHELLE, Lettre à Paulhan de 1945, *Magazine* 1978.
[39] GROVER, « Drieu La Rochelle. Juin 1959 », 1978.
[40] GONDINET, « Un guénonien méconnu : Pierre Drieu La Rochelle », 1983.
[41] LANSARD, Jean, *Drieu ou la passion tragique de l'Unité. Essai sur son théâtre joué et inédit*, tome II, Paris, Aux Amateurs de Livres, 1987, p. 297, n. 77.
[42] DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, 1992.
[43] Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 11 juin 1953.
[44] PRÉAU, « Sur René Guénon », 1954.
[45] DAVY, M.-M., *Introduction au message de Simone Weil*, Paris, Plon, 1954, p. 122. Davy l'apprit peut-être directement par le témoignage de Véra Daumal comme le laisse penser sa réponse à J. Gaillardot dans :

des *Cahiers*, dont le premier tome est paru en 1994, a permis de mesurer, grâce notamment à Alyette Degrâces, « la présence considérable, mais cachée, de cette lecture »[46] et la dette qui en a résulté pour la compréhension des doctrines de l'Inde et de la Chine. Cela a probablement incité Michel Sourisse à présenter une communication en 1996 consacrée à « Simone Weil et René Guénon ».[47] Ce critique procède à un mélange des genres. Il passe d'une étude d'"influence" (mais sans jamais donner les dates des textes cités), à un dialogue philosophique entre deux œuvres qu'il met en résonance, à un jugement personnel de l'œuvre de Guénon qui, jusqu'à preuve du contraire, n'est pas celui de Simone Weil.

À l'heure actuelle, les études tentant de mesurer l'"influence" de Guénon se multiplient. Plusieurs publications (*infra*) ont dernièrement tenté de cerner la dette intellectuelle de Mircea Eliade (bien que roumain, il entre en partie dans l'espace francophone) envers celui-ci. Roland Lardinois, puis Jackie Assayag, ont souligné l'importance de l'œuvre de Guénon pour l'anthropologue Louis Dumont.[48] Jean Borella a évoqué le cas du philosophe Georges Vallin.[49] Nous avons nous-même consacré des études à Louis Massignon, Henry Corbin, Benjamin Fondane, aux disciples d'Albert Gleizes, un livre aux francophones égyptiens (avec la collaboration de Daniel Lançon).[50] Mark Sedgwick a publié en 2004 un ouvrage apportant une importante documentation, notamment sur la réception de la pensée "traditionnelle" en Russie et dans le monde islamique (Iran, Turquie, monde arabe).[51] Dans *Guénon, modes d'emploi* (2005), Jean-Pierre Laurant dresse pour sa part un panorama international des groupes se réclamant de l'œuvre de Guénon.[52]

KAHN, Gilbert (Dir.), *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, Paris, Aubier, 1978, p. 121 (l'auditeur demande si Simone Weil a connu Guénon ; M.-M. Davy répond : « oui, par Véra Daumal »).

46 LUSSY (de), Florence, « Introduction », WEIL, *Œuvres complètes*, tome VI, *Cahiers**, 1994, p. 11, n. 1.

47 SOURISSE, « Simone Weil et René Guénon », 1997 (communication présentée en 1996).

48 LARDINOIS, « Louis Dumont et la science indigène », 1995. ASSAYAG, « La construction de l'*objet* en anthropologie : l'indianisme et le comparatisme de Louis Dumont », 1998. SEDGWICK, *Against the modern world*, 2004, p. 193-194.

49 BORELLA, Jean, « Georges Vallin », LAURANT (Dir.), *René Guénon*, 1985, p. 411-415.

50 ACCART, Xavier, « Feu et diamant. Louis Massignon et René Guénon », ACCART (Dir.), *L'Ermite de Duqqi*, 2001, p. 287-325 ; ACCART, Xavier, « Identité et théophanie. René Guénon et Henry Corbin », COLLECTIF, « René Guénon, lectures et enjeux », 2002, p. 176-200 ; ACCART, « Exigence existentielle et connaissance "traditionnelle". Benjamin Fondane et René Guénon », 2002 ; ACCART (Dir.), *L'Ermite de Duqqi. René Guénon en marge des milieux francophones égyptiens*, 2001. Nos travaux sur les disciples de Gleizes sont inédits, ils ont fait l'objet de deux conférences : « Un groupe d'artistes-artisans autour d'Albert Gleizes » (colloque international, Turin, 1998) et « La "Querelle de l'art sacré" : autour de *L'Atelier de la Rose* » (Centre d'Études du Saulchoir, Paris, 2001).

51 SEDGWICK, *Against the modern world*, 2004, p. 196-200. Sur les problèmes posés par l'approche de l'auteur, on peut consulter notre compte rendu à paraître en 2006 dans le 1er numéro du VIe volume d'*Ariès*.

52 LAURANT, *Guénon, modes d'emploi*, 2005 (à paraître).

La multiplication de ces études partielles et les débats, parfois âpres, qu'elles suscitent, témoignent d'une attente intellectuelle autour de la question de l'"influence" de Guénon. Un aperçu global de la question permettra de mieux comprendre ces réceptions individuelles.

II – L'histoire d'une réception intellectuelle et littéraire

La perspective adoptée dans la présente analyse met en œuvre à la fois des notions propres aux études de réception et à l'histoire intellectuelle. Plus spécifiquement, elle s'attache à étudier la réception d'une œuvre *pendant la période de son développement*, non pas seulement par des écrivains, mais par les *milieux* littéraires et intellectuels.

A – Une étude de "réception" conduite dans une perspective d'histoire intellectuelle

Il s'agit pour nous de mener une étude de réception. Nous avons usé dans les premières lignes de ce travail du terme "influence" parce qu'il a été jusqu'à présent couramment employé dans notre champ de recherche. Peut-être ce mot (qui évoquait à l'origine l'action par laquelle s'écoulait des astres un fluide censé agir sur la destinée des hommes) entrait-il en résonance avec cette œuvre ?[53] La finalité que son auteur lui attribuait n'était-elle pas, en dernière analyse, de susciter chez ses contemporains une ouverture aux "*influences* spirituelles" ? Pourtant, en raison de la connotation de passivité du récepteur traditionnellement liée à la notion d'influence[54], nous lui préférons celle de "réception". Cette notion est plus appropriée pour évoquer dans leur complexité les processus que sert souvent à éluder le terme "influence". Par son étymologie latine (*captare* : "s'emparer de"), la "réception" implique une activité d'appropriation, intégrant, le cas échéant, une dimension critique.

[53] Pour Guénon, l'influence des astres représente symboliquement la synthèse des diverses catégories d'influences cosmiques qui s'exercent sur l'individualité. Il utilise le terme "influence" pour désigner des forces d'origines diverses (supra-humaines, cosmiques, infra-humaines), exerçant, dans le milieu humain en particulier, une action subtile.

[54] Guénon évoque cette notion dans son œuvre. Il précise notamment que la nature de l'être détermine les conditions de sa manifestation (GUÉNON, « L'être et le milieu », *La Grande Triade*, p. 109-119). Selon cette vue, l'individualité est donc en rapport avec un ensemble d'influences conformes à sa nature qui, par conséquent, en sont plus une expression qu'une détermination.

Dans le domaine des études littéraires, l'École de Constance a popularisé les études de réception à partir des années 1970.[55] Mais ses théoriciens se sont essentiellement intéressés à la réception de textes littéraires pour mettre l'accent sur leur capacité à produire de la jouissance esthétique. Hans Robert Jauss a significativement intitulé son maître ouvrage : *Pour une esthétique de la réception.*[56] Les études de réception ont longtemps manifesté un certain désintérêt pour les œuvres théoriques ou doctrinales. La lecture apparaissait comme une activité véritablement créatrice – c'est-à-dire un phénomène digne de ces analyses – à la condition que le sens ne soit pas explicitement donné, et, plus précisément, à la condition que son actualisation soit le fruit d'une opération de l'imaginaire.[57] Ainsi, la méthodologie mise en place par cette école n'est pas directement transposable dans notre analyse. Pour une synthèse des théories de la réception, nous renvoyons le lecteur à l'introduction que Joseph Jurt a donnée à sa *Réception de la littérature par la critique journalistique* (1980) ainsi qu'à différentes contributions d'Yves Chevrel, de Franco Meregalli et de quelques autres.[58] Nous allons évoquer les outils empruntés (de façon très libre) à ces travaux dans les développements qui suivent.

Il s'agit pour nous, non pas seulement de mener une étude de réception, mais d'écrire l'*histoire* d'une réception. Les contributions antérieures à notre objet d'étude ont peu tenu compte de la dimension historique. Or, celle-ci s'avère essentielle pour évaluer et comprendre la réception d'une œuvre au cours d'une période où l'"horizon d'attente"[59] – ce système intersubjectif de questionnements et de références propres à une époque qui conditionne le processus de réception – se transforme nettement sur des durées relativement courtes. Comme nous l'avons précisé dans l'introduction, notre approche s'inscrit dans le cadre de l'histoire intellectuelle.[60] François Dosse a récemment tenté de définir la perspective propre à cette dernière :

55 Cette acception du terme utilisée par la critique littéraire est ainsi d'origine germanique. Le mot réception s'appliquait à l'origine à la réception du droit romain qui vînt se substituer à l'ancien droit germanique : c'est l'adoption d'une norme (pour Jauss : l'adoption d'une esthétique conçue comme normative).

56 JAUSS, *Pour une esthétique de la réception.*

57 MÉLONIO, « La littérature politique : problème de réception ».

58 JURT, *Réception de la littérature par la critique journalistique.* JURT, « Réflexions méthodologiques à propos de quelques études récentes sur Malraux ». Voir encore les références auxquelles renvoie : JURT, « Malraux en Allemagne : traductions, réactions critiques ». CHEVREL, « De l'influence à la réception critique ». CHEVREL (Dir.), *Œuvres et critiques*, « Méthodologies des études de réception : perspectives comparatistes ». CHEVREL, « Les études de réception ». MEREGALLI, « Sur la réception littéraire ». On peut lire encore : SABIANI (Dir.), *La Réception de Charles Péguy en France et à l'étranger* ; GALSTER (Dir.), *La Naissance du "phénomène Sartre". Raisons d'un succès 1938-1945.*

59 L'*Erwartungshorizont* est une notion clef de l'analyse de Jauss. Il l'a lui-même empruntée à son maître Hans-Georg Gadamer. Karl Mannheim et Karl Popper avaient utilisé cette notion avant lui.

60 Elle contribue à cette "histoire culturelle" qui se situe « à la croisée de l'étude de la création proprement dite et de l'observation, à travers la réception et l'influence de cette création, du système de représentation d'un

> « [L']histoire intellectuelle, prise en étau entre les logiques diachroniques de l'histoire des idées et celles, synchroniques, des cartographies et des coupes socio-culturelles, est un domaine incertain, un entrelacs entre la pluralité des approches possibles et la volonté de redessiner les contours d'une histoire globale. À cette tension s'ajoute la proximité avec la sociologie et avec la philosophie sur un objet peu distinct de ces deux disciplines. Il en résulte une forme "d'indétermination épistémologique" que [Dosse] postule comme un principe heuristique dans le domaine de l'histoire intellectuelle. Cette indétermination renvoie à cet entrelacs nécessaire entre une démarche purement internaliste qui ne prend en considération que la logique endogène du contenu des œuvres, des idées, et une démarche externaliste qui se contenterait d'explications purement externes, contextualisées des idées ».[61]

L'histoire intellectuelle vise

> « […] à faire consoner ensemble les œuvres, leurs auteurs et le contexte qui les a vus naître dans une démarche qui récuse l'appauvrissante alternative entre une lecture internaliste des œuvres et une approche externaliste privilégiant les seuls réseaux de sociabilité. L'histoire intellectuelle entend rendre compte des œuvres, parcours, itinéraires, par-delà les frontières disciplinaires ».[62]

Nous conduirons dans ce cadre des analyses de ce qu'Antoine Compagnon appelle avec d'autres la micro-histoire.[63] Dans *Connaissez-vous Brunetière ?*, il précise que ce type d'enquête prend sa valeur historique à condition de s'attacher à une durée assez longue et aux « contextes politique, culturel, institutionnel qui donnent un sens général aux choix des individus ».[64] Plus fines que les panoramas d'ensemble, ces analyses permettent d'entrevoir des horizons nouveaux sur de grandes questions historiques.

Dans cette perspective, nous avons eu recours à une notion ancienne qui a bénéficié du retour en grâce de l'histoire politique et du développement de l'histoire des intellectuels. Jean-François Sirinelli[65], ainsi que Jean-Pierre Azéma et Michel Winock[66], ont contribué à la réintroduire dans le champ historique. De

groupe humain donné ». Plusieurs ouvrages manifestent l'émergence de cette dernièe approche historique : RIOUX, Jean-Pierre, SIRINELLI, Jean-François, *Pour une histoire culturelle*, Paris, Seuil, 1997, 455 p. ; CHARLE, Christophe, *Les Intellectuels en Europe au XIXe siècle : essai d'histoire comparée*, Paris, Seuil, 1996, 369 p. ; PROCHASSON, Christophe, *Les Années électriques (1880-1910)*, Paris, La Découverte, 1991, 488 p.).

[61] DOSSE, *La Marche des idées*, p. 299. On peut également consulter : LEYMARIE, SIRINELLI (Dir.), *L'Histoire des intellectuels aujourd'hui*, 2003.

[62] DOSSE, *La Marche des idées*, p. 11.

[63] Antoine Compagnon renvoie pour une réflexion méthodologique sur cette notion à : REVEL, Jacques (Dir.), *Jeux d'échelle. La microanalyse de l'expérience*, Paris, Gallimard - Le Seuil, 1996, 248 p.

[64] COMPAGNON, Antoine, *Connaissez-vous Brunetière ?*, Paris, Seuil, 1997, p. 10, 13.

[65] SIRINELLI (Dir.), « Générations intellectuelles » ; S., « Le hasard ou la nécessité ? Une histoire en chantier : l'histoire des intellectuels » ; S., *Génération intellectuelle. Khâgneux et normaliens dans l'entre-deux-guerres.*

[66] AZEMA, WINOCK (Dir.), *Vingtième siècle, revue d'histoire*, numéro spécial « Les Générations ».

nombreuses définitions en ont été données.[67] Marc Bloch écrivait dans son *Apologie pour l'histoire* :

> « [...] les hommes qui sont nés dans une même ambiance sociale, à des dates voisines, subissent nécessairement, en particulier dans leur période de formation, des influences analogues. L'expérience prouve que leur comportement présente, par rapport aux groupes sensiblement plus vieux ou plus jeunes, des traits ordinairement fort nets. Cela, jusque dans leurs désaccords, qui peuvent être des plus aigus. Se passionner pour un même débat, fût-ce en sens opposé, c'est encore se ressembler. Cette communauté d'empreinte, venant d'une communauté d'âge, fait une génération ».[68]

Il importe de remarquer que la notion de génération se distingue de celle de classe d'âge. D'abord, elle n'est pas le produit d'un simple effet mécanique de la démographie. Elle résulte de la rencontre d'une classe d'âge arrivant sur la scène intellectuelle et d'un événement, d'une crise ou de débats fondateurs qui marquent les sensibilités d'une empreinte commune.[69] C'est ainsi l'âge de la maturité intellectuelle plus que la date de naissance qui compte. Des jeunes gens précoces pourront ainsi sembler appartenir à la génération antérieure à celle à laquelle appartiennent la plupart des membres de leur classe d'âge.

> « Dans les années où les jeunes intellectuels veulent comprendre le monde, et peut-être le transformer, tout ce qu'ils découvrent des modes et des mœurs, des façons de penser et d'agir, des arts et des lettres de la période, est intégré de manière souvent indélébile dans la genèse d'une *Weltanschauung* ».[70]

Michel Winock insiste sur la « communauté de système idéologique » constituée par les réponses, mêmes antagonistes, à la question dominante du moment. Chaque génération se définit ainsi « par une problématique majeure (la guerre, la crise, le communisme, la décolonisation, etc.) qui suscite un ensemble de réponses contradictoires formant un système idéologique ».[71] Michel Winock précise encore qu'il faut attendre quelque temps après l'événement fondateur pour voir paraître la génération.[72] Cette période d'émergence, plus ou moins longue, en constitue la

[67] Outre les références citées ci-dessous, sur le plan théorique on peut se reporter à : MANNHEIM, *Le Problème des générations*. PEYRE, *Les Générations littéraires*. RENOUARD, « La notion de génération en histoire ». GIRARDET, « Du concept de génération à la notion de contemporanéité ». ATTIAS-DONFUT, *Sociologie des générations*.

[68] BLOCH, M., *Apologie pour l'histoire*, Paris, A. Colin, 1961, p. 94. Selon Walter Dilthey : « La génération forme un cercle assez étroit d'individus qui, malgré la diversité des autres facteurs entrant en ligne de compte, sont reliés en un tout homogène par le fait qu'ils dépendent des mêmes grands événements et changements survenus durant leur période de réceptivité » (WINOCK, « Les générations intellectuelles », p. 17).

[69] WINOCK, « Les générations intellectuelles ».

[70] WINOCK, « Les générations intellectuelles ».

[71] WINOCK, « Les générations intellectuelles ».

[72] WINOCK, « Les générations intellectuelles ».

date de naissance. Certains mouvements, que Michel Winock nomme des « groupes concrets », peuvent alors symboliser ou marquer leur génération.

La notion de "génération intellectuelle" est particulièrement opérante pour la période historique dont nous nous occupons. Les conséquences démographiques et psychologiques de la Grande Guerre lui ont en effet donné une force nouvelle. Beaucoup de contemporains de cet événement l'ont noté, tel Benjamin Crémieux en 1926 :

> « Cette notion de génération a pris soudain une signification vivante et comme une résonance nouvelle. Conséquence immédiate de la guerre. En ouvrant par la mort l'immense trou de dix classes d'hommes, en séparant par cet abîme deux groupes sans liaison, elle a contraint les survivants à se compter, et, pendant qu'elle brisait bien des choses, qu'elle soumettait à rude épreuve les idées que l'on estimait les mieux assises, elle créait pour nous une solidarité méconnue jusqu'alors : celle de l'âge, de la génération. Dans l'ordre intellectuel comme dans l'ordre militaire, nous nous reconnaissons d'une classe. Et nous croyons toucher là la source la plus cachée du déséquilibre présent. Pour les uns, les aînés, l'isolement, l'impression de se trouver au dernier maillon d'une chaîne rompue, de sentir sous les pieds le vide ; pour les autres, les jeunes, le vide au contraire devant eux, un gouffre ou un néant, l'absence de cette masse humaine des dix classes sacrifiées, par où s'infiltraient autrefois, de degré en degré, les influences lointaines, par où s'adoucissaient les transitions, par où s'atténuaient les heurts, par où s'établissait un vaste courant d'échange de pensée qui donnait aux systèmes, aux doctrines, aux formes d'art même, une consistance singulière. Combler ce trou n'est plus possible. Notre histoire intellectuelle est à jamais marquée par ce hiatus ».[73]

En même temps que la guerre a renforcé ce phénomène social, l'accélération des événements marquants a aussi réduit la durée qui séparait une génération d'une autre. Un contemporain remarquait ainsi qu'au XIX[e] siècle, ce terme « signifiait la distance normale entre pères et fils, un tiers de siècle à peu près [...] mais les générations, les groupes de gens qui voulaient ne pas penser comme leurs aînés, se placent maintenant à dix ou cinq ans de distance... ».[74] En 1933, Jean Luchaire notait de même que « certaines générations nées à la vie spirituelle dans des périodes agitées, englobent des hommes d'âges sensiblement rapprochés. Voilà pourquoi certains siècles comptent deux ou trois générations, tandis que d'autres en comptent six ou sept ».[75]

[73] CRÉMIEUX, « D'un examen de conscience ».
[74] Prévost cité dans : SIRINELLI (Dir.), « Générations intellectuelles », p. 42-44
[75] Jean Luchaire (*Notre Temps*, 1933) cité dans : SIRINELLI (Dir.), « Générations intellectuelles », p. 42-44.

B – L'histoire de la réception d'une œuvre au temps de son développement

Notre étude de réception présente une spécificité. Nous avons choisi d'étudier la réception d'une œuvre au temps de son développement. Les théoriciens de la réception ont voulu renverser la démarche habituelle caractérisant l'étude d'"influence". Celle-ci insistait sur le producteur de sens au détriment de l'activité d'appropriation par le récepteur. Il nous a semblé intéressant de réintroduire dans l'étude de réception les "stratégies" de communication du producteur pour analyser non seulement la réception au sens strict mais aussi l'interaction existant entre producteur et récepteur dans un même contexte historique. La production et la réception sont en fait les aspects d'un phénomène global inscrit dans un contexte intellectuel et littéraire caractéristique d'une période historique.

L'étude de la réception d'une œuvre au temps de son développement implique d'abord que le "public réel" de la réception correspond au "public milieu", c'est-à-dire le public qui partage avec l'auteur le même "horizon d'attente". Cela a pour avantage de permettre de situer l'un par rapport à l'autre, notamment par l'étude de leurs réactions aux grands thèmes du moment, l'émetteur et le récepteur. Guénon utilise des références culturelles que son public a en partage. Cette inscription dans le contexte est inhérente à toute œuvre intellectuelle, mais elle est aussi intentionnelle. Elle procède d'une volonté didactique. Plus globalement, elle résulte d'une attention aux conditions extérieures. Certain « que tout ce qui doit arriver arrive nécessairement en son temps, et cela, bien souvent, par des moyens imprévus et complètement indépendants de [sa] volonté […] »[76], Guénon suit « les indications données par les circonstances ».[77] Aussi développe-t-il son œuvre en fonction des conditions offertes par la vie intellectuelle. L'actualité d'un thème l'incite à développer un aspect encore latent de son œuvre. Etudier la réception de Guénon en son temps, c'est ainsi étudier un "public milieu", au sein duquel se trouve le "public cible" de l'auteur, en vue duquel il a particulièrement adapté la vérité à transmettre.

Cela implique également l'étude d'une œuvre vivante sur laquelle interagissent les réactions des récepteurs. Guénon était attentif aux interrogations ou aux incompréhensions suscitées par ses livres et articles. Il revint ainsi souvent sur des points qui lui semblaient n'avoir pas été compris. Cela fut parfois à l'origine de certains articles à travers lesquels il souhaitait rectifier des erreurs d'interprétation ou développait des éléments manquants pour comprendre tel ou tel aspect de sa

[76] GUENON, *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, p. 8.

[77] Circonstances qu'ils considèrent comme « des expressions plus ou moins particularisées de l'ordre général, humain et cosmique tout à la fois, auquel nous devons nous intégrer volontairement ou involontairement » (GUENON, *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, p. 8-9).

doctrine. Cette étude "de la réception de la réception" permet ainsi de rendre compte de facteurs qui ont contribué au développement de l'œuvre. Cette réception, si elle est d'abord celle de l'œuvre de Guénon par ces milieux, est aussi celle des réactions de ces milieux à cette œuvre par son auteur. Nous ne limiterons donc pas notre étude de réception aux différentes lectures que l'on a faites de Guénon, mais l'étendrons aux réactions de celui-ci à ces lectures. Il faut encore ajouter que rendre compte de la multiplicité des lectures d'un texte n'implique pas un point de vue relativiste. Mener une étude de réception n'est pas forcément renoncer à la possibilité d'approcher le sens de l'œuvre tel que l'a conçu l'auteur lui-même. Les commentaires de Guénon nous aideront ainsi à mesurer la distance entre la réception du public réel et ce qu'il a lui-même voulu exprimer.

Etudier la réception de Guénon en son temps a encore une conséquence. Cela implique que nous cernions le processus de réception d'une œuvre en mouvement. Guénon déploie son propos de façon graduelle, posant des bases, annonçant des développements à venir. Selon sa stratégie éditoriale ou le moment historique, il lui arrive d'infléchir l'accent placé sur tel ou tel aspect. Les étapes du développement de l'œuvre correspondent ainsi à des étapes de réception. Les lecteurs s'étant arrêtés à telle ou telle de celles-là peuvent continuer à en développer les conséquences sans tenir compte des inflexions ultérieures.

C – L'étude de la réception d'une œuvre par des *milieux* intellectuels

Il faut encore préciser que notre étude de réception analysera la réception de l'ensemble de l'œuvre d'un auteur (articles, comptes rendus, ouvrages), non pas seulement par un ou plusieurs écrivains, mais par les *milieux* intellectuels et littéraires français.[78] Cette notion de "milieu" n'implique pas seulement des œuvres, mais engage aussi les éditeurs, la presse, des réseaux de personnalités qui peuvent inclure des non-écrivains, des personnes avec leurs engagements politique, social, spirituel. Au sein de ces tissus intellectuels, quelques figures jouent un rôle clef pour la diffusion de l'œuvre de Guénon. Il nous faudra à la fois délimiter des réseaux et suivre des itinéraires bio-bibliographiques sur des périodes plus ou moins longues. Il nous faudra également évoquer les voies spirituelles choisies par certains de ces auteurs. D'autres écrivains ou maîtres spirituels ont pu être des "concurrents" de Guénon en promouvant des visions plus ou moins divergentes de la sienne. L'étude de leur "influence" permettra de mettre à jour des conditions de la réception des écrits du métaphysicien. Cette étude de "milieux" nous donnera d'ailleurs l'occasion de mettre à jour des affinités, sinon des réseaux

[78] Sur la notion de "milieu" on peut consulter : MARCHAL, « L'étude des milieux littéraires ».

intellectuels méconnus, dans lesquels s'élaborent des réponses originales à des enjeux alors cruciaux.

L'étude de réception par des *milieux* implique la prise en compte de toute une série d'étapes. Tout d'abord – c'est une conséquence de l'étude de la réception de Guénon en son temps –, il nous faudra mettre en évidence les stratégies de diffusion (édition des livres et publication d'articles) de l'auteur, à la fois quant au choix des médias et quant aux thèmes abordés.[79] Cette question est liée à celle de la "réception médiane". Celle-ci englobe la réception d'un livre par un éditeur, l'accueil d'une participation ponctuelle ou régulière de l'auteur par le comité de rédaction d'une revue, mais aussi la réception par la critique journalistique.[80] Là où l'on s'était la plupart du temps contenté d'une énumération de titres hétéroclites[81], nous nous sommes attachés à faire la lumière sur les revues littéraires ou intellectuelles auxquelles Guénon a participé, mais aussi celles dans lesquelles ses œuvres ont été commentées.[82] Les études de réception distinguent à juste titre les récepteurs "impropres" ou "indirects", qui ont toutefois une fonction médiatrice décisive, des récepteurs "purs" ou "définitifs".[83] Il faudra enfin envisager cette réception finale en vertu de laquelle certains écrivains ont assimilé l'œuvre de Guénon comme un ferment de leur réflexion et finalement de leur création.

III – Le cadre de notre étude de "réception"

Après avoir défini l'approche générale ici adoptée, il faut préciser le cadre de notre étude. Nous en présenterons d'abord les limites temporelles, puis le cadre générationnel, enfin l'espace culturel.

A – Le cadre chronologique

Écrire l'histoire d'une réception implique d'abord une délimitation chronologique. Nous avons choisi d'étudier l'histoire de la réception de Guénon (1886-

[79] Nous avons commencé à développer cet aspect de notre étude en mai 1998 en présentant dans le cadre du séminaire de Jean-Pierre Laurant une communication sur la correspondance Luc Benoist - René Guénon.

[80] Sur ce point, il faut se référer à Jurt qui, dans l'introduction de *La Réception de la littérature par la critique journalistique* (*supra*), évoque après Naumann la critique comme une instance médiatrice.

[81] Quoi de commun entre la *Revue bleue* et *Le Radeau*, *Le Monde nouveau* et *Les Cahiers du mois*, *La Revue hebdomadaire* et *Vers l'Unité* ?

[82] Sur les revues, les journaux, les maisons d'édition, les journalistes littéraires, la plupart de nos informations sont tirées de : CHARTIER, MARTIN, *Histoire de l'édition française*, tome IV. BELLANGER, GODECHOT, *Histoire générale de la presse française*, tome III. RONY, *Les Années roman 1919-1935*. JULLIARD, WINOCK (Dir.), *Dictionnaire des intellectuels français*.

[83] MEREGALLI, « Sur la réception littéraire ».

1951) par les milieux littéraires et intellectuels *de son temps*. Outre la nécessité logique, dans une perspective historique, de commencer par l'étude de la genèse d'un phénomène, ce choix a été motivé par la volonté d'expérimenter une analyse originale en matière d'étude de réception (*supra*).

Limite inférieure

Notre "récit" s'ouvre à l'époque de la publication de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, trois ans après le premier conflit mondial. Pourquoi ne pas avoir débuté avant la Grande Guerre, à l'époque où le jeune Guénon fonde et dirige une revue et participe à diverses publications ? Il avait alors une activité littéraire dans des cercles préoccupés par des domaines (ésotérisme et traditions orientales (hindoue, islamique, taoïste)) qui avaient une certaine légitimité aux yeux d'écrivains appartenant plus au XIXe siècle finissant qu'au XXe. Albert de Pouvourville (Matgioi) avec qui le jeune métaphysicien fonda *La Gnose*, écrivait des romans et était membre de toute une société littéraire, alors que son initiateur Ivan Aguéli (Abd al-Hadi[84]) était peintre. Nous avons fait ce choix, non tant parce que Guénon lui-même a distingué l'œuvre écrite durant cette période de celle développée après-guerre, ni parce que certaines distinctions étaient alors sous sa plume plus tranchées et son vocabulaire légérement différent, mais en raison des publics visés par ses écrits et de leurs supports de diffusion. Ceux-ci sont en marge de l'espace culturel de cette étude.

Les articles (contenant parfois des développements qu'il reprendrait dans ses livres) de *La Gnose* et de *La France chrétienne antimaçonnique* furent écrits sous des "pseudonymes"[85] (Palingénius et le Sphinx) et dans une optique particulière. Guénon le précisait en 1934 à Luc Benoist :

> « [...] Vis-à-vis du public, je tiens *absolument* à ce qu'il ne soit fait mention de rien d'autre que de ce qui a paru *avec la signature de René Guénon*. Par conséquent, il n'y a pas à faire état de *La Gnose*, ni de *La France antimaçonnique*, ni d'*El-Maarifah*. Chaque fois que je me suis servi ainsi d'autres signatures, il y a eu des raisons spéciales, et cela ne doit pas être attribué à *René Guénon*, ces signatures n'étant pas simplement des "pseudonymes" à la manière "littéraire", mais représentant, si l'on peut dire, des "entités" réellement distinctes ».[86]

Guénon prit d'ailleurs occasionnellement d'autres signatures après-guerre dont il resterait à préciser si elles avaient à ses yeux une semblable portée. Son nom

[84] Nous utilisons cette translittération, plutôt que celle usuelle d'Abdul Hâdi. Plus généralement, nous aurons ici recours à une translittération de l'arabe très simplifiée (ACCART (Dir.), *L'Ermite de Duqqi*, 2001, p. 10).

[85] Signalons une exception : « De l'enseignement initiatique » paru en janvier 1913 dans *Le Symbolisme*.

[86] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 17 juin 1934 (Guénon souligne). Il poursuivait : « Je compte donc entièrement sur votre discrétion [...] Je regrette de ne pouvoir m'expliquer plus amplement là-dessus par lettre ; espérons que nous arriverons tout de même à nous rencontrer quelque jour ! »

islamique n'était « pas un "pseudonyme", mais un nom ayant [au Caire] une existence tout à fait "officielle" ».[87] Il signa de ce nom ses articles d'*Al-Maarifah*. On peut se demander si on doit le distinguer des initiales A.W.Y. dont il usa dans *Speculative Mason*. Il faut encore évoquer les "pseudonymes" d'Agnostus dans *Krur* ou d'Ignitus dans le *Diorama filosofico*.[88] Ce qui importe pour notre étude de réception, c'est de noter la distinction que Guénon faisait quant à la différence des "publics virtuels" auxquels s'adressaient respectivement ces "pseudonymes".[89]

Au-delà de l'intention qui présidait à l'écriture des textes, la distinction des visées propres aux différentes signatures correspond à une réalité objective : les supports de diffusion utilisés. *La Gnose* et *La France antimaçonnique* s'adressaient à des publics bien particuliers s'intéressant, à des titres divers et parfois opposés, à l'occultisme ou à la franc-maçonnerie.[90] Ces publications restaient spécialisées. Il fallut attendre le premier après-guerre pour que Guénon présentât sa perspective sur la scène intellectuelle et littéraire parisienne. La réception de ses premiers écrits a déjà fait l'objet de plusieurs recherches dans le domaine de l'histoire des courants ésotériques. Il faut signaler l'apport de Paul Chacornac dans sa *Vie simple de René Guénon* et les travaux universitaires de Jean-Pierre Laurant et Marie-France James. Pour notre part, nous n'étudierons ni la réception de Palingénius, ni celle du Sphinx, mais celle de "René Guénon". Comme nous le préciserons plus loin, nous souhaitons étudier la réception de son œuvre non par les milieux restreints centrés sur des problématiques ayant trait positivement ou négativement à l'ésotérisme, mais dans l'espace littéraire et intellectuel général. À ce titre, c'est la publication en 1921 de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* qui marque l'entrée de Guénon sur la scène littéraire et intellectuelle parisienne.

Limite supérieure

Trente années et une guerre mondiale séparent cette date de la mort du métaphysicien. Est-il pertinent d'arrêter notre étude lors de son décès ? On pourrait objecter avec Emmanuel Berl que Guénon avait fini « par être pur langage », langage conçu par Brice Parrain comme le contraire de la vie[91], et que par « cette résorption de la personne individuelle dans le langage », il a gagné cette immortalité littéraire à laquelle aspirait Marcel Proust.[92] Pourtant sa mort est venue clore sa bibliographie. En dehors de rares articles publiés dans les *Études*

[87] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 29 novembre 1934.
[88] Dans ce supplément littéraire, il signe parfois de son vrai nom.
[89] Les théoriciens de la réception distinguent le "public virtuel" du "public réel". Cette distinction est precisée dans : JURT, *La Réception de la littérature par la critique journalistique*, p. 30.
[90] Cela n'empêche pas de trouver des numéros de *La Gnose* dans le fonds Maurice Barres par exemple.
[91] BERL, « *René Guénon*, de P. Sérant », 1953.
[92] BERL, « *René Guénon*, de P. Sérant », 1953.

traditionnelles[93], aucun écrit inédit n'est venu s'y ajouter. Le volume *Psychologie*, récemment édité, est le texte rédigé d'un cours de philosophie. S'il peut donner d'intéressantes indications, il ne peut se voir attribuer le même statut que les écrits destinés par Guénon à la publication. On peut cependant noter la parution de recueils posthumes d'articles de 1952 jusqu'à nos jours. *Initiation et réalisation spirituelle* (1952), et surtout *Symboles fondamentaux de la science sacrée* (1962), suscitèrent une petite actualité littéraire. Ces volumes répondaient à un souhait de Guénon ; il est cependant difficile de dire s'il les aurait composés ainsi et fait paraître dans cet ordre.[94] Nous ne terminerons pourtant pas la présente étude à l'année de sa mort. Son décès a en effet suscité une onde de choc dans la presse et le monde littéraire qui a duré plusieurs années. Cette réception entre dans le cadre de la présente étude dans la mesure où elle a été impulsée par le dernier événement de son existence. En outre, les témoignages publiés dans les années qui suivent sa mort, jettent un précieux éclairage sur les réceptions ayant eu lieu de son vivant. Nous prolongerons leur analyse par l'étude comparée de réceptions dont la dynamique fut aussi induite du vivant même du métaphysicien. Nous suivrons en particulier quelques figures des deux dernières générations ayant découvert des ouvrages inédits de Guénon lors de leur parution. Si la limite inférieure de cette étude est strictement chronologique, sa limite supérieure est relative à un cadre générationnel.

B – Le cadre générationnel

Michel Winock a tenté d'établir une stratigraphie du siècle dernier dans lequel il distingue huit générations.[95] Cinq d'entre elles entrent dans le cadre de notre étude. Il est utile de résumer leurs caractères mais aussi d'en redéfinir les contours en fonction de notre propre axe de recherche. Cela nous permettra de présenter les personnages de notre "récit".[96]

La première génération que nous retiendrons est celle de l'affaire Dreyfus. Ses membres qui sont les aînés de Guénon, sont nés entre 1868 et 1878. Elle comprend par exemple Péguy (1873), Daniel Halévy (1872), Julien Benda (1867), André Gide (1869), auteurs qui participent à la *Revue blanche* et remettent en cause

[93] Ainsi, « Les dualités cosmiques » écrit en 1921 et paru en 1972 de janvier à juin dans les *Études traditionnelles*, ou encore : « Y a-t-il encore des possibilités initiatiques dans les formes traditionnelles occidentales ? », écrit vers 1935, mais publié en janvier-février 1973.

[94] Lettres de Guénon à Marcel Clavelle, les 30 août et 24 septembre 1950 (citées dans : REYOR, Jean, « Avant-propos », GUÉNON, *Initiation et réalisation spirituelle*, p. 7).

[95] WINOCK, « Les générations intellectuelles ».

[96] Nous donnons ici le nom sous lequel ces écrivains sont connus. Lorsqu'il s'agit d'un pseudonyme, nous préciserons le nom véritable dans le corps de notre étude.

la condamnation de Dreyfus, mais aussi, dans l'autre camp, Charles Maurras (1868) ou Léon Daudet (1868).

> Dans notre étude, nous évoquerons : Romain Rolland (1866), Gustave Henri Jossot (1866), Léon Chestov (1866), Julien Benda (1867), Charles Grolleau (1867), Léon Daudet (1867), Charles Maurras (1868), le Dr Tony Grangier (1868), André Gide (1869), Hélène Dufau (1869), Paul Le Cour (1871), Daniel Halévy (1872), Charles Péguy (1873), Ernest[97] Allo (1873). Et encore : Ananda K. Coomaraswamy (1877)[98], Gonzague Truc (1877), Oscar V. de L. Lubicz-Milosz (1877), Maurice Magre (1877), René Albert Fleury (1878), Ludovic de Gaigneron (1879), Vincent Muselli (1879), Jacques Bainville (1879).

On peut noter que des "maitres spirituels" ayant marqué des protagonistes de notre étude appartiennent à la classe d'âge de cette génération intellectuelle : Georges Gurdjieff (1866)[99], le *cheikh* Alaoui (1869), le *cheikh* Tadili (1870), Shri Aurobindo (1872), Ramana Maharshi (1879).

Cette génération est suivie par celle d'Agathon dont les membres seraient nés entre 1883 et 1893. Henri Massis et Alfred de Tarde signèrent sous ce nom une célèbre enquête sur *Les Jeunes gens d'aujourd'hui*, parue en volume en 1913. Cette enquête a imposé l'image d'un renouvellement profond des idées en France par le truchement de la génération de ces auteurs. Elle marque le retour aux valeurs patriotiques face aux menaces de guerre, à la foi catholique face à la science. S'y expriment encore un certain vitalisme (qui se traduit par le goût de l'action et du sport), la méfiance pour le parlementarisme et l'intérêt pour le syndicalisme. Contemporaine d'une forte progression des effectifs étudiants, cette génération correspond en partie à une jeune population affirmant son autonomie. Guénon, né la même année qu'Henri Massis (1886), y appartient.

> Dans notre étude il sera question de : Mario Meunier (1880), Nicolas Beauduin (1880), Albert Gleizes (1881), Pierre Teilhard de Chardin (1881), Léopold Ziegler (1881)[100], Jean Baruzi (1881), Paul Masson-Oursel (1882), Jacques Maritain (1882), Louis Massignon (1883), Abel Bonnard (1883), Jean Paulhan (1884), François Bonjean (1884), le Dr Jean Fiolle (1884), Tamos (1884), Le Dr Marcel Hamon (1884), François Mauriac (1885), René Grousset (1885), Henri Massis (1886), René Guénon (1886), Carlos Larronde (1887), Frans Vreede (1887), Marcel Moré (1887), Henri Bosco (1888), Gabriel Marcel (1889), Frédéric Lefèvre (1889), Pierre Guéguen (1889).

Michel Winock inclut dans cette génération les hommes nés jusqu'en 1893. Nous préférerons fixer la limite autour de 1890 (ainsi nous n'y incluons pas comme lui Emmanuel Berl (1892)).

97 Bernard-Marie de son nom religieux.
98 Coomaraswamy est toutefois un cas spécial dans la mesure où il n'appartient pas au domaine francophone.
99 Selon James Moore ; d'autres avancent la date 1877.
100 De même que Coomaraswamy, Ziegler n'appartient pas au domaine francophone.

La génération du Feu (1890-1898) a pour caractéristique d'avoir l'expérience de la guerre. C'est une génération décimée, à la fois victorieuse et écœurée, selon les termes de Winock. Ses membres finissent ou commencent leurs études après la guerre. Ils entrent sur la scène intellectuelle dans les années 1920. En dépit de leur jeune âge, ils sont eux aussi des « anciens combattants ». La guerre leur apparaît comme le début du déclin de l'Europe, alors que la révolution bolchevique se présente comme un espoir. Ils ont le sentiment de se mouvoir dans une période de transition entre deux mondes. Pierre Drieu La Rochelle (1893) en est un bon exemple. Michel Winock ajoute à la génération du Feu, une « queue de génération » composée par les hommes qui n'ont pas fait la guerre mais dont toute l'adolescence et le premier âge mûr ont été vécus entre 1914 et 1918.

Nous évoquerons : le Dr Pierre Winter (1891), François de Pierrefeu (1891), André Thérive (1891), Émile Dermenghem (1892), Édy-Legrand (1892), Emmanuel Berl (1892), André Préau (1893), Luc Benoist (1893), Jean Ballard (1893), Pierre Drieu La Rochelle (1893).

Et encore : Amédée d'Yvignac (1895), André Rousseaux (1896), Henri de Lubac (1896), Elian J. Finbert (1896), Philippe Guiberteau (1897), Jean Herbert (né comme le swami Siddheswarananda en 1897).

Les premiers surréalistes comme André Breton (1896), Antonin Artaud (1896), Georges Bataille (1897), ou des figures comme Jean Grenier (1898), Julius Evola (1898), Benjamin Fondane (1898), Jacques-Henry Lévesque (1899), peuvent aussi bien être classées dans la génération de 1925 (*infra*).

Vient ensuite la génération de la crise qui est, selon l'historien, la génération du siècle par excellence. Nés entre 1900 et 1910 (nous ajouterons une queue de génération jusqu'à 1913), ceux qui y appartiennent ont vécu la Grande Guerre comme enfants ou adolescents. Leurs pères et leurs aînés ayant été longtemps absents sinon tués, elle est une sorte de génération orpheline, « tôt mûrie et tôt émancipée ». Elle ne bénéficie pas de ce processus de transmission à travers les classes d'âge

> « […] par où s'infiltraient autrefois, de degré en degré, les influences lointaines, par où s'adoucissaient les transitions, par où s'atténuaient les heurts, par où s'établissait un vaste courant d'échanges de pensées qui donnait aux systèmes, aux doctrines, aux formes d'art même, une consistance singulière ».[101]

Ses membres vivront la grande crise à partir de 1930. Beaucoup d'entre eux ont en partage le mot "révolution" qui exprime leur esprit de révolte contre une société jugée indéfendable. C'est « une génération qui a traversé le siècle, expérimenté toutes les philosophies sociales et illustré plus que toute autre l'éthique de l'engagement […] ». « Génération moins littéraire que la précédente, plus

[101] CRÉMIEUX, « D'un examen de conscience », p. 87-89.

philosophique et politique, fondatrice d'écoles et riche de disciples ». Winock insiste sur son « extraordinaire fécondité ». « Ces enfants du siècle, nés avant la Grande Guerre, rebond[irent] d'événement en événement pour s'affirmer par de nouvelles voix ».

Y appartiennent ceux qui n'ont pu faire la guerre en raison de leur âge comme : Daniel Rops (1901), Pierre Leyris (1901), André Malraux (1901), Lanza del Vasto (1901), Robert Pouyaud (1901), René Allar (1902), Malcolm de Chazal (1902), Raymond Queneau (1903), André Rolland de Renéville (1903), Henry Corbin (1903), Pierre Naville (1904), Aimé Patri (1904), François Bruel (1905), Emmanuel Mounier (1905), Jean Daniélou (1905).

Et encore : Louis Beirnaert (1906), Jean-Pierre Maxence (1906), Mircea Eliade (1907)[102], Edmond Humeau (1907), André Frénaud (1907), René-Maria Burlet (1907), Roger Gilbert-Lecomte (1907), Jacques Masui (1907), Frithjof Schuon (1907), Michel Vâlsan (1907), Raymond Abellio (1907), Titus Burckhardt (1908), le précoce René Daumal (1908), Philippe Lavastine (1908), Simone Weil (1909).

Puis un groupe d'âge distinct dont les membres sont trop dépendants de leurs aînés pour constituer à proprement parler une "génération" : Jacques-Albert Cuttat (1909), François Russo (1909), René Étiemble (1909), André Pieyre de Mandiargues (1909). Et, en queue de génération : Pierre Pulby (1910), Roger Maridort (1910), Robert Kanters (1910), Pierre Schaeffer (1910), ainsi que René de Berval (1911), René Barjavel (1911) ; et à l'extrême limite : Pierre Prévost (1912), Jacques Bergier (1912), Jean Klein (1912), Étienne Martin (1913), Max-Pol Fouchet (1913) et Albert Camus (1913).

Cette catégorisation de Michel Winock n'est pas la seule possible. À cheval sur les dernières classes d'âge de la génération du Feu (1893-1898)[103] et la génération de la crise (1900-1910), Benjamin Crémieux a distingué une "génération de 1925"[104] dont les membres seraient nés entre 1895 et 1905.[105] Elle permet de réunir certains écrivains nés avant 1900 n'ayant pas été au combat, comme Artaud (1896), Breton (1896) ou Bataille (1897), et leurs cadets pour lesquels ils furent des figures emblématiques. Ces aînés ont participé à Dada qui a révélé l'anarchie spirituelle née de la Grande Guerre. Mais s'ils continuent avec leurs cadets de manifester une attitude de révolte, ils ont en partage de chercher à retrouver le sens de l'être et à instaurer un nouvel ordre. Ils sont las de l'anarchie, et délivrés de la croyance au

[102] Eliade a été formé en Roumanie à un moment où la culture française avait une grande importance.

[103] Notons qu'Artaud échappa au combat, hospitalisé pour troubles mentaux ; Breton passa l'essentiel du temps de guerre dans les hôpitaux.

[104] J.-F. Sirinelli prenant comme point de référence la date de naissance des membres d'une génération, parle de "génération de 1905" (consulter l'introduction de : SIRINELLI, *Génération intellectuelle*).

[105] CRÉMIEUX, « Le Désarroi de la jeunesse intellectuelle française en 1925 », p. 240-253. Crémieux rendait précisément compte d'une enquête des *Cahiers du mois* consacrée à cette génération, ainsi qu'un article du groupe Philosophies. Selon Bertrand de Jouvenel, né en 1903, sa génération comprenait les hommes nés entre 1899 et 1907. Winock lui-même range dans la génération de la Crise des non-conformistes des années 1930 comme Arnaud Dandieu (1897) et Robert Aron (1898).

progrès. En rupture avec les philosophies de leurs pères, ces jeunes gens ont soif de « changer la vie », d'incarner la pensée et la poésie. Ainsi, les membres du groupe Philosophies ne voulaient plus enseigner la philosophie, mais aspiraient à « la sagesse vécue, la pensée-action, la vérité-réalité ».[106] De même, les surréalistes – que Michel Winock classe dans la génération du Feu – décriaient littérature et littérateurs et aspiraient à vivre le "surréel".

La dernière génération qui nous intéresse ici est la génération de la Résistance et de Vichy, apparue à la Libération. Elle comprend les intellectuels qui ont achevé leur formation et commencé à s'exprimer de manière collective et autonome soit pendant la guerre (ce qui fut malaisé), soit au lendemain de la guerre. Ces jeunes gens nés entre 1913 et 1924 ont d'abord constitué une strate générationnelle dans des organisations qu'ils n'ont pas créées (à la différence des écrivains de la génération de 1925). Pour les besoins de notre étude, nous nous référerons davantage à la catégorisation de François Mauriac qui a parlé d'« enfants perdus du demi-siècle »[107], pour désigner les écrivains et journalistes ayant eu vingt ans pendant le dernier conflit mondial (nés entre 1919 et 1925). Alors que le premier avait balayé l'optimisme scientiste, la Seconde Guerre acheva, selon Pauwels, de désagréger les idéaux humanistes et d'entamer la réalisation des promesses d'apocalypse. Les jeunes gens arrivant sur la scène intellectuelle reçurent ainsi leur "communauté d'empreinte" après l'explosion de la première bombe atomique, dans le contexte de l'épuration, alors que triomphaient l'existentialisme sartrien, les idées d'absurdité de l'existence, le matérialisme historique, les pensées d'appareil. Tout cela dans le contexte de la reconstruction, d'un redémarrage économique et de la démocratisation du progrès technologique. Cette génération fut aussi marquée par le développement d'un certain christianisme de gauche ou d'un groupe concret comme celui des Hussards qui défendit une éthique et une esthétique de la désinvolture dans ces moments de pesanteur idéologique.

Nous évoquerons : Jacques Laurent (1919), Gilbert Mury (1920), Louis Pauwels (1920), Olivier Clément (1921), Henri Hartung (1921), Paul Sérant (1922), Jacques Brosse (1922), André Jannot (1922), Robert Amadou (1924), Roger Nimier (1925), Arnaud Desjardins (1925).

Étant la dernière génération qui joua un rôle pour la réception de Guénon de son vivant, et surtout à sa mort, elle constitue la limite supérieure du cadre générationnel de notre étude. Nous n'approfondirons cependant pas autant les réceptions de l'œuvre de Guénon par ses représentants que celles manifestées par leurs aînés. Les hommages finaux des membres de la génération de la crise dans les années 1970 marqueront le terme de notre étude.

[106] LEFEBVRE, « 1925 », p. 707-719

[107] Nous parlerons ici plus simplement d'"enfants du demi-siècle".

C – L'espace culturel de la réception

Nous avons privilégié dans notre approche la notion de "milieu" plus englobante que celle de génération.[108] Notre étude concerne la réception de l'œuvre de Guénon par les milieux littéraires et intellectuels français.

Français : une frontière géographique et linguistique

Avant d'en venir à la nature des milieux récepteurs, il faut noter que nous avons centré notre étude sur l'espace linguistique et géographique *français*. Ce choix découle d'abord de celui d'étudier la genèse de cette réception. En raison de la ville et de la langue d'édition de l'œuvre, elle a d'abord eu lieu dans l'espace littéraire français. Comme nous le verrons, Guénon, même installé en Egypte, tint à diffuser ses ouvrages à partir de la France et même, plus précisément, à partir de Paris. Il est cependant vrai qu'il donna très tôt des articles à l'étranger, en Italie en particulier, et que certaines de ses œuvres furent rapidement traduites dans ce pays ou en Angleterre. En 1927, *Le Roi du monde* paraissait en italien grâce à son ami Arturo Reghini, et en 1928 une traduction anglaise de *L'Homme et son devenir selon le Védânta* par Charles Whitby. Dans les années 1930, on connaissait son œuvre dans de nombreux pays occidentaux et, de la Pologne au Brésil, des correspondants lui écrivaient. Un ouvrage récemment paru a évoqué l'"influence" de Guénon dès cette période, en Roumanie. Des travaux consacrés à la réception de l'œuvre par des penseurs étrangers comme Léopold Ziegler[109], Carl Schmitt[110] ou Mircea Eliade[111], sont en cours. Probablement des études restent-elles à mener pour mettre en évidence ce processus à l'échelle des pays germaniques et surtout de l'Italie. Nous n'évoquerons cependant des phénomènes de réception en Europe continentale et dans le monde anglo-saxon que de façon transversale, dans le but de faire ressortir, par contraste, la spécificité française (notamment sur le plan politique).

[108] Au sein d'une même génération, il existe des sous-groupes intellectuels. Plus encore, il existe des groupes intellectuels transgénérationnels. Ainsi, nous verrons que le groupe informel de Châtenay réunissait autour d'un même ordre de préoccupation des hommes appartenant à trois générations différentes (ce qui n'empêcha pas, par ailleurs, que leur approche respective du même problème soit en partie déterminée par leur appartenance générationnelle).

[109] Une thèse de doctorat sur Ziegler est en cours à l'Université de Bordeaux. Sophie Latour aborde notamment la relation entre Ziegler et Guénon.

[110] GROTTANELLI, « Mircea Eliade, Carl Schmitt, René Guénon, 1942 », 2002.

[111] Les études sur les rapports entre Eliade et Guénon se sont multipliées. Marco Pasi a recensé quelques-unes de ces études dans : *Politica Hermetica*, Lausanne, L'Âge d'Homme, n° 15, 2001, p. 97-99. On peut évoquer MONTANARI, « Eliade e Guénon », 1995 ; MIHAESCU, « Mircea Eliade e René Guénon », 1997 ; PISI, « I "tradizionalisti" e la formazione del pensiero di Eliade », 1998 ; MUTTI, *Eliade, Vâlsan, Geticus e gli altri*, 1999. On peut y ajouter : DUBUISSON, « Eliade e Guénon : esoterismo e storia delle religioni », 2001.

Nous serons également amené à évoquer des milieux francophones en tant qu'ils ont été étroitement liés à la vie littéraire et intellectuelle française. La Belgique constitue dans notre étude un pôle non négligeable avec la revue *Hermès* et des personnalités comme René Allar, Jacques Masui, Robert Kanters, Louis Pauwels, André Allard L'Olivier. Nous évoquerons rapidement la Suisse en raison de la constitution dans cet espace d'un tissu intellectuel guénonien. Nous aborderons la réception de l'œuvre de Guénon dans les milieux littéraires francophones égyptiens, mais surtout dans l'Empire colonial français et plus spécifiquement au Maghreb. Au sein même de l'espace métropolitain, on peut repérer des pôles géographiques liés à ces zones francophones. Les problématiques propres aux milieux constitués autour de ces derniers influèrent sur les réceptions respectives de l'œuvre de Guénon. Les horizons méditerranéens des *Cahiers du Sud* se distinguent ainsi des questionnements des milieux parisiens dont sont proches les écrivains belges. Cette différenciation géographique sera encore plus fortement accusée lorsque le pays se verra partiellement occupé. Cela n'empêchera pas d'ailleurs certains écrivains de rester des traits d'union entre ces milieux *littéraires* et *intellectuels*.

Les milieux littéraires et intellectuels

Selon Émile Bouvier, les études de Guénon peuvent « être rattachées à l'histoire des idées autant qu'à celle des thèmes littéraires, qu'elles ont enrichies ».[112] Il faut entendre ici l'association des qualificatifs *littéraire* et *intellectuel* comme désignant cet espace culturel commun à une société qui inclut diverses manifestations de la pensée et de la créativité artistique. Le terme littéraire évoque

112 BOUVIER, *Les Lettres françaises au XXe siècle*, 1962. Il a ainsi été intégré dans des livres de références concernant ces deux domaines. Gonzague Truc en faisait état, en 1950, dans son *Histoire de la philosophie* (TRUC, *Histoire de la philosophie*, 1950, p. 39-40). En 1957, Robert Kanters lui accordait un paragraphe dans *Le Panorama des idées contemporaines* (*N.r.f.*), soulignant l'"influence" de Guénon sur des « écrivains de premier plan » (KANTERS, « René Guénon et la métaphysique », 1957). Il a trouvé place dans deux dictionnaires philosophiques parus aux P.U.F. : le *Dictionnaire des philosophes* (SOULA, « Guénon René », 1984) et le *Dictionnaire des œuvres philosophiques* (LAURANT, « Guénon René-Jean-Marie », 1992). Curieusement, dans ce dernier ouvrage, Guénon apparaît dans le chapitre « Pensée contemporaine 1939-1990 » alors que son cadet Evola apparaît dans « Essor des sciences humaines 1889-1939 ». Doit-on y voir un signe de l'actualité de l'œuvre de Guénon ? Des travaux universitaires le présentent comme un "maître intellectuel" de son époque (BOILLAT, G., *La Librairie Bernard Grasset et les lettres françaises. Troisième partie : La foire sur la Place (1919-1926)*, Paris, Librairie Honoré Champion, 1988, p. 150 ; THEVENIN, E., *Raoul Follereau, hier et aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1992, p. 624). Dès l'*Histoire de la littérature française* d'Henri Clouard (CLOUARD, H., *Histoire de la littérature française du symbolisme à nos jours*, Paris, Albin Michel, 1949, p. 600), Guénon s'est également trouvé cité dans de nombreux manuels d'histoire littéraire. Nous avons évoqué les multiples façons dont il y est présenté… André Rousseaux pouvait ainsi l'intégrer dans sa *Littérature du XXe siècle* (1953). Guénon était, avec Simone Weil et Alain, le seul penseur mentionné dans cette galerie de portraits littéraires (ROUSSEAUX, « Vie et mort de René Guénon », 1953). L'*Histoire de la littérature française du XXe* lui consacre même un chapitre entier (LESTRIENT, « René Guénon, un Français converti à l'islam explore la Tradition », 1977).

ici la vie des lettres en général. En ce sens, il englobe la vie des gens de lettres et leurs débats. Robert Brasillach qualifiait ainsi dans ses mémoires de "littéraire" le grand débat consacré aux rapports entre Orient et Occident qui contribua largement à la notoriété de Guénon[113]. "Littéraires" comme "intellectuels" se trouvent ainsi désigner des aspects de cet espace public dont les supports sont essentiellement les lieux de conférences, les journaux, les revues et les livres. S'y déroule un débat, parfois un affrontement, entre plusieurs visions du monde. On y échange des idées générales à l'occasion de prises de position relatives à l'actualité politique intérieure ou internationale, des réflexions sur des questions *littéraires* ou touchant le devenir de la civilisation. Le débat se focalise périodiquement sur quelques grands thèmes ayant trait à la vie de la cité et à la vie de la culture. Il a pour caractéristique d'être largement relayé auprès d'un lectorat cultivé mais non spécialisé. Les domaines littéraires et intellectuels étaient, en outre, intimement mêlés dans l'entre-deux-guerres. Beaucoup d'"intellectuels" avaient acquis dans le champ de la création littéraire la notoriété qu'ils utilisaient pour s'engager dans la lutte politique. Ces écrivains répondaient autant par le roman que par l'essai aux grandes problématiques du temps. Aussi, étudierons-nous la réception de Guénon par les milieux *littéraires et intellectuels* en tant qu'ils désignent l'espace public où se joue et se diffuse à une certaine échelle le débat généraliste. Ils se distinguent à ce titre des milieux centrés sur l'ésotérisme ou la théologie, même si ces ordres de considération n'en sont pas absents.

Cette étude couvre ainsi une période de près d'un demi-siècle, aborde des milieux "littéraires" très variés et par là de multiples problématiques. Elle a ainsi vocation à féconder des travaux contribuant à l'écriture de l'histoire intellectuelle française. Beaucoup d'amateurs ou de chercheurs œuvrant à ce grand chantier seront amenés à lire isolément certains de ses chapitres. C'est pourquoi nous n'avons pas hésité à réutiliser des éléments déjà cités lorsqu'ils se révélaient importants pour la compréhension d'une partie de notre "récit" ; en ce cas, ils sont présentés sous un éclairage nouveau. Nous avons également choisi de synthétiser l'essentiel de l'apport de chaque chapitre et de chaque section dans leur conclusion respective pour permettre aux butineurs de replacer ces séquences dans le mouvement d'ensemble de la présente étude ; cette démarche a eu l'avantage de nous permettre de dégager de nouvelles corrélations. Nous prions les lecteurs qui suivront ce "récit" des premiers pas de Guénon sur la scène intellectuelle jusqu'aux derniers hommages de ses contemporains, de bien vouloir excuser ce qui pourrait leur sembler des répétitions.

[113] BRASILLACH, Robert, *Notre avant-guerre*, Paris, Le Livre de Poche, 1992, p. 46.

Figure 1 : Extrait d'une lettre de Guénon à propos de Gurdjieff à J. Masui, le 15 mars 1950 (suite au dos).

mis sur le même plan des choses d'ordre tout à fait différent) n'est pas une voie régulière ; il y a manifestement dans ses méthodes des éléments de provenance très diverse, et dont il pouvait fort bien avoir eu connaissance en dehors de toute transmission initiatique (sauf peut-être pour ce qui est de la voie hésychaste, d'autant plus qu'il avait été prêtre de l'Église orthodoxe ; mais cela même est encore hypothétique). A ce propos, une chose bien curieuse, c'est que, quand il parlait de ses voyages, au cours desquels il aurait pu précisément connaître ces choses, il s'arrangeait toujours pour embrouiller ses récits de façon à rendre toute vérification impossible (la remarque en a été faite par Ouspensky lui-même et par bien d'autres) ; il a répandu ou laissé répandre des histoires complètement invraisemblables, et, dans quelques cas, on a pu se rendre compte qu'il n'était jamais allé réellement dans tel ou tel pays (l'Égypte notamment) où il disait avoir séjourné. J'ai aussi constaté moi-même quelque chose du même genre chez Salzmann, que j'ai bien connu autrefois... La seule conclusion qu'on puisse tirer de tout cela, c'est que, quoi qu'on puisse penser de l'école de Gurdjieff à d'autres points de vue, elle n'a en tout cas jamais eu aucun caractère authentiquement initiatique. — Quant à son enseignement, comme vous le dites vous-même, on y retrouve aussi un peu de tout, comme dans ses méthodes, et pour les mêmes raisons. Il est certain qu'il y a là-dedans des idées de source traditionnelle, mais il ne faut pas oublier qu'on en rencontre même chez les occultistes et les théosophistes ; et, à côté de cela, il y en a d'autres qui sont visiblement inspirées des conceptions de la science moderne (sa "table des hydrogènes" dont vous parlez, par exemple, n'est évidemment qu'un essai d'adaptation qui n'a aucun caractère traditionnel, et il y en a bien d'autres). En somme, avec tous les éléments dont il disposait, il a bâti une théorie qui n'a et ne peut avoir que la valeur d'une vue personnelle ; et malheureusement, au fond, cette vue est très étroitement bornée, car tout ce qu'il envisage est toujours enfermé dans les limites d'un seul et même monde, qu'il ne dépasse jamais ; il est bien clair qu'il n'a pas eu la moindre idée de la multiplicité des états de l'être. Il peut y avoir des choses qui présentent quelque intérêt au point de vue cosmologique, mais, comme il arrive toujours dans des cas semblables, ce sont les principes qui font défaut ; pour quiconque a la moindre notion d'ordre métaphysique, sa conception de ce qu'il appelle l'"Absolu" est quelque chose de véritablement inouï ! — Vous trouverez peut-être que je suis bien exigeant, mais je pense que, quand on se trouve en présence de quelqu'un qui se présente (ou qu'on présente, car c'est souvent le fait des disciples) comme un Maître spirituel, on ne saurait jamais l'être trop...

LIVRE I

LA RÉCEPTION PARADOXALE DES EXHORTATIONS D'UN CLERC (1919-1932)

Il y avait en effet de quoi se demander si une certaine tradition radicale ("cette racine qui n'a pas elle-même de racine") n'était pas à même de nous introduire au surréel postulé, espéré, entrevu, mieux que toutes les révolutions tournées vers un avenir encore assez imprévisible.

Pierre Naville

Guénon entra sur la scène intellectuelle parisienne dans l'après-guerre. Le jeune écrivain qui avait modestement contribué à *La Revue philosophique* depuis 1919 puis à la *Revue de philosophie*, publia son premier ouvrage en 1921, à l'âge de 35 ans. Nous reviendrons sur les motivations qui poussèrent Guénon à s'exposer ainsi et à présenter à un large public un point de vue qui n'était, selon lui, accessible qu'à une "élite". Probablement eut-il le sentiment que l'onde de choc de la Grande Guerre avait créé un terrain intellectuel favorable à la réception de son point de vue.[1] La France sortait terriblement éprouvée du premier conflit mondial, matériellement autant que moralement. Une page de l'histoire européenne était tournée. La « guerre [avait] ébranlé la foi dans le Progrès et la confiance en la Raison ».[2] Depuis 1917, la révolution bolchevique faisait rage et d'aucuns pensaient qu'elle était susceptible de s'étendre à l'Europe occidentale. Alors que nombre d'aînés, inconscients de la profondeur des transformations causées par ces quatre années de guerre, souhaitaient un retour aux valeurs de la Belle Époque, se fit jour dans le débat intellectuel une remise en cause profonde des valeurs dominantes de l'avant-guerre. Certains, doutant de l'Occident, souhaitèrent interroger les civilisations de l'Orient. Dans ce contexte, Guénon lança un appel aux contemporains capables de l'entendre. Son œuvre devait contribuer à susciter la formation d'une élite "intellectuelle" dont l'"influence" permettrait de redresser le cours du développement occidental. Paris étant alors « encore un centre politique, économique et intellectuel de première importance, Guénon pouvait espérer être entendu au-delà des frontières nationales. À partir de 1921, il fit ainsi connaître au public littéraire et intellectuel sa perspective d'"Universalité traditionnelle" qui avait de quoi déconcerter. Son œuvre mariait en effet des vues défendues par des camps intellectuels opposés. Aussi, au cours du premier après-guerre, le développement progressif de son œuvre suscita-t-il des réceptions inattendues. Guénon trouva audience auprès d'un public qu'il n'avait probablement pas d'abord visé. On peut discerner trois phases de réception dans cet après-guerre.

La première correspond aux années d'inquiétude et d'instabilité durant lesquelles se développa une remise en question des valeurs du monde de l'avant-guerre. Cette crise de conscience culmina en 1924-1925 alors que la situation politique et économique de la France était profondément instable. Ni le Bloc

[1] GUENON, *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion*, p. 376. Guénon présente le déséquilibre causé par la guerre comme l'une des raisons pour lesquelles il a écrit ce livre.

[2] LOUBET del BAYLE, *Les Non-conformistes des années trente*, p. 24. L'essentiel des éléments de cette mise en contexte est tiré de l'introduction de cet ouvrage (p. 13-35).

national, ni le Cartel des gauches, ne s'avéraient capables de restaurer les structures politiques de l'avant-guerre. En 1924, le pays était gagné par une sévère crise financière et monétaire. L'effondrement du franc suscita une grave crise de confiance. L'instabilité gouvernementale fit de nouveau son apparition alors qu'une intransigeance laïciste rallumait les querelles religieuses. Guénon trouva un appui dans les milieux néo-thomistes en plein essor. La publication en 1921 de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* lui permit d'acquérir une certaine notoriété. Le débat autour des "appels de l'Orient" révéla en 1924-1925 l'incompatibilité des positions de Guénon, d'une part, et de celles de Massis et de Maritain, de l'autre. Il révéla l'audience d'*Orient et Occident* auprès d'un jeune public iconoclaste. Ainsi, Guénon se heurta-t-il au rejet d'une partie des intellectuels catholiques alors qu'il trouvait audience auprès des milieux "révolutionnistes", et en particulier chez les écrivains de la "génération de 1925". Fort de son succès sur la scène intellectuelle, il poursuivit avec optimisme son action intellectuelle durant ce que Jacques Chastenet a appelé les « années d'illusions » (1926-1931). Leur début coïncide avec celui de la seconde phase de réception.

1925 avait été à la fois une année d'intense fermentation révolutionnaire et la fin d'une première vague soviétique.[3] À partir de 1926, beaucoup pensèrent que l'ordre ancien allait reprendre ses droits. L'arrivée de Poincaré au pouvoir (en juillet 1926) symbolisa une ère de prospérité financière et économique dans un contexte de détente internationale et de stabilité politique. Sur le plan international, le rêve de créer une Europe unie et définitivement pacifiée ne semblait pas impossible. Le traité de Locarno avait consolidé l'œuvre des négociateurs du Traité de Versailles. Briand, qui incarna la politique étrangère de la France durant ces années, avait salué en 1926 l'entrée de l'Allemagne dans la Société des Nations par un hymne à la réconciliation générale. Le pacte Briand-Kellog, qui fut ratifié en août 1928 par plus de cinquante États, mettait la guerre hors-la-loi. Le système de sécurité représenté par la Société des Nations semblait promettre une ère de paix pour l'Europe. En 1929, Aristide Briand proposait la création d'une fédération des États-Unis d'Europe. Dans ce contexte, Guénon développa sa conception de l'Universalité non seulement en tant qu'ordre de réalité dans lequel se situait la connaissance véritable et dont dépendait une certaine vision du clerc, mais également en tant que principe de la supranationalité. Aussi son œuvre fut-elle reçue non par des milieux nationalistes mais par des personnalités internationalistes. Plusieurs écrivains ayant appartenu aux milieux proches de Romain Rolland se rallièrent à sa conception de la connaissance.

[3] LEFEBVRE, « 1925 », p. 707-719.

À partir de 1928, alors que la France connaissait une vague de prospérité, Guénon eut à vivre plusieurs ruptures d'ordre intellectuel et personnel. Une succession d'attaques des partisans de l'Orient comme des défenseurs de l'Occident, l'échec de sa collaboration à la revue catholique *Regnabit*, la perte des trois présences féminines qui constituaient son environnement familier, l'ébranlèrent. De même que l'on peut situer le début des « années tournantes » au sein des « années d'illusions », la troisième phase de réception de Guénon semble commencer au sein de la seconde. Le caractère en apparence paradoxal de la réception de son œuvre fut confirmé. Elle fut accueillie avec intérêt par des milieux apparemment peu soucieux de "tradition" et vice versa. En 1929, le krach de Wall Street n'eut pas de répercussions immédiates en France. Il apparut comme un événement lointain. L'année 1930 marqua même un sommet pour l'économie française. Après cinq ans de stabilité politique, le régime parlementaire semblait atteindre une apothéose. Les Français baignaient dans l'illusion que la Grande Guerre avait été la « der des der ». Alors qu'une crise économique, sociale, internationale, arrivait à la vitesse de l'éclair, Guénon sembla faire le constat de la fin de certaines conditions de possibilités historiques. Il réorienta sa stratégie éditoriale et quitta l'Europe. Son œuvre faisait toutefois son chemin en France. Sous son influence, des écrivains prometteurs, appartenant à la génération de 1925, s'éloignaient du surréalisme et se rapprochaient de la perspective "traditionnelle".

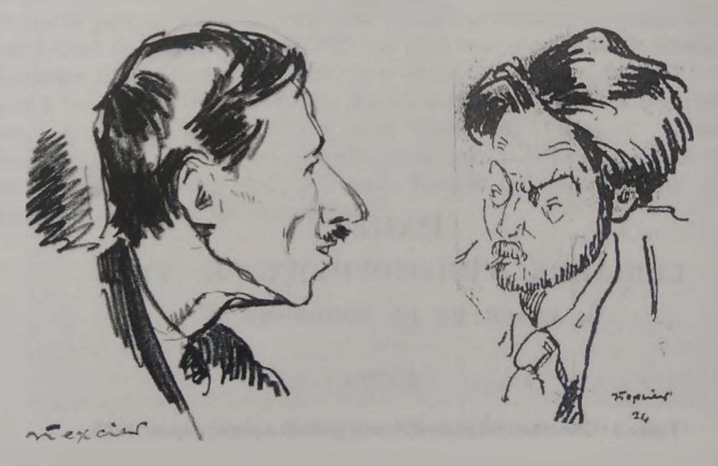


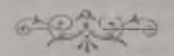
Figure 2 : Portraits par Jean Texcier de Guénon et Maritain
lors de la table ronde autour d'Ossendowski (LEFÈVRE, « Le salut… », 1924).

R. GUÉNON

AUTORITÉ SPIRITUELLE

ET

POUVOIR TEMPOREL



PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, PLACE DE LA SORBONNE (Ve)

1929

Figure 3 : Couverture intérieure d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel* (1929).

SECTION I

LE RECOURS À L'ORIENT : REJET TRADITIONALISTE, ESPOIR "RÉVOLUTIONNISTE"

Après la guerre, Guénon chercha non sans mal à entrer sur la scène intellectuelle. Après un échec dans les milieux universitaires, il reçut l'appui ambigu de Jacques Maritain. Il put ainsi publier ses premiers ouvrages. L'*Introduction à l'étude des doctrines hindoues* (1921) lui valut une reconnaissance intellectuelle immédiate. Elle lui permit de trouver de nouveaux débouchés éditoriaux et d'être, grâce à *Orient et Occident* (1924), l'un des acteurs majeurs du débat très médiatisé autour des "appels de l'Orient" et de la "défense de l'Occident". L'œuvre de Guénon fut alors l'objet d'une réception paradoxale. Le débat accentua la rupture avec Massis et Maritain alors qu'il révéla l'accueil enthousiaste d'une nouvelle génération qualifiée de "révolutionniste".[1]

[1] Le terme est utilisé par François Berge (*infra*).

CHAPITRE I

GUÉNON ENTRE SUR LA SCÈNE INTELLECTUELLE GRÂCE AU SOUTIEN AMBIGU D'ÉCRIVAINS NÉO-THOMISTES (1919-1923)

Lorsque Guénon décida d'entrer sur la scène littéraire et intellectuelle, ses relations d'avant-guerre lui furent, semble-t-il, de peu d'utilité. Il eut à trouver par ses propres moyens des débouchés éditoriaux qui pussent assurer une certaine audience au message dont il se sentait porteur. Après une tentative dans le milieu de la philosophie universitaire, Guénon trouva une base éditoriale dans les milieux néo-thomistes alors proches de l'Action Française. Il en reçut un soutien lourd de malentendus mais qui lui permit de publier ses trois premiers ouvrages. Ceux-ci lui valurent une reconnaissance intellectuelle immédiate et lui permirent de devenir une personnalité de la vie intellectuelle parisienne.

I – La base éditoriale de Guénon

A – De l'Université au milieu néo-scolastique

La primauté de l'ordre "intellectuel"

Après la Première Guerre mondiale, Guénon résolut d'entrer sur la scène intellectuelle. On aurait pu imaginer qu'il poursuivît son activité littéraire au sein de milieux occupés par des questions ésotériques ou spirituelles. Ce cadre

spécialisé lui aurait évité de devoir s'en tenir à des considérations d'ordre très général et de participer à des entreprises « mêlées », selon un terme qui revint souvent sous sa plume. On peut comprendre cette décision en fonction de deux éléments. D'abord, une des caractéristiques du monde moderne lui paraissait être le fait que les hommes n'occupaient plus la place qui convenait à leur vocation. Le public qu'il cherchait à sensibiliser était donc dispersé. « La difficulté [...], écrivait-il, est d'atteindre ceux qui peuvent comprendre, car il y en a sûrement, et dans les milieux les plus divers [...] ».[1] En assurant une diffusion généraliste de ses livres, il avait ainsi plus de chance de toucher ces éléments épars. Il lui fallait pour cela trouver un éditeur sérieux qui assurât une diffusion convenable de ses ouvrages. « [...] pas de compte d'auteur ! car l'éditeur s'en désintéresse », expliqua-t-il à l'un de ses collaborateurs. [2] Ensuite et surtout, dans sa vision hiérarchisée des ordres de la connaissance et de l'action, l'ordre intellectuel lui apparaissait premier (*infra*). Or, même si le domaine que ses contemporains qualifiaient "d'intellectuel" était étroitement borné, en raison de la perte de l'intuition intellectuelle au profit d'une raison dominatrice, il n'en restait pas moins un résidu du domaine de l'intellectualité. La démarche de Guénon consistait, dans la mesure du possible, à rattacher les institutions, les sciences, les arts, aux principes métaphysiques desquels ils avaient été coupés. En entrant sur la scène intellectuelle parisienne, il chercha à investir les lieux qui étaient, selon sa vision, les résidus de l'intellectualité occidentale. Le modèle "traditionnel" de l'Occident étant selon lui le moyen âge, ces résidus étaient à trouver, d'un côté dans l'Université laïcisée, de l'autre dans les institutions qui dispensaient l'enseignement scolastique. Guénon, qui les fréquentait depuis l'immédiat avant-guerre, chercha des appuis au sein de ces deux cadres.

Bien que l'Université ait, à ses yeux, été détournée de son esprit originel, elle était le vestige d'une institution "traditionnelle". Selon Guénon, les grades universitaires (Bachelier, Licencié, Docteur) avaient été à l'origine une "extériorisation" d'une hiérarchie initiatique. D'ailleurs, « les sciences du *trivium* et du *quadrivium*, en même temps qu'elles représentaient, dans leur sens exotérique, des divisions d'un programme d'enseignement universitaire, étaient aussi, par une transposition appropriée, en correspondance avec des degrés d'initiation ».[3] C'est en vertu de cela que l'enseignement scolastique avait participé effectivement à l'esprit même de la tradition occidentale. Aussi tenta-t-il d'entrer à l'Université malgré les contradictions flagrantes de sa perspective avec l'esprit qui y régnait alors. C'est ainsi qu'il collabora dès 1919 à *La Revue philosophique* publiée par Alcan depuis sa fondation en 1896 et dirigée par Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) depuis

[1] Lettre de Guénon à Julius Evola, le 25 octobre 1927.
[2] Lettre d'André Préau à Jacques Masui du 29 décembre 1972.
[3] GUÉNON, « Mentalité scolaire et pseudo-initiation », *Études traditionnelles*, février 1940.

1917.[4] Il se contenta d'y faire des recensions d'ouvrages purement philosophiques, restant ainsi dans son "champ de compétences" officiel.

Parallèlement, il mit au point son premier ouvrage qu'il souhaita faire valider comme thèse, le célèbre indianiste Sylvain Lévi en ayant d'abord accepté le projet. Il demanda à Lévy-Bruhl si Alcan pouvait l'éditer.[5] La Librairie Alcan était alors le symbole de « la science en marche ». Elle publiait des universitaires de talent dont certains allaient devenir des classiques au XXe siècle comme Bergson, Gustave Le Bon, Brunschvicg ou le même Lévy-Bruhl. Ce dernier était à cette époque une figure des milieux universitaires français ; professeur d'histoire de la philosophie à la Sorbonne, il avait été élu à l'Institut l'année même où il prenait la direction de *La Revue philosophique*. L'auteur de *La Mentalité primitive* était par ailleurs un intellectuel engagé, ami de Jaurès et contribuant au financement de *L'Humanité*. On peut dès lors comprendre qu'il n'encouragea guère Guénon à éditer son travail chez Alcan.

Dans la seconde moitié des années 1920, dans la revue *Vient de paraître*, le métaphysicien devait rendre compte, parfois en termes peu flatteurs, d'ouvrages parus chez cet éditeur (*infra*). Ayant échoué à l'oral de l'agrégation de philosophie en 1919, Guénon vit aussi, en 1921, son projet de thèse refusé par le doyen Ferdinand Brunot (1860-1938)[6] sur un rapport ambigu de Sylvain Lévi. Probablement le doyen ne regretta-t-il pas sa décision s'il lut en 1924 le jugement porté par Guénon sur les propositions de Masson-Oursel en vue de renouveler l'enseignement de la philosophie :

> « [...] pourquoi, après avoir proposé d'y introduire "des données d'histoire des religions", éprouve-t-on le besoin d'ajouter aussitôt que celle-ci ne risque pas de "compromettre l'indépendance de la pensée laïque" ? Quelles susceptibilités ou quelles inquiétudes le seul mot de religion éveille-t-il donc dans les milieux universitaires ? Et se pourrait-il qu'on y oublie que "l'histoire des religions" n'a été inventée précisément que pour servir des fins éminemment "laïques", nous voulons dire antireligieuses ? ».[7]

[4] Guénon resta toujours en bons termes avec Lévy-Bruhl (lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 1er janvier 1934).

[5] Lettre de Guénon à Noele Maurice Denis, le 16 juillet 1920.

[6] En 1911, Massis sous la signature d'Agathon l'avait attaqué. Il reprochait à Brunot d'œuvrer à l'Université pour que l'on « bris[ât] tout lien avec l'enseignement du latin ». Ce dernier considérait en effet qu'il existait entre celui-ci et l'Église un lien trop intime (MASSIS, Henri, « M. Ferdinand Brunot », *Cahiers d'Occident*, n° 4, 2e série, 1928, p. 33-39).

[7] GUÉNON, Compte rendu de "MASSON-OURSEL, P., *La Philosophie comparée*, Paris, Alcan, 1923", *Revue de philosophie*, janvier-février 1924.

Les premiers éditeurs : Rivière et Valois

René Guénon eut plus de succès du côté des milieux néo-thomistes dont il était intellectuellement plus proche.[8] Grâce à ses amis Noële Maurice-Denis et le "petit" Pierre Germain, un ami de Stanislas Fumet que le peintre Maurice Denis s'amusait à caricaturer aux côtés du "grand" Guénon, le jeune métaphysicien entra en contact avec le P. Émile Peillaube et Jacques Maritain (1882-1973). Ce dernier fut intéressé par le mémoire consacré à « Leibniz et le calcul infinitésimal », grâce auquel Guénon avait obtenu, en 1916, son D. E. S. de philosophie. Maritain lui écrivit longuement à propos de ce diplôme. Tout en reconnaissant la grande qualité de son travail, le philosophe néo-thomiste soulevait quelques points lui paraissant problématiques. En dépit de ces objections auxquelles Guénon répondit avec autorité, Maritain lui proposa de faire paraître son étude dans la *Revue de philosophie*. Guénon refusa car il avait l'intention de le publier en volume. Il demanda toutefois à Maritain d'appuyer la publication d'un article au sujet de la notion d'Infini qu'il souhaitait faire suivre d'une étude consacré à la Substance.

Si ceux-ci ne parurent pas, la revue du P. Peillaube, qui était alors éditée par Marcel Rivière, ouvrit ses colonnes à Guénon en janvier 1921. Il y présenta dans une série d'articles les thèses du *Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion*. Sa collaboration, malgré divers projets d'articles plus philosophiques[9], devait se limiter à cette critique du néo-spiritualisme ainsi qu'à quelques comptes rendus. Parus jusqu'au début 1924, ceux-ci, à la différence de ceux de la revue de Lévy-Bruhl, portèrent uniquement sur des publications traitant de doctrines orientales.

Ces contacts permirent cependant à Guénon de publier ses trois premiers ouvrages. Le premier et le troisième furent édités par la Librairie Marcel Rivière. Celle-ci s'était d'abord spécialisée dans la publication de brochures politiques et de l'École libre de la rue Saint-Guillaume. Son rayonnement s'était accru avec la publication de l'œuvre de Georges Sorel. Elle éditait alors principalement des ouvrages consacrés à la pensée économique, syndicaliste ou des sciences sociales. Marcel Rivière avait cependant accepté d'éditer la *Revue de philosophie* du P. Peillaube. Suite à l'avis favorable du P. Charles Eyselé, secrétaire de cette revue, et de Jacques Maritain, l'éditeur accepta de publier l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*. Contrairement au désir de Guénon (son œuvre n'avait pour lui rien d'historico-social), l'ouvrage fut intégré dans la collection "Systèmes et faits sociaux".[10] L'auteur publia toutefois, en 1923, *L'Erreur spirite* chez le même éditeur.

[8] Pour une mise en contexte, on peut consulter CHENAUX, « La seconde vague thomiste », p. 139-167.
[9] Outre les articles évoqués plus haut, Guénon avait aussi projeté une étude sur « Les dualités cosmiques ».
[10] GUENON, *Études sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage*, tome I, p. 196

À cette époque, beaucoup de néo-thomistes, Maritain en tête, étaient proches de l'Action Française ; ce dernier dirigeait la rubrique philosophique de *La Revue universelle* et la collection "Bibliothèque française de philosophie" chez Valois. Il avait d'abord été envisagé que l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* fût éditée en collaboration avec la Nouvelle Librairie Nationale. Celle-ci, fondée en 1906 pour éditer les travaux de l'Institut d'Action Française, était devenue un centre majeur de la production de la droite intellectuelle. Georges Valois, qui en avait pris la direction en 1912, ne semblait pas avoir eu la volonté de faire aboutir ce projet d'édition.[11] Il édita, en revanche, le deuxième ouvrage de Guénon dans la « Bibliothèque française de philosophie ». Maritain y accueillait surtout des auteurs thomistes mais on y trouvait également un auteur comme René Grousset. *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion* fut tiré en 1921 à 2200 exemplaires. Après sa rupture avec l'Action Française en décembre 1925, Valois qui garda le contrôle de la maison d'édition sinistrée, resta intéressé par l'œuvre de Guénon dont il projeta un moment d'éditer *Autorité spirituelle et pouvoir temporel* (*infra*).

B – La réception contrastée des néo-thomistes

Le rejet de la perspective "traditionnelle"

La collaboration de Guénon et Maritain était néanmoins précaire. Au départ, Maritain manifesta de l'intérêt pour cette intelligence brillante. Mais sa tentative de rectifier des idées de Guénon se heurta aux certitudes d'un esprit déjà formé. Dans la mesure où la question a déjà fait l'objet de plusieurs études, nous n'entrerons pas ici dans le détail des divergences philosophiques et doctrinales entre Guénon, d'un côté, et Maritain, de l'autre.[12] Les deux hommes s'accordaient pour voir dans l'œuvre de saint Thomas une des expressions les plus complètes de la métaphysique occidentale. En 1917, l'éminent P. Antoine-Delmace Sertillanges (1863-1948) avait d'ailleurs émis une « appréciation favorable » à l'endroit de la métaphysique de Guénon.[13] Comme nous l'avons signalé dans l'introduction, Noële Maurice-Denis soulignait la proximité des positions guénonienne et thomiste en métaphysique pure. Guénon comme Maritain soulignaient l'importance d'une formation doctrinale pour la vie spirituelle. La perspective "d'universalité traditionnelle" exprimée par Guénon constituait toutefois une divergence majeure.

[11] Lettre de Guénon à Jacques Maritain, 26 novembre 1921.

[12] MÉROZ, *René Guénon ou la sagesse initiatique*, 1962 ; MAURICE-DENIS BOULET, « L'ésotériste René Guénon », 1962 ; ANDRUZAC, *René Guénon, la contemplation métaphysique et l'expérience mystique*, 1980.

[13] Lettre de Guénon à Noële Maurice-Denis, le 3 janvier 1918. La lettre de sa correspondante a été citée dans : *Sciences sacrée*, Nuits Saint-Geroges, n° 5-6, mai 2004, p. 6 n. 20.

Il faut insister sur le fait que, comme plus tard avec Charbonneau-Lassay et le P. Anizan, Guénon ne dissimula pas ses vues. Elles étaient d'ailleurs clairement exposées dans l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*. L'idée de Tradition primordiale, soulignée par Sylvain Lévi dans son rapport, avait déjà valu à Guénon de voir refuser sa thèse par le doyen Brunot. L'affirmation de cette idée ainsi que la distinction entre ésotérisme et exotérisme ne furent pas non plus acceptées, pour d'autres raisons, par Maritain. Dans la perspective "traditionnelle", la doctrine néo-thomiste était une spécification de la métaphysique universelle et présentait, à ce titre, deux limitations essentielles : elle ne dépassait pas l'ontologie et ses exposés étaient encore marqués par l'esprit proprement "religieux".[14] Plus encore, la tradition chrétienne n'était pas la seule expression authentique de la Tradition. En outre, la *religion* chrétienne n'était encore que la partie extérieure de cette tradition dont l'ésotérisme chrétien constituait le cœur. Or, si l'on avait bien des traces de l'existence de celui-ci, ses différentes formes semblaient être quasiment éteintes.

Les lettres échangées entre Guénon et Maritain au cours de l'année 1921, témoignent de la collaboration pleine d'incompréhension des deux penseurs. Ainsi, dès septembre 1921, Guénon contestait l'opposition que Maritain faisait entre ses idées et la « foi catholique » :

> « [...] je ne suis pas du tout de votre avis là-dessus ; c'est précisément parce que le point de vue auquel je me place est entièrement différent du point de vue religieux qu'il ne peut y avoir là aucune incompatibilité, pas plus qu'il ne pourrait y en avoir, par exemple, entre les mathématiques et la psychologie. D'ailleurs, il y a des catholiques qui ne sont pas de votre avis à cet égard ».[15]

Maritain semble surtout avoir eu en vue l'intérêt stratégique de publier la critique guénonienne du néo-spiritualisme.

Cet intérêt contrasté pour l'œuvre de Guénon se retrouve dans la réception de ses ouvrages par les milieux néo-scolastiques. Le fait que sa collaboration à la *Revue de philosophie* se soit bornée à cette série d'articles présentant sa critique du théosophisme à l'exclusion des études philosophiques qu'il avait proposées est significatif. La revue faillit d'ailleurs publier un compte rendu extrêmement négatif de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*. Maritain avait adressé Guénon à Roland Dalbiez (1893-1974), un de ses proches qui était susceptible de donner une note de lecture de ce livre.[16] Or, le P. Eyselé avertit le métaphysicien qu'il avait

[14] Guénon précise le sens dans lequel il entend ces termes dans son *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* (p. 73-86).

[15] Lettre de Guénon à Jacques Maritain, 24 septembre 1921.

[16] Disciple du P. Bernadot, Dalbiez étudia la philosophie thomiste à la Sorbonne avec Gilson et à l'Institut Catholique avec Maritain. Devenu un habitué des rendez-vous de Meudon, il s'opposa à la collaboration avec le mouvement de Charles Maurras. Il fit une thèse sur Freud et la psychanalyse.

dû retirer cette recension en raison de sa virulence.[17] La correspondance entre Maritain et Charles Journet[18] exprime bien cet accord négatif.[19]

Journet s'étonnait en décembre 1921 de voir paraître dans la collection de Maritain un ouvrage de l'auteur d'*Introduction aux études hindoues* (*sic*). Il s'en était probablement déjà entretenu avec le P. Bernard Allo.[20] Auteur d'un compte rendu dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, ce dernier considérait Guénon comme beaucoup plus dangereux que Madame Blavatsky.[21] Journet ajoutait toutefois que *Le Théosophisme* lui plaisait beaucoup.[22] Maritain lui expliquait qu'il avait pris cet ouvrage « non à cause de Guénon, mais à cause de la valeur de son livre et du sérieux de sa documentation (qu'il n'aurait jamais fallu espérer d'un auteur orthodoxe qui n'aurait pas fréquenté les milieux occultistes) ».[23] *Le Théosophisme* qui ruinait « entièrement les prétentions des théosophes », devait faire « beaucoup de bien ».[24] D'ailleurs, Maritain avait pris garde à ce qu'« absolument rien des idées personnelles de Guénon » ne filtrât.[25] « En le prenant dans [s]a bibliothèque, [il avait] obtenu qu'il en supprimât certaines allusions dangereuses à ses propres idées ».[26] À propos de la philosophie même de Guénon, aucune équivoque n'était possible car Maritain considérait l'avoir clairement condamnée dans *La Revue universelle*. Probablement faisait-il ici référence au compte rendu de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* que son élève Noële Maurice-Denis avait publié dans la revue. Maritain s'était contenté d'y ajouter anonymement une conclusion définitive sur le caractère hérétique de la doctrine exposée.[27] Selon Guénon, ce jugement, signé par une de ses plus proches amies, fit un tort immense à son œuvre.

L'hostilité de ces milieux n'était pas le seul fait de Maritain mais s'étendait également à des figures de l'Action Française. Il semble qu'Henri Massis ait été plus fermé encore à ses thèses. Celui-ci était le rédacteur en chef de *La Revue universelle* où avait paru le compte rendu de Noële Maurice-Denis. La revue, qui tirait alors à environ 5000 exemplaires, accueillait les brillantes rubriques littéraires

17 C'est finalement le P. Peillaube qui s'en chargea (PEILLAUBE, Compte rendu de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 1921, p. 683-691).
18 Un de ses disciples a consacré en 1962 une étude à Guénon : MÉROZ, *René Guénon ou la Sagesse initiatique*, 1962.
19 JOURNET, MARITAIN, *Correspondance*, vol. I, p. 48, 50, 80, 81, 83.
20 Sur le P. Allo consulter : ROUSSE-LACORDAIRE, J. (o. p.), « *Ex Oriente Mors*, les PP. Allo, OP, et Roure, SJ, face à l'œuvre de René Guénon », COLLECTIF, « René Guénon, lectures et enjeux », 2002, p. 48-85.
21 ALLO, Compte rendu de l'*Introduction à l'étude des doctrines hindoues*, 1921, p. 461-465.
22 JOURNET, MARITAIN, *Correspondance*, vol. I, p. 48 (le 19 décembre 1921).
23 JOURNET, MARITAIN, *Correspondance*, vol. I, p. 50 (Noël 1921).
24 JOURNET, MARITAIN, *Correspondance*, vol. I, p. 50 (Noël 1921).
25 JOURNET, MARITAIN, *Correspondance*, vol. I, p. 50 (Noël 1921).
26 JOURNET, MARITAIN, *Correspondance*, vol. I, p. 83 (août 1922).
27 MAURICE-DENIS, « Les doctrines hindoues », 1921, p. 237-246.

de Léon Daudet ou de son cadet André Rousseaux. Elle avait été fondée en 1920, sous le patronage de Jacques Bainville (figure majeure de l'Action Française avec laquelle Guénon entretint des relations amicales[28]), dans le sillage du « Manifeste du parti de l'Intelligence ». Ce texte publié par Massis dans *Le Figaro* avait pour objet de répondre à « La Déclaration d'indépendance de l'esprit » de Romain Rolland (*L'Humanité*, 26 juin 1919) et de contrer "Clarté", le mouvement pro-bolchevique d'Henri Barbusse. Massis y insistait sur la nécessaire défense intellectuelle et spirituelle de l'Occident chrétien contre la barbarie des puissances de dissolution, d'ignorance et d'argent, contre les doctrines démocratiques et le désordre libéral.

Guénon, informé de sa fondation dès 1919, avait d'ailleurs proposé sa collaboration.[29] Il existait en effet alors une certaine alliance entre néo-thomistes et Action Française, comme en témoignait la tenue par Jacques Maritain de la chronique de philosophie. Ce dernier suggéra à Guénon d'écrire pour la revue un article au sujet du théosophisme qui paraîtrait avant son livre. Le métaphysicien se heurta toutefois à des manœuvres dilatoires d'Henri Massis qui souhaitait que les considérations doctrinales fussent remplacées par des détails historiques. Guénon ne comprit pas qu'une revue de l'Action Française refusât de publier cet article alors qu'il portait sur le même sujet et avait été écrit dans le même esprit qu'un livre publié par sa librairie. « Malgré tout ce qu'on m'avait dit déjà de divers côtés, ajoutait-il, je n'aurais jamais cru que l'esprit de cette revue [put] être aussi étroit ».[30]

Le soutien à la critique guénonienne du néo-spiritualisme

Le commun intérêt pour la critique du néo-spiritualisme prolongea pourtant quelque temps cette alliance. Autant la réception de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* fut mitigée dans ces milieux, autant l'importance du *Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion* et de *L'Erreur spirite* fut soulignée. Maritain avait soutenu Guénon dans la mesure où il voyait l'intérêt que représentait cette critique documentée du néo-spiritualisme.

Guénon pouvait ainsi, à l'époque même de ces malentendus, dire sa reconnaissance à Maritain pour l'aide qu'il lui avait apportée dans l'édition du *Théosophisme*. Il avait même accepté, fait notable, de faire quelques concessions. C'est ainsi qu'il n'avait pas insisté sur la distinction entre réincarnation et métempsycose :

> « [...] d'abord parce que cela aurait exigé trop de développements, et ensuite parce que vous m'aviez demandé vous même de ne pas dire tout ce que je pense sur

[28] Selon les témoignages de Pierre Pascal et de Paul Chacornac.
[29] Lettre de Guénon à Noële Maurice Denis, le 16 décembre 1919.
[30] Lettre de Guénon à Jacques Maritain, le 3 octobre 1921.

certains sujets, de sorte que j'ai pris soin d'éviter tout ce qui aurait pu donner lieu à des objections ».[31]

De son côté, Maritain n'émit d'abord pas de critique publique directe envers Guénon.[32] La seule mention qu'il fit alors de son œuvre fut positive. Un an après avoir anonymement conclu le compte rendu de Noële Maurice-Denis, à l'occasion d'une critique de *Le Grand secret* de Maeterlink, il renvoyait aux articles de Guénon consacrés à la Société Théosophique et au « livre important » qu'il était en passe de publier.[33]

Aux yeux du public non averti ou de celui sympathisant de la Société de Madame Blavatsky, Guénon passa souvent pour un critique catholique romain. Ainsi, le compte rendu du *Théosophisme* apparaissait-il dans *La Libre parole*, dans la rubrique : « La Vie et la pensée catholique ». Au *Mercure de France*, Paul Olivier, tout en reconnaissant la force du réquisitoire, condamnait « un abattage en règle » qui « selon la bonne formule catholique » n'omettait rien en oubliant tout. Gabriel Monod-Herzen alla même, quelques années plus tard, jusqu'à taxer Guénon d'agent du Vatican.[34] L'auteur du *Théosophisme* soulignait d'ailleurs ce fait paradoxal à Maritain :

« [...] tandis que les anticatholiques me traitent de catholique (ce qui m'est fort égal), certains catholiques ne sont pas loin de me traiter d'anticatholique ; avouez que c'est plutôt bizarre ».[35]

Affirmant clairement sa perspective, il ajoutait :

« À vrai dire, je ne croyais pas qu'on pourrait essayer de me mêler à des querelles occidentales, auxquelles je préférerais beaucoup demeurer étranger ».

Un certain nombre de comptes rendus témoignent de cette réception très positive du *Théosophisme* et de *L'Erreur spirite*. On peut évoquer notamment une recension parue en 1922 dans *Les Lettres*. Cette revue catholique consacrée à la littérature avait été créée en 1913. En août 1921 dans ses colonnes, Noële Maurice-Denis avait tenté d'adoucir le sévère jugement que lui avait fait endosser Maritain. Ce dernier, comme Stanislas Fumet, y collaborait également. S'y publiaient, à côté d'articles de fond, des romans, des poèmes, des chroniques. En 1922,

[31] Lettre de Guénon à Jacques Maritain, le 24 septembre 1921.

[32] A notre connaissance, la seule critique publique fut formulée par Maritain dans l'échange avec Guénon au cours de l'entretien autour du livre d'Ossendowski.

[33] MARITAIN, Jacques, *Œuvres complètes*, vol. II, Fribourg (Éditions Universitaires de Fribourg), Paris (Éditions Saint-Paul), 1987, p. 1184. « [...] M. Maeterlink est trop intelligent pour faire ouvertement crédit aux "théosophes" (dont M. René Guénon, en plusieurs articles de la *Revue de Philosophie* que je signale en passant, et auxquels fera suite un livre important, nous dévoile l'histoire remplie de fraude et de mensonges) ».

[34] Guénon répondait à cette accusation récurrente dans la première réédition du *Théosophisme* (GUÉNON, *Le Théosophisme*, p. 376).

[35] Lettre de Guénon à Jacques Maritain, le 24 septembre 1921.

Henriette Charasson (1884-1972), poète d'inspiration catholique, y prenait position contre Gide et Mauriac (elle dénonçait l'influence du premier sur le second) en faveur de Massis. Avec son époux René Johannet, un compagnon de Péguy, elle rendit compte favorablement du *Théosophisme*.[36]

Des critiques appartenant à ces milieux évoquèrent encore les deux ouvrages polémiques. André Thérive (1891-1967) était alors un jeune agrégé de lettres, critique littéraire, qui publia en 1920 *L'Expatrié*, son premier roman. Il connut Guénon dont il lut tous les écrits.[37] Le métaphysicien n'appréciait guère son ton désagréable dans la conversation, son esprit "pointu" en vertu duquel ses compliments semblaient toujours proches de l'ironie.[38] Peut-être le rencontra-t-il suite à cette première mention qu'il fit du *Théosophisme* dans *La Revue hebdomadaire*.[39] Organe de la bourgeoisie conservatrice, elle était ancrée depuis sa naissance en 1892, dans la tradition de droite catholique et se montrait favorable à l'Action Française, publiant notamment Jacques Bainville. Elle était spécialisée dans la littérature d'inspiration catholique dont elle publiait en exclusivité les dernières productions. Thérive y commentait le « livre remarquable de M. René Guénon [...] qui sembl[ait] ne pouvoir manquer désormais dans aucune bibliothèque ».

Ce « terrible réquisitoire » n'était toutefois pas « inspiré par l'intérêt de la défense catholique ». Il revenait ainsi sur l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*. Guénon était en fait un Oriental qui faisait dans son livre profession de gnose.[40] L'année suivante, dans *La Revue universelle*, il évoquait *L'Erreur spirite* en des termes élogieux. Selon Thérive, Guénon était « en ce siècle infortuné, le métaphysicien le plus pur, le plus abstrait des contingences qu'on puisse imaginer, et en même temps, le dialecticien le plus rigoureux ». Il soulignait surtout l'originalité de sa critique du spiritisme. Guénon, au lieu de nier les faits rapportés par les spirites, montrait les non-sens et les contradictions que contenaient leurs théories. Gonzague Truc écrivait à la même époque que, de ce fait, Guénon avait renouvelé la question spirite. « On ne saurait attacher trop d'importance à son œuvre qui, après avoir dénoncé une fausse religion, dénonce une pseudo-philosophie », concluait Thérive.[41]

[36] JOHANNET, CHARASSON, Compte rendu du *Théosophisme*, avril 1922, p. 738.
[37] THÉRIVE, André, « Pensée chinoise », *Écrits de Paris*, novembre 1962, p. 120-121
[38] Lettres de Guénon au Dr Favre, le 5 mai 1937 et le 28 février 1938
[39] THÉRIVE, « La vague théosophique », 1922, p. 37-52.
[40] THÉRIVE, « La vague théosophique », 1922, p. 44.
[41] THÉRIVE, « Spiritisme et scientisme », 1923, p. 708.

C – La diversité des milieux néo-thomistes

Ainsi, la réception de l'œuvre de Guénon par ces milieux qui réunissaient tenants du néo-thomisme et de l'Action Française, fut d'abord contrastée. Outre cette différence de réception entre le premier livre et les deux qui suivirent, des nuances nouvelles allaient apparaître lors de la parution d'*Orient et Occident* en 1924. Plus encore, et dès ces années 1921-1923, d'autres personnalités importantes de ces milieux ne montrèrent pas les mêmes réserves. Maritain, comme l'a montré Philippe Chenaux, ne fut que l'une des trois grandes figures du renouveau thomiste. Il faut lui adjoindre Gonzague Truc et Étienne Gilson.[42] Guénon et Gilson se sont très probablement rencontrés. Si nous ne connaissons pas le jugement de ce dernier à propos de Guénon, le métaphysicien le considérait pour sa part comme beaucoup plus ouvert que Massis.[43] Dans la querelle de l'apport possible de l'Orient à l'Occident, Gilson devait adopter une attitude plus sereine que ce dernier. En 1927, son élève Henry Corbin la citait en exemple après avoir rendu hommage à Guénon. Cette même année, le métaphysicien lui-même fit d'ailleurs référence avec un intérêt manifeste à l'étude de Gilson consacrée à la « Mystique de la Grâce dans la *Queste del Saint Graal* ». Toutefois, Guénon approuva les critiques adressées par le P. Sertillanges à l'auteur de *L'Esprit de la philosophie médiévale*.[44] Selon l'éminent thomiste, Gilson diminuait outre mesure la part de l'antiquité et accusait injustement Aristote de polythéisme ; Guénon souligna les « vues remarquablement justes [du P. Sertillanges] concernant la différence [...] entre l'éternité du monde au sens aristotélicien et l'éternité attribuable à Dieu ».[45] Plus important pour notre étude est la figure de Gonzague Truc.

Gonzague Truc (1877-1972) naquit à Flayosc dans le Var, neuf ans, jour pour jour, avant Guénon. Il étudia à l'École Normale puis à la Faculté de Lettres de Paris. Il obtint également le diplôme de l'E.P.H.E.. Après avoir été instituteur, il fut nommé au lycée Janson de Sailly où il enseigna de 1926 à 1931. La parution en 1919 de son *Retour à la scolastique* lui valut une certaine notoriété. Selon un admirateur de Maritain, il fut considéré au cours des années 1920 comme l'un « des plus brillants représentants laïcs de la renaissance thomiste et du retour à la scolastique ».[46] Truc se singularisait alors par son incroyance et même son « agnosticisme » avoué.[47] Il considérait pourtant que la *philosophia perennis* proposée

[42] CHENAUX, « La seconde vague thomiste », p. 139-167.
[43] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 7 mars 1931.
[44] GUÉNON, *Le Voile d'Isis*, 1932, p. 414.
[45] JAMES, *Ésotérisme et christianisme*, 1981, p. 181.
[46] HÉRITIER, Jean, « Jacques Maritain et les visages de la Réforme », *Cahiers d'Occident*, n° 7, 1927, p. 157.
[47] Chenaux parle même d'hostilité à l'égard du christianisme (CHENAUX, « La seconde vague thomiste », p. 159).

par saint Thomas avait une valeur perpétuelle de doctrine et de méthode qui faisait d'elle un remède efficace contre le désordre intellectuel du temps. Jules Sageret, s'interrogeant à propos de sa critique de Claudel, devait d'ailleurs souligner l'ambiguïté de son agnosticisme.[48] Le grand écrivain était en effet, selon Truc, meilleur lorsqu'il faisait intervenir la doctrine catholique dans son œuvre. Dans le cas contraire, son dessein restait indécis à l'excès et sa fantaisie, « abandonnée à elle-même », tombait dans le bizarre. Ainsi, au vu de ses jugements, Truc était, selon Sageret, « virtuellement catholique ». « Il se peut, écrivait de son côté Truc, que la Vérité chrétienne ne soit pas cette vérité absolue et inaccessible dont elle figure par chance la moins lointaine approximation ».[49]

Gonzague Truc n'était pas seulement connu comme une des figures laïques les plus marquantes du renouveau thomiste, mais aussi comme un des grands critiques français ; en cette qualité, il eut un rôle déterminant pour faire connaître Guénon. De par sa propre orientation, il permit également que les périodiques proches de l'Action Française et des milieux néo-thomistes rendent compte positivement des ouvrages de Guénon. Selon son témoignage, il rencontra ce dernier alors qu'il venait de publier l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*.[50] Il est très possible que Guénon lui ait alors écrit pour le remercier de son compte rendu et apporter quelques précisions au sujet de son œuvre.[51] Les deux hommes ont également pu se rencontrer dans les milieux néo-thomistes. « Des rapports d'auteur à critique, ainsi que des vues concordantes sur l'état ou la nature du monde présent », les lièrent d'abord.[52] L'évolution de leurs échanges intellectuels se ressent dans l'inflexion des comptes rendus de Gonzague Truc. Ce dernier fut séduit par sa « parfaite intégrité d'esprit et l'absence de toute compromission ».

Truc rendit compte de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* dans *L'Opinion*. Cet hebdomadaire politique indépendant, fondé en 1908, tirait à environ 5000 exemplaires.[53] Y avaient collaboré ou devaient y collaborer des écrivains de bords aussi différents que Paul Deschanel, Paul Doumer, Henri Massis, Ernest Psichari, Léon Blum. André Thérive y donnait alors des critiques littéraires. Même si Truc, futur éditeur de *La Crise du monde moderne*, y trouvait d'abord excessive la critique du monde moderne exprimée dans l'*Introduction*

[48] SAGERET, Jules, « Gonzague Truc, *Paul Claudel* », *Vient-de-paraître*, septembre 1925, n° 165, p. 513-4.
[49] SAGERET, Jules, « Gonzague Truc, *Paul Claudel* », *Vient de paraître*, septembre 1925, n° 165, p. 513-4.
[50] L'affirmation de James selon laquelle Truc, en 1919, aurait mis Guénon en contact avec *La Revue philosophique* semble contredire le témoignage de Gonzague Truc (TRUC, « Souvenirs et perspectives sur René Guénon », 1951).
[51] Il réagit ainsi au compte rendu de Jean Caves ce qui lui permit de faire sa connaissance (lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 14 septembre 1946) ; leur unique rencontre laissa à Guénon un souvenir assez vague.
[52] TRUC, « Souvenirs et perspectives sur René Guénon », 1951, p. 334
[53] En 1917, le tirage est précisément de 4900 exemplaires. Le rédacteur en chef est Jean de Pierrefeu.

générale à l'étude des doctrines hindoues, il ne partageait pas l'opinion de Thérive. Ce dernier refusait, en effet, son anti-occidentalisme et prétendait que cet ouvrage, loin d'*introduire* le lecteur occidental à l'esprit oriental, tendait plutôt à lui « fermer la porte au nez ».[54]

Truc, au contraire, avait grandement apprécié ce « livre modeste et sobre, définitif sur la matière, ingénieux et riche, qui [révélait] par un coup de maître un esprit dont on [pouvait] beaucoup espérer ». Guénon avait notamment renouvelé et approfondi le débat, déjà nourri, sur la valeur de la méthode historique, les excès de l'érudition de la raison.[55] Truc concluait d'ailleurs les recensions qu'il allait donner des deux ouvrages de combat contre le néo-spiritualisme sur une « constatation bien amusante » : « L'impitoyable contempteur de la méthode dite "historique" » l'avait appliquée avec « une entière maîtrise » et avait épuisé le sujet quant à la documentation. Cela prouvait « qu'en certaines matières il [fallait] savoir retenir "la lettre" et se débarrasser de l'esprit ». Cette remarque qu'il réitéra fut d'ailleurs peut-être à l'origine d'une précision de l'auteur d'*Orient et Occident* :

> « Assurément, si l'érudition consentait à se tenir au rang d'auxiliaire qui doit lui revenir normalement, nous n'y trouverions plus rien à redire, puisqu'elle cesserait par là même d'être dangereuse, et qu'elle pourrait d'ailleurs avoir quelque utilité ; dans ces limites, nous reconnaîtrions donc très volontiers sa valeur relative. Il y a des cas où la "méthode historique" est légitime [...] nous pensons avoir montré [dans *Le Théosophisme*] [...] que nous sommes capable, lorsqu'il le faut, d'appliquer cette méthode tout aussi bien qu'un autre, et cela devrait suffire à prouver que nous n'avons point de parti pris ».[56]

Plus fondamentalement, Truc s'accordait sur la critique de ce qu'il appelait le "phénoménisme" de la pensée occidentale :

> « M. Guénon professe pour la pensée occidentale un mépris exclusif et souriant. Il nous propose avec une ironie voilée, pleine de saveur pour qui sait l'entendre, des remèdes terribles ! Il suffirait à son volume d'être signé d'un nom illustre et vénérable pour prendre place parmi les meilleurs livres de ce temps ».[57]

En 1925, il devait encore parler à propos de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* de « maître livre » qui devait « se placer à la base des méditations de toute tête soucieuse de se bien former ».

[54] THERIVE, « La vague théosophique », 1922, p. 44.
[55] Il y revenait dans son article de 1925
[56] GUENON, *Orient et Occident*, p. 13. Il convenait que « l'histoire des idées permett[ait] parfois de faire des constatations assez surprenantes, et de réduire certaines imaginations à leur juste valeur [...] » (p. 24). Dans *Le Théosophisme*, il soulignait même l'intérêt qu'il y aurait « de chercher les traces de l'influence du théosophisme dans la littérature actuelle sous ses diverses formes, y compris le roman [...] » (GUENON, *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion*, p. 367).
[57] TRUC, « La Philosophie hindoue », 1921, p. 430-1.

La recension du *Théosophisme* qu'il donna en 1922 au même hebdomadaire n'était pas moins élogieuse.[58] Il admirait que l'auteur soit « parvenu à rendre passionnante une matière, de soi puérile et indigente » pour dénoncer « un mouvement qui ne vise rien de moins qu'à substituer aux cultes présents et passés une religion universelle et définitive ». Guénon y avait montré qu'il « repos[ait] sur des principes que les systèmes dont il se réclam[ait] [avaient] toujours désavoués ». Ainsi, en était-il de l'idée d'évolution. Même si Truc reconnaissait qu'il fallait retenir de cette « attaque froide, serrée, sérieuse et, semble-t-il, véridique, l'avis et les clartés qu'elle [donnait] sur un danger des plus laids », il désignait cependant Guénon comme un auteur impitoyable et se demandait si un groupe avec un telle indigence spirituelle pouvait être aussi dangereux qu'il le disait.

L'année suivante, il rendit compte de *L'Erreur spirite* pour *La Revue hebdomadaire*.[59] Si Guénon avait dénoncé dans le livre précédent des doctrines issues de la pensée anglo-saxonne et américaine, il s'en prenait maintenant à des idées qui avaient, selon lui, émergé dans les premières doctrines du socialisme français comme celle de Blanqui. Guénon montrait à nouveau comment les néo-spiritualistes déformaient d'antiques traditions par le prisme de leur mentalité moderne et progressiste et comment ils avaient ensuite prétention à substituer leurs “religions” aux formes traditionnelles. Montrant qu'il était un lecteur attentif et intéressé, Truc remarquait que *L'Erreur spirite* avait permis à l'auteur « de donner encore un exposé positif du système qu'il défend[ait] ». « L'intérêt principal de ce nouvel ouvrage » était de « laisser entrevoir la pensée constructive sous la polémique » et d'entrer ainsi « plus avant dans une matière où il sembl[ait] maître, et qui [était], pour la pensée, d'un intérêt capital ». Cet intérêt d'une des grandes figures du néo-thomisme ne s'arrêtait donc pas à des considérations stratégiques ; il ne fit par la suite que croître.

[58] TRUC, « Le Théosophisme », 1922, p. 127-128
[59] TRUC, « L'Erreur spirite », 1923, p. 535-540

II – L'entrée de Guénon sur la scène intellectuelle

A – Une reconnaissance intellectuelle rapide

Les sollicitations de Payot et de la *Revue bleue*

La collaboration avec les milieux néo-thomistes permit ainsi à Guénon de faire paraître ses trois premiers ouvrages chez deux éditeurs qui avaient alors un certain rayonnement (il était précisé dans la deuxième édition du *Théosophisme* que chaque tirage comprenait 2200 exemplaires). Si l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* avait reçu un accueil plutôt défavorable de la part des proches de Maritain et de Massis, elle allait valoir à Guénon une reconnaissance rapide sur la scène intellectuelle et lui permettre de trouver d'autres supports éditoriaux. Ainsi, dès septembre 1921, c'est-à-dire quelques mois après la publication d'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Payot, mis au courant du projet du *Théosophisme*, faisait à Guénon une proposition laissant penser « que l'ouvrage [devait] réussir ».[60] De son côté, la *Revue bleue* lui commanda dès 1922 une présentation des doctrines hindoues, laquelle ne parut qu'au début 1924.[61]

Sa première collaboration à une revue généraliste commençait dans un cadre de renom.[62] La *Revue politique et littéraire* (dite *Revue bleue*), fondée au XIXe siècle et réformée après la défaite de 1870, se donnait pour mission en 1920 de fournir « un organe de pensée supérieur » pour aider à la traversée de la « crise universelle » dans un but « purement national ». Elle avait alors un public cultivé composé de fonctionnaires et de professeurs. Si elle avait ouvert ses colonnes à des collaborateurs étrangers et à des œuvres d'imagination, elle cherchait des talents confirmés et ne faisait guère œuvre novatrice. Anatole France, dont "le cadavre" allait faire les frais d'une provocation surréaliste, y déployait notamment ses talents de critique. L'image de la *Revue bleue* était celle d'une publication d'orientation universitaire solidement établie dans des positions académiques et jouissant d'une légitimité républicaine. Toutefois, à la différence de la *Revue rose* (*La Revue scientifique*), son pendant en matière de haute culture scientifique qui jouissait du monopole en son domaine, elle laissa progressivement la vedette à la *Revue des deux mondes*.[63] Elle n'en restait pas moins la revue non spécialisée qui jouait le plus grand rôle pour informer le public de l'actualité philosophique (Bergson, notamment, en fut proche). On peut imaginer que la compétence de Guénon en matière de doctrines hindoues permettait de faire passer une

60 Lettre de Guénon à Jacques Maritain, le 10 septembre 1921.
61 Lettre de Guénon à Guido De Giorgio, le 12 octobre 1924.
62 GUÉNON, « Les doctrines hindoues », 1924, p. 194-199.
63 RASMUSSEN, A., « *Revue bleue* », JULLIARD, WINOCK (Dir.), *Dictionnaire des intellectuels français*, p. 968-9.

perspective historique très différente de celle en vigueur dans l'élite républicaine. Si, comme le nota Léon Daudet dans son célèbre éditorial, *Orient et Occident* aggrava le cas de son auteur, Guénon n'en publia pas moins à nouveau dans la *Revue bleue*.[64]

Une légitimité intellectuelle en matière de connaissance de l'Orient et de vision anthropologique

Car, fait oublié, si le doyen Brunot refusa de valider l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* comme thèse, cet ouvrage procura à son auteur une vraie reconnaissance intellectuelle. Selon des introducteurs des spiritualités orientales en Occident comme Jacques Masui et Jean Herbert, l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* et *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* (*infra*), ouvrirent une nouvelle ère dans la compréhension des doctrines hindoues. René Guénon offrit « avec une rigueur jamais égalée » « les premiers linéaments des principes de base de la tradition hindoue ».[65]

Comme le notait André Thérive dans *La Revue hebdomadaire*, Guénon était perçu comme « un orientaliste, non pas officiel, mais des mieux avertis ».[66] Les tables des « Appels de l'Orient » (*infra*) le mentionnaient d'ailleurs aux côtés de Sylvain Lévi et de Jacques Bacot parmi « les orientalistes ». Plusieurs témoignages méconnus et très frappants confirment cette reconnaissance. Dès 1922, André Lalande, dans *The Philosophical review*, citait l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* comme élément de la production philosophique française pour l'année 1921.[67] En 1925, Maurice Betz (1898-1946) voyait en René Guénon – associé à Sylvain Lévi – « un juge autorisé » en matière de connaissance de l'Orient.[68] Paul Claudel, abordant à la demande de Frédéric Lefèvre la question de la connaissance de l'Orient, soulignait que « sur des plans différents, l'effort admirable d'un Sylvain Lévi, celui d'un René Grousset, d'un René Guénon, [étaient] en train d'aider à [un] redressement nécessaire ».[69] Il y trouvait « une sympathie, une impartialité, une fermeté de jugement qui manquaient à bien des ouvrages de leurs prédécesseurs ».[70]

Plus frappante encore était la déclaration d'un historien de l'Asie de renom dans son *Histoire de la philosophie orientale* (1923), publiée comme *Le Théosophisme* à la

[64] GUÉNON, « Les origines du mormonisme », 1926
[65] MASUI, Jacques, « L'Inde dans notre destin », MASUI (Dir.), *Approches de l'Inde*, p. 9. Voir aussi HERBERT, « René Guenon indianiste », BERVAL (Dir.), *René Guénon : sa vie, son œuvre*, 1953, p. 1195-1198.
[66] THÉRIVE, « La vague théosophique », 1922.
[67] LALANDE, « Philosophy in France, 1921 », 1922
[68] BETZ, Maurice, « Remarques sur Keyserling », COLLECTIF, « Les Appels de l'Orient », p. 138.
[69] CLAUDEL, Paul, « Une heure avec M. Paul Claudel », *Les Nouvelles littéraires*, 18 avril 1925, p. 2.
[70] CLAUDEL, Paul, « Une heure avec M. Paul Claudel », *Les Nouvelles littéraires*, 18 avril 1925, p. 2.

Nouvelle Librairie Nationale. René Grousset avait eu pour projet de donner un manuel de philosophie orientale. « Les diverses parties du sujet abordé ici, notait-il, ont cependant donné lieu à de remarquables études d'ensemble ». Et il évoquait comme « ouvrages désormais *classiques* » [nous soulignons] ayant « singulièrement facilité la connaissance de la pensée hindoue [...] » ceux de Deussen, de Garbe, d'Oltramare et de Guénon.[71] Mais l'auteur ne s'arrêtait pas là. Il citait également à de nombreuses reprises (c'était l'une des références les plus récurrentes de l'ouvrage) l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*. Il y présentait ainsi les *darsana* d'après ce livre qu'il utilisait également pour expliquer la notion de *samsara* ; il se référait encore à une expression « singulièrement heureuse » de son auteur et approuvait longuement ses interprétations.[72]

Ainsi, Guénon a joui d'un important crédit avant que ne soit observé, dans ces milieux, le silence sur son œuvre. Ses attaques à l'égard de l'orientalisme officiel, qui exaspérèrent Henri Michaux (*infra*), n'ont probablement pas favorisé la réception de son œuvre. Son approche "traditionniste" telle qu'elle s'affirma en particulier dans *Le Roi du monde* en 1927, jouerait aussi contre lui. Toutefois, durant toute cette époque, Guénon fréquenta le Musée Guimet dont la revue, par le biais de Claude Dufour ou de Jean Buhot, rendait compte de ses ouvrages. Il avait alors des échanges avec des savants universitaires tels René Grousset (auteur avec lequel il fut toujours « personnellement en bons termes » même s'il ne croyait pas à une compréhension bien profonde de sa part[73]), Jacques Bacot, Joseph Hackin ou Paul Masson-Oursel. Selon Guénon, les orientalistes officiels lui faisaient même des « avances » dont il se méfiait.[74]

L'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* ne marqua pas seulement des orientalistes. Ses considérations au sujet des caractéristiques des cultures "traditionnelles" retinrent l'attention de l'anthropologue et R. P. Marcel Jousse. *Le Style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbo-moteurs* (Beauchesne, 1925) eut à l'époque beaucoup de succès. Jousse avait composé ce livre en rapprochant « simplement des textes de spécialistes »[75] dans lesquels il introduisait entre crochets sa terminologie. Les vues de Guénon étaient présentées comme celles d'un des « savants »[76] dont il invoquait le témoignage. Il reprenait son explication

[71] GROUSSET, *Histoire de la philosophie orientale*, 1923, p. 7

[72] GROUSSET, *Histoire de la philosophie orientale*, 1923, p. 10, 25, 33, 80, 140-1, 142, 145. « Ce qui m'a frappé, pour ma part, écrivait Guénon, c'est que les quelques passages où il me cite ne semblent pas faire corps avec le reste de son ouvrage, à tel point que je me suis demandé s'ils n'avaient pas été rajoutés après coup » (lettre de Guénon à Guido De Giorgio, le 17 août 1924).

[73] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 7 mars 1931.

[74] Lettre de Guénon à Guido De Giorgio, le 12 octobre 1924. Guénon a rencontré ce correspondant par l'intermédiaire de Paul Masson-Oursel.

[75] JOUSSE, *Le Style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbo-moteurs*, 1981, p. 27.

[76] JOUSSE, *Le Style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbo moteurs*, 1981, p. 28.

de l'incompréhension des orientalistes et ethnologues pour les sociétés indigènes. Elle résultait du fait qu'ils les interprétaient à travers le prisme de la mentalité occidentale. Utilisant sa propre terminologie, Jousse notait que la connaissance grammaticale ne suffisait pas pour « en recevoir les attitudes mentales propres exprimées pas ses gestes propositionnels ».[77] L'anthropologue se référait également longuement aux vues de Guénon concernant l'antériorité et la supériorité de la transmission de la tradition orale sur la tradition écrite. Jousse complétait toutefois certaines de ses citations selon sa propre perspective. Ainsi, lorsque celui-ci voyait dans la transformation de l'écriture hiéroglyphique en alphabet phonétique l'expression d'un besoin de simplification, Jousse ajoutait : « et surtout par la prépondérance, sans cesse grandissante, de la gesticulation sémiologique laryngo-buccale sur la gesticulation manuelle ».[78] Plus tard, Guénon se référerait d'ailleurs avec intérêt aux travaux de Jousse consacrés à « certains modes d'expression traditionnels ».[79]

Des intellectuels frappés par la qualité de ce jeune auteur

Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues ne se limitait pas à une explication scientifique des doctrines de l'Inde. Guénon y développait une vision du monde qui allait nourrir les réflexions des écrivains de l'époque. A ce titre, et ce fut plus vrai encore par la suite, il présentait une caractéristique fondamentale de "l'intellectuel" : sa compétence dans l'ordre du savoir lui servait à faire passer un jugement de la société au sein de laquelle il vivait. Toutefois, ces deux aspects avaient dans son œuvre la particularité d'être le revers l'un de l'autre. Le public cultivé reconnut l'importance de son œuvre dès ce premier ouvrage. Le docteur Tony Grangier (1868-1952), médecin de nombre d'intellectuels et d'artistes de l'époque, lui-même fin lettré, notait en 1923 que l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* avait été « un grand succès révolutionnaire dans l'élite de la haute pensée ».[80] Frédéric Lefèvre, le célèbre journaliste des *Nouvelles littéraires*, parlait d'un « livre remarquable ».[81] Léon Daudet évoquait dès avril 1922 « ce magnifique ouvrage » qui affirmait à raison que leurs contemporains souffraient « tous cruellement de l'effondrement de l'esprit métaphysique depuis de trop longues années ».[82] Le peintre Maurice Denis, en dépit des comptes rendus de sa fille,

77 JOUSSE, *Le Style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbo-moteurs*, 1981, p. 150 et 162.
78 JOUSSE, *Le Style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbo-moteurs*, 1981, p. 264.
79 GUÉNON, « Le rite et le symbole », février 1935.
80 Journal inédit du Dr Tony Grangier.
81 LEFÈVRE, « Le salut vient-il de l'Orient ? », 1924, p. 1-2.
82 DAUDET, « Le relativisme et l'avenir de la science », 1922. Guénon avait été prévenu puisqu'il écrivait le 3 janvier 1922 à Noële Maurice-Denis : « Vous savez peut-être que, pour l'Action française, Daudet a l'intention de faire paraître un article dans lequel il parlera de mes deux ouvrages en même temps ».

affirmait que l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* lui paraissait être ce qu'on avait « écrit de plus fort en faveur de la supériorité de l'Orient ».[83]

Il est frappant de noter que cette reconnaissance toucha également de jeunes écrivains inconnus mais prometteurs, tels Jean Grenier, André Malraux, Raymond Queneau ou Henry Corbin. « Ce livre révélait il y a trois ans, écrivait Jean Caves (alias Jean Grenier) en 1924, une connaissance approfondie et personnelle de l'esprit oriental ».[84] Selon André Malraux l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* fut, « à sa date, un livre capital ».[85] Raymond Queneau (1903-1976) suivit de près le développement de l'œuvre de Guénon qui capta son attention dès le départ.

Jeune sorbonnard, il s'intéressait au thomisme malgré son athéisme déclaré. Il avait en effet perdu la foi à la lecture de Léon Bloy. Il faudrait attendre une quinzaine d'années pour que, marqué par la perspective métaphysique de Guénon, il revienne à la pratique religieuse (*infra*). Selon son propre témoignage, il fut attiré vers Dieu par la *logique*, c'est-à-dire la notion de vérité, et non par le désir du salut. Cette position le rapprochait de Gonzague Truc dont il lut *Le Retour à la scolastique* en 1922 et en 1923. Queneau découvrit l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* dès l'année de sa parution. Ce livre l'étonna profondément selon ses propres termes. Cette œuvre qu'il étudia de près lui donna « des idées plus précises » concernant la métaphysique. Elle lui permit de comprendre Leibnitz, philosophe auquel Guénon avait consacré son mémoire de D.E.S. de philosophie, et que Queneau étudiait alors. Queneau fut vraisemblablement marqué en profondeur par la perspective de Guénon. Il lui arrivait alors de rêver de métaphysique hindoue[86] et on retrouve dans l'un de ses plus anciens écrits une figure qui pourrait bien être celle de Guénon. Dans le conte *Destinée*, il évoque en effet « un métaphysicien énigmatique [qui] lui suggère des possibilités ne lui paraissant pas dénombrables ».[87] C'est ainsi qu'il l'intégra dès janvier 1922 dans le

[83] DENIS, Maurice, « Mithouard et l'Occident », COLLECTIF, « Les Appels de l'Orient », p. 348.
[84] CAVES, « La crise de l'esprit européen », 1924.
[85] GROVER, *Six entretiens avec André Malraux*, 1978, p. 75. Après son premier séjour en Indochine, Malraux avait eu le sentiment de l'injustice coloniale. Il y revint pour créer le journal d'opposition *L'Indochine*. Néanmoins, nous n'avons pas trouvé de référence aux livres de Guénon dans celui-ci. Léon Treich y rendit compte des « Appels de l'Orient » (n° 5, le 22 juin 1925) sans même citer le nom du métaphysicien qui, nous allons le voir, occupait une place importante dans ce volume des *Cahiers du mois*.
[86] Queneau a laissé le récit d'un rêve fait à Londres en août 1922 : « Je me suis réveillé alors, étreint par l'angoisse et n'ai pu m'empêcher de pleurer. Après j'ai songé à la métaphysique hindoue, puis je me suis rendormi, et à Léon Bloy » (*sic*) (« Papiers de jeunesse », D 28, Centre international de documentation de recherche et d'édition Raymond Queneau, Bibliothèque universitaire, Limoges).
[87] La similitude avec l'expression guénonienne, « possibilités illimitées de la métaphysique », laisse à penser que celui-ci n'est autre que Guénon (cet extrait a déjà été relevé par Alain Calame et d'autres).

tableau des influences qu'il considérait avoir subies.[88] Durant cette période qui

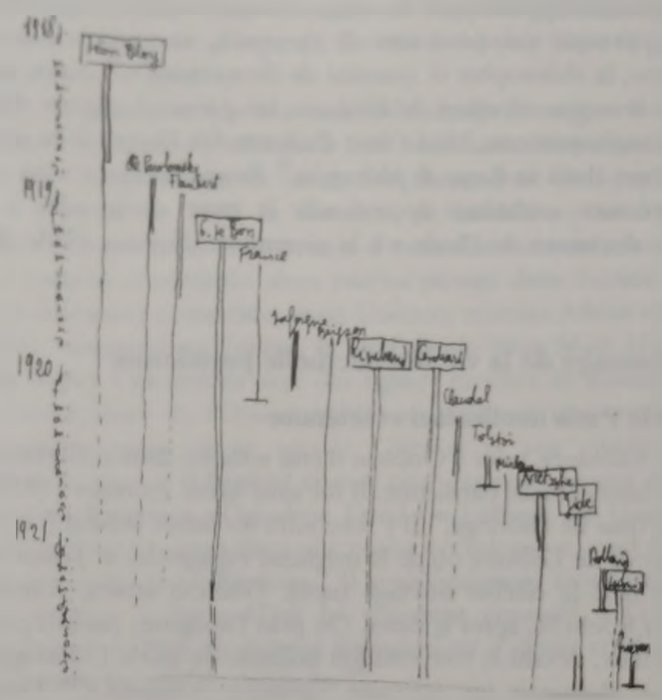


Figure 4 : Tableau des influences subies par Queneau (1922).

s'étend de 1921 à 1924, et au cours de laquelle, bien qu'« athée » et « immoraliste », ses pensées allaient à Leibnitz, saint Thomas d'Aquin[89] et Guénon, Queneau suivit attentivement l'œuvre de ce dernier. Il lut *Le Théosophisme* dès février 1922 et *L'Erreur spirite* dès mars 1923 (c'est-à-dire respectivement trois et deux mois seulement après leur sortie en librairie). Ce dernier ouvrage devait d'ailleurs être un des favoris de Queneau qui, au-delà de l'aspect critique, y avait décelé, comme Truc, l'importance de certains éléments doctrinaux. Queneau eut même le projet de faire la connaissance de René Guénon dont il espérait « tant d'explications et de lumières ! Par exemple la fin de *L'Erreur spirite* au sujet de recherches d'ordre historique […] ».[90]

[88] QUENEAU, *Journaux*, 1996, le 18 janvier 1922.
[89] QUENEAU, *Journaux*, 1996, p. 228-229 (7 septembre 1931).
[90] QUENEAU, *Journaux*, 1996, p. 140 (entre 1926 et mars 1927). Il est alors mobilisé au Maroc.

Un jeune homme comme Corbin reconnut également le mérite de Guénon en la matière ; le futur iranisant lui était tout particulièrement reconnaissant d'avoir présenté « une Inde dépouillée de tout faux romantisme » et « d'avoir définitivement brisé l'équivoque qui, pour tant de cerveaux, associait la pensée hindoue avec l'occultisme, la théosophie et quantité de divagations ».[91] Ainsi, comme pour Queneau, les ouvrages critiques de Guénon lui parurent dignes d'intérêt. Dès 1922, la revue anglo-saxonne *Mind* s'était d'ailleurs fait l'écho de la série d'articles donnés à ce sujet dans la *Revue de philosophie*.[92] René Grousset avait quant à lui, renvoyé les lecteurs souhaitant approfondir la nette distinction à faire entre Théosophie et doctrines de l'Inde « à la récente et décisive étude de M. René Guénon ».[93]

B – Un personnage de la vie intellectuelle parisienne

Guénon dans le Paris intellectuel et littéraire

Cette reconnaissance valut à Guénon d'être sollicité dans différents lieux de la vie littéraire et intellectuelle parisienne. Il fut ainsi invité en mars 1923 au salon de Daniel Halévy, quai de l'horloge.[94] Il y rencontra les frères Baruzi (on imagine des discussions autour de Leibnitz ou de la mystique espagnole) et Julien Benda dont il évoqua plus tard le célèbre ouvrage (*infra*). Guénon arriva, comme le jeune Pierre Drieu La Rochelle, après le dîner. On peut l'imaginer parlant posément, ou peut-être silencieux, devant la conversation brillante du jeune Drieu qui, selon son ami Malraux, y dominait les écrivains « posés », « arrivés ».[95] Drieu regretta d'ailleurs plus tard n'avoir pas su deviner qui se cachait derrière cet homme vieille France à l'allure classique de l'universitaire. Guénon fréquenta les vendredis de François Bonjean (de 1924 à 1927). On le vit chez Renée de Brimont ou chez Marcel Eugène où il s'entretint une soirée entière avec le peintre Albert Gleizes. Mme Geneviève Jourd'Heuil, musicienne rencontrée autour d'une conférence consacrée au thème « Métaphysique et musique », organisa encore des rencontres

91 TRANG-NI, « Regard vers l'Orient », 1927.

92 S.n., Recension de la *Revue de philosophie* de janvier-février 1921, p. 119.

93 GROUSSET, *Histoire de la philosophie orientale*, 1923, p. 10.

94 Page de son journal inédit communiquée à nous par Olivier Halévy en octobre 2001. Daniel Halévy consigne le 13 mars 1923 qu'il a reçu à dîner les frères Baruzi et Benda. Il précise que Drieu La Rochelle et René Guénon sont arrivés en fin de soirée. Dans un livre récent sur Daniel Halévy, Guénon est cité aux côtés de Delteil, Drieu, Mauriac, le colonel de Gaulle, Malraux…, comme ayant participé à ce salon. (LAURENT, Sébastien, *Daniel Halévy*, Paris, Grasset, 2001, p. 315-320)

95 GROVER, *Six entretiens avec André Malraux*, p. 28. L'amitié de Drieu et Malraux se situe alors dans un contexte dont Guénon n'est pas absent (consulter : DESANTI, Dominique, *Drieu La Rochelle. Du dandysme au nazi*, Paris, Flammarion, 1978, p. 244).

hebdomadaires autour de lui dans les années 1920.[96] Guénon vint aussi, dès 1921, rendre visite à Truc, dont le bureau était situé rue de la Brosse. Il s'entretint avec le jeune Jean Caves (alias Jean Grenier) de l'apport possible de l'Orient.[97] Il fréquentait en Sorbonne le groupe du Dr René Allendy dans le cadre duquel il donna une conférence (*infra*).

Dès 1922, il fut aussi assidu aux mercredis du Dr Grangier. Il faut s'y arrêter dans la mesure où Guénon trouva là une base amicale qui compta dans son itinéraire. Tony Grangier avait eu un contact direct avec l'Inde et l'Indochine. Il avait exercé à partir de 1893 la fonction de médecin pour les Messageries maritimes. Ses voyages lui avaient permis d'avoir des contacts avec des « hindous de qualité », comme Aurobindo alors encore plongé dans l'action politique.[98] Il avait des connaissances communes avec Guénon, comme Albert de Pouvourville (alias Matgioi), rencontré au Tonkin, le Dr Lalande (alias Marc Haven) ou Yvon Leloup (alias Sédir). Ces amitiés avec des figures proches de milieux "occultistes" ayant une connaissance de l'Orient établissent d'ailleurs une certaine continuité entre la première partie de la vie de Guénon et son entrée sur la scène intellectuelle (à ce propos il faudrait encore citer des personnages comme Charles Grolleau, Lucien Faugeron, Théodore Darel ou Ludovic de Gaigneron). Sédir, comme le rappellerait Guénon dans une notice nécrologique, avait eu des contacts directs avec des instructeurs hindous.[99] Il avait également rencontré Vivekananda lors de son passage à Paris. C'est lui qui avait conseillé à Grangier de lire l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* dont il devait rendre compte dans son bulletin intitulé les *Amitiés spirituelles*.[100]

Grangier avait été frappé « par la forme de son style clair et précis, par la haute et rare intelligence de l'auteur, par sa logique et sa passion alternantes, par son érudition et sa grande autorité d'expression ».[101] C'est pourquoi il l'invita à fréquenter ses "Mercredis" qui se tinrent en son cabinet médical de 1922 à 1932. Médecin de beaucoup d'artistes et d'écrivains, il y recevait des « amis de [s]on cœur ou de [s]on intelligence » dans un esprit d'amitié et de haute culture. Guénon s'y rendit presque chaque semaine. Il y voyait François de Pierrefeu (1891-1959) (qui, en dépit de son jeune âge, fréquenta le salon à partir de 1923), Mario

[96] JAMES, *Ésotérisme et christianisme*, 1981, p. 298, n. 166.
[97] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 14 septembre 1946.
[98] HERMITTE, Maurice, *Notes concernant le groupe Winter*, 1955, 19 f.
[99] GUÉNON, « Sédir et les doctrines hindoues », avril 1926.
[100] SÉDIR, Compte rendu de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 1924, p. 127-8. Il devait par la suite rendre compte dans son bulletin d'*Orient et Occident* (1925), *L'Ésotérisme de Dante* (1925), *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* (1926).
[101] Journal du Dr Grangier, le 28 mars 1922.

Meunier (1880-1960), le physiologiste René Quinton ; les sculpteurs Paul Dardé[102] et Poncin, et le peintre Alfred Lombard (présenté par son ami Joachim Gasquet[103] au docteur Grangier à qui il dédia son premier recueil sur la peinture) ; l'abbé Léonce Petit (1875-1935) (aumônier des artistes chrétiens, il avait joué un rôle dans la conversion de Maritain).[104] Le salon de Grangier fut ainsi pour Guénon un lieu de rencontre de figures qui avaient pour traits communs d'être des hommes hautement cultivés, artistes parfois, souvent chrétiens assez libres d'esprit, et originaires pour une grande part de Provence (comme les leaders de l'Action Française).

Guénon y retrouva notamment son ami Mario Meunier à qui il rendit fréquemment visite à partir de 1921.[105] La traduction du *Banquet*, publiée par cet helléniste en 1914, avait été une « espèce de révélation » :

> « Présent[ant] dans une langue à la fois sobre et mélodieuse, accompagné de notes lumineuses, [il avait fait suivre] le chef-d'œuvre de Platon [...] de commentaires de Plotin sur l'amour, ce qui indiquait [sa] volonté d'embrasser la philosophie grecque dans toute sa richesse et sa complexité ».[106]

Ses autres traductions avaient révélé « un helléniste sans pédanterie ni académisme, poète et savant à la fois, vivant dans la joie des littératures antiques ». Il avait encore exploré « des régions moins connues de la pensée antique, spécialement le syncrétisme gréco-romano-oriental des premiers siècles de notre ère ». Après avoir été – aux côtés de Jean de Pierrefeu, Francis de Miomandre, Gabriel Boissy – rédacteur de la revue provençale *Le Feu*, il était venu s'installer à Paris. En 1910, par l'entremise de Valentine de Saint-Point (1875-1953), ce catholique fervent avait remplacé Rilke dans la fonction de secrétaire de Rodin (sa bienfaitrice en avait été le modèle). Toujours grâce à celle-ci, il avait assuré en 1912-1913 le même office auprès d'Isadora Duncan. Installé dans le quartier latin, il vécut la « bohème littéraire » en compagnie de son ami Francis Carco, du peintre Pierre Girieud (1876-1948)[107] (proche de Joachim Gasquet et de Xavier de

---

102 Sur ce personnage consulter : DARDÉ, Paul, *Entretiens* (composés par Bernard Derrieu), Lodève, 1985, Éditions de la Jonque, 106 p.

103 Voir : GASQUET, Marie, « Biographie de Joachim Gasquet », GASQUET, Joachim, *Des chants de l'amour et des hymnes*, Ernest Flammarion, Paris, 1928, p. 19-70. Ce poète, né le 31 mars 1873, ami de Maurras, s'intéressa à la culture indienne et apprit le sanskrit. Il mourut le 6 mai 1921. En 1931, la Librairie de France inaugura la publication de ses œuvres complètes par un volume sur Narcisse qui retint l'attention de Bachelard.

104 Il est possible que ce soit par son intermédiaire que Guénon ait été recruté comme professeur de philosophie au Cours Saint-Louis en 1926.

105 Sur cet auteur on peut consulter : COMBE, Jean, *La Vie et l'œuvre de Mario Meunier*, Saint-Étienne, Éditions Dumas, 1967, 271 p. (il n'y est pas fait mention de Guénon).

106 DERMENGHEM, « Mario Meunier et la pensée méditerranéenne », p. 359.

107 Sur cet auteur un volume relié non édité regroupe à la B.n.F. diverses pièces et textes dactylographiés : S.n., *Pierre Girieud*, 41 p. (cote B.n.F. : Fol-V-7718). Pierre Paul Joseph Girieud naquit à Paris le 17 juin 1876 et mourut le 26 octobre 1948. Après avoir quitté le naturalisme, il s'éprit de primitivisme (Gauguin, Sérusier,

Magallon) et de Georges Rémond qui, trente ans plus tard, rappela à l'ermite de Duqqi ces temps heureux. Ainsi, Guénon fréquenta-t-il des artistes, des écrivains et des poètes de sa génération qui, s'ils sont aujourd'hui oubliés, jouissaient alors d'une certaine notoriété.

Les soirées chez Guénon

Guénon recevait également chez lui. Il résidait alors sur l'île Saint-Louis qui était un lieu fréquenté par tout un monde littéraire et artistique. Jean Cassou se souvenait :

> « L'île entière était alors très [...] montparnassisée et tout un monde d'artistes et de poètes se rencontrait au Rendez-vous des Mariniers, où la patronne, la mère Lecomte, faisait la cuisine sous vos yeux et vous servait, sur les tables de marbre, un fricot de ménage de la plus haute qualité et qui ne coûtait à peu près rien. J'y ai bien souvent dîné avec Max Jacob ou Léon-Paul Fargue. En été, on poussait les tables sur le quai et l'on se régalait dans la douceur de l'air du soir. Car l'île Saint-Louis était une île. Un pays privilégié, libre, heureux, un jardin de délices, les amoureux se promenaient sur les berges, on y divaguait comme en son temps Restif la Bretonne qui gravait sur les parapets les dates de ses amours, et les feuillages y jaunissaient du même or que ceux de Bruges-la-Morte ».[108]

Guénon n'hésitait pas à recevoir dans son modeste logement les lecteurs qui avaient sollicité une entrevue. Le témoignage que le Dr Grangier a laissé de sa première visite, en 1922, permet de restituer la tonalité de ces rencontres :

> « [...] Je me suis rendu ce soir à son rendez-vous. La Seine à l'eau noire miroitait sous les reflets des réverbères aux pieds de la Morgue et du chevet de Notre-Dame. Paris grondait au loin. La rue étroite de Saint-Louis-en-l'Isle était sombre et déserte, silencieuse comme une rue de province ; au numéro 51 le grand porche béant de l'ancien archevêché de Paris donnait sur une vaste cour, ceinturée de hautes et sombres murailles au bas desquelles des portes étroites, à peine éclairées et désignées par de grandes lettres de l'alphabet, donnaient sur des escaliers minuscules. A chaque étage, les logements étaient marqués par des numéros. J'avais retenu : Escalier E ; Logement 7. Je sonne. Une personne invisible dans l'ombre d'une étroite antichambre, me salue et m'introduit dans une petite pièce oblongue qu'occupait une longue table sur laquelle luisait une lampe à pétrole. Un seul homme, René Guénon, auquel je serre la main et qui me présente à sa vieille tante, à sa femme et à sa nièce de dix ou douze ans. René Guénon très grand, maigre, mince, un peu voûté, les épaules étroites, souriant et accueillant ; les cheveux sont châtains,

E. Bernard, M. Denis). Il souhaita restituer aux arts plastiques le rythme en puisant dans les sources égyptienne, archaïque, médiévale, et orientale. En 1936, il voyagea en Égypte pour enseigner la fresque à l'École Supérieure des Beaux-arts du Caire. Il a fait des expositions particulières au Caire et à Alexandrie la même année. Il a aussi décoré le Jas de Puys-Vert près de Lourmarin.

[108] CASSOU, Jean, *Une Vie pour la liberté*, Paris, Robert Laffont, 1981, p. 51.

la face très longue avec prédominance du large front et des pommettes, s'amenuisant beaucoup vers le menton. Le nez mince et long, les lèvres bien dessinées au-dessus desquelles court une légère moustache blonde aux pointes retroussées. Un regard fixe et net, intérieur et extérieur tout à la fois. Des vêtements nets et propres, mais sans aucun souci de la mode. Sur la table il y a des livres et des manuscrits. En face de l'entrée une porte est ouverte sur une seconde pièce aux murs tapissés de livres. Dans une autre porte, un poêle sur lequel chante une bouilloire. Ma première impression, un peu rapide peut-être, est celle d'une existence provinciale, calme, modeste, travailleuse et heureuse de ces trois êtres, unis par une affection sûre, chaude et simple, en parfaite communion ; mais une existence tournant exclusivement autour de René Guénon et de son avenir. Aucun besoin, ni aucune trace de luxe ou d'art. [...] Pour moi je me sens parfaitement heureux, souriant et détendu, de me trouver ce soir, au sein de Paris trépidant et agité, dans le calme de cet asile sympathique, cultivé et modeste, sous la lampe tamisée ».[109]

Les visiteurs étaient frappés par la simplicité de son logement et par « la belle sincérité de sa vie de famille ».[110] Pierre Naville se souvenait :

« Il me reçut dans un très modeste logement de l'île Saint-Louis dont j'admirai le détachement parfait de tout ce qui pouvait sembler un décor ; tout au plus s'agissait-il d'une pièce assez sombre, éclairée au gaz, qui donnait l'idée d'une loge de concierge. Toute signification esthétique d'un pareil lieu était immédiatement hors de saison. Mme Guénon cousait fort tranquillement près d'une table ronde autour de laquelle nous nous assîmes ».[111]

Il était très uni à sa femme qui l'accompagnait parfois dans ses sorties parisiennes. Grangier se souvenait de cette ancienne institutrice « âgée de 34 ou 35 ans, petite, aux cheveux châtains, un peu replète, souriante et accueillante, avec un bon regard ouvert ». Si elle connaissait et partageait les idées de son époux,

« [...] son caractère et son bon sens de femme, tent[ait] d'en tempérer les excès et les formes. Il est la théorie abstraite, elle est la vie, c'est elle qui crée, rue Saint-Louis-en-l'Isle, l'atmosphère du foyer, de la famille, de l'union, de la paix heureuse ».[112]

Guénon accueillit nombre d'écrivains désireux de le rencontrer. Il recevait non seulement des pairs ou des aînés qui lui avaient été recommandés mais également des jeunes gens iconoclastes comme Pierre Naville qui vint le trouver au nom du groupe surréaliste.

[109] Journal du Dr Grangier, le 28 mars 1922.
[110] Journal du Dr Grangier, en avril 1922. Truc évoque « la vie la plus désintéressée, la plus pure qui soit ».
[111] NAVILLE, « De l'Orient à l'Occident », 1977.
[112] Journal du Dr Grangier, 1922.

C – L'importance de son "action de présence"

Loin d'être anecdotique, la présence de Guénon dans les milieux intellectuels parisiens a certainement joué un rôle non négligeable dans sa réception. On a quelquefois perdu de vue cet aspect en raison de l'insistance de Guénon à minimiser l'importance de son individualité devant le caractère impersonnel des vérités dont il considérait être le porte-parole. Ainsi s'était-il attiré l'ironie d'Alexandre de Salzmann en 1928 lorsque, l'ayant croisé, il lui avait affirmé au cours d'une conversation : « René Guénon n'existe pas ». « Quel dommage ! », s'était-il vu répliquer par l'ami de Gurdjieff, attablé dans son éternel bistrot. Grangier lui faisait d'ailleurs remarquer qu'« il se ser[vait] de son style clair, de sa logique inexorable, de sa dialectique et de son intelligence lumineuse, de son corps même, toutes qualités manifestées et illusoires, pour affirmer l'illusion même de ce monde manifesté ».[113] Guénon eut probablement peu de goût pour la vie mondaine – « certainement, écrivait Truc, l'idée d'aller dans "le monde" lui eut paru une plaisanterie »[114] –, toutefois, cette activité contribua à attirer l'attention sur son œuvre et à en rectifier les interprétations erronées.

Ces rencontres à son domicile ou dans les divers lieux de la vie intellectuelle parisienne, furent l'occasion pour Guénon de longues et patientes discussions au cours desquels il expliquait sa perspective. Ses interlocuteurs étaient frappés par sa haute culture. « Ce qui est rare et stupéfiant, écrivait Tony Grangier, c'est de voir un être en possession d'une pareille culture générale, philosophique, métaphysique et initiatique et connaissant plusieurs langues, outre le sanskrit ».[115] Il s'émerveillait de sa « belle et grande intelligence », de sa « profondeur de pensée », de sa « multitude de connaissances », de sa « mémoire ».[116] Léon Daudet évoquait, pour sa part, « la méditation, originale et puissante, d'un esprit hautement cultivé ». Toutefois, au-delà de ces aspects intellectuels, Guénon frappait par sa présence et sa manière d'être. Les évocations qu'en ont laissées les témoins de l'époque font déjà penser au portrait que Nadjmoud Bammate dressa après ses rencontres au Caire à la fin des années 1940. Après l'avoir fréquenté pendant près de dix ans, Gonzague Truc restait encore intrigué par sa personne :

> « Quel fut l'homme intime, sinon l'homme intérieur, chez René Guénon ? Cela n'a regardé que lui, et il n'en a rien laissé passer. Il a été, dans l'espèce douée de la parole, un de ces êtres infiniment rares qui ne disent jamais *je* ».[117]

[113] Journal du Dr Grangier, le 28 mars 1922.
[114] TRUC, « Souvenirs et perspectives sur René Guénon », 1951, p. 336.
[115] Journal du Dr Grangier, avril 1922.
[116] Journal du Dr Grangier, le 17 janvier 1923.
[117] TRUC, « Souvenirs et perspectives sur René Guénon », 1951, p. 334. Notons que dans le texte de *La Metaphysique orientale*, le "je" est parfois employé ; probablement parce qu'il fut d'abord prononcé à l'oral.

Le même critique a encore évoqué son humeur égale et bienveillante, son incapacité à faire du mal. Ses auditeurs semblent généralement avoir retenu son ton dépassionné qui contrastait avec la force de conviction d'écrivains catholiques de l'époque. De façon significative, Guénon n'appréciait pas "l'affectation" avec laquelle Massignon s'exprimait. « Sa conversation restait sérieuse, sans être jamais ennuyeuse, se souvenait Truc, passionnante au contraire, autant que nourrissante dans sa lucidité, écartant sans effort toute futilité et marquant parfois la nuance d'une ironie grave ou d'un enthousiasme contenu ».[118] Grangier notait que Guénon parlait peu. Il répondait « par de rares paroles réfléchies et profondes, sans vie ni flamme extérieure ou intérieure… et la conversation tomb[ait] » faute de l'alimenter à nouveau.

> « Ses réponses [étaient] calmes, jamais agressives. Et pourtant on le pressent[ait] absolu dans ses idées et dans sa conception générale du monde […] Il m'écout[ait], impassible, fumant une éternelle cigarette, même quand l'exalt[ait] sa très complète culture. Sa face ne tressaill[ait] jamais ni sous l'éloge, ni sous la critique souriante […] ».[119]

Pendant que Grangier parlait, « il était toujours assis, immobile, légèrement courbé en avant, le regard clair et sans expression, fumant. Il souriait légèrement parfois, en homme qui "est la vérité" ».[120]

Ces évocations peuvent sembler contraster avec la réception de ses ouvrages contre le théosophisme et le spiritisme. Ballard dans *Fortunio* parlerait de la « dialectique impitoyable et souvent partiale » suivant laquelle étaient écrits ces livres qui avaient « la vigueur d'un pamphlet ».[121] Paul Olivier, tout en reconnaissant la force du réquisitoire, condamnait pour sa part au *Mercure de France*, ce qu'il considérait comme le manque de « charité » de cet auteur « impitoyable et mordant ». Pierre Guéguen donnait la clef de ce contraste entre le Guénon interlocuteur et le Guénon écrivain :

> « Polémiste d'envergure, qui ne s'attaque jamais aux personnes mais aux idées, qui reconnaît une "tolérance pratique" absolument nécessaire envers les individus, il raille la tolérance érigée en doctrine parce qu'elle n'est, au fond, qu'une indifférence déguisée, un scepticisme à l'égard des vérités primordiales ».[122]

Bammate, qui le connut plus tard au Caire, allait dans le même sens (*infra*).

118 TRUC, « Souvenirs et perspectives sur René Guénon », 1951, p. 336.
119 Journal du Dr Grangier, le 28 mars 1922.
120 Journal du Dr Grangier, le 22 décembre 1927. Grangier évoque encore, face à une de ses objections, René Guénon silencieux « la face impassible, assis dans un fauteuil Louis XIII, il fumait son éternelle cigarette, le regard fixe, comme absent », et ajoute : « mais je savais qu'il ne l'était pas ».
121 BALLARD, « Défense de l'Occident », juillet 1924.
122 GUÉGUEN, « Orient et Occident », 1925.

Au-delà de sa calme assurance, de sa grande patience dans l'échange verbal dont témoigne également sa correspondance, ses interlocuteurs furent aussi frappés par sa qualité de présence et son regard. Pierre Naville se souvenait du « ton si paisible, proche et lointain tout ensemble, de cet homme qui vivait dans cet *ailleurs* » que lui et ses amis n'entrevoyaient qu'avec peine. Cela lui « fit aussitôt mesurer tout ce qui subsistait de factice et d'artificiel, autant que d'exalté, dans [leurs] aspirations surréalistes ; n'était-il pas déjà, quant à lui, *en possession* de quelque chose qu'[ils désespéraient] de pouvoir atteindre ? ».[123] Marcel Clavelle précisait que, si sa conversation était son œuvre parlée, « sa présence, sa parole, ajoutaient à l'œuvre écrite une puissance de pénétration incomparable. Sa présence, ses silences, plus encore que sa parole ».[124] Si celle d'un Paul Vulliaud lui semblait dispersante et déprimante, celle de Guénon était illuminatrice.[125]

Drieu, dans les ténèbres de l'année 1944, devait se souvenir de ce regard qui l'avait – sans qu'il en ait pris alors vraiment conscience (« fugitivement », écrit-il) – « touché à jamais ». « Dire, ajoutait-il, que j'ai rencontré Guénon vers 1922 chez Halévy et que je n'ai pas deviné [...] ».[126] Pierre Pascal (1909-1990) évoquait pour sa part ce « petit appartement ombreux et silencieux, où luisaient ses grands yeux bleus aux reflets d'améthyste [...] ».[127] On trouve d'autres témoignages dans la presse de l'époque car un certain nombre de critiques le rencontrèrent. Marcel Colas évoquait en 1924 dans *La Gazette française* « ses deux yeux noirs très brillants [qui] vous fixent aussitôt comme pour communiquer directement toute sa pensée ».[128] De même, Jacques Calmy introduisait son article dans *Le Radeau* par un portrait de l'écrivain (que Guénon trouva "ridicule") :

> « Des fenêtres d'un troisième, pauvre et fier, au cœur de l'île Saint-Louis, René Guénon (les yeux les plus perçants, rayons fouilleurs des plus intimes recoins, que j'ai vus de ma vie), scrute, par delà la Seine, les signaux des civilisations voyageuses, de celles qui se sont évanouies derrière l'horizon, de celles qui montent et occupent toute l'étendue visible. Vierge vigie ».[129]

Ainsi Guénon, loin de cultiver le mystère par son retrait, fut, à l'opposé de sa période égyptienne, une personnalité ayant une notoriété dans des cercles

[123] NAVILLE, « De l'Orient à l'Occident », 1977.
[124] CLAVELLE, *Manuscrit confidentiel inédit.*
[125] CLAVELLE, *Manuscrit confidentiel inédit.*
[126] DRIEU La ROCHELLE, *Journal (1939-1945)*, p. 364.
[127] PASCAL, « Témoignage », *Julius Evola le visionnaire foudroyé*, 1977, p. 171-182. Le témoignage empreint d'un certain lyrisme doit être pris avec précaution. Il est curieux que Guénon ait recommandé les trois œuvres philosophiques d'Evola qu'il ne semblait pourtant pas priser si l'on en croit ses lettres à Guido De Giorgio et à Arturo Reghini. Noële Maurice-Denis Boulet gardait, pour sa part, le souvenir d'yeux noirs. Mais sur ce point de détail les témoignages varient.
[128] COLAS, « Un autre anti-moderne : M. René Guénon », 1924, p. 3-4.
[129] CALMY, « Présentation », 1925, p. 2.

importants du Paris intellectuel. Son portrait parut même à trois reprises au moins, dans des publications de l'époque. Texcier en fit un croquis bien connu dans *Les Nouvelles littéraires* à l'occasion du fameux débat autour du livre d'Ossendowski. Des photos de Guénon furent également publiées dans le bulletin du groupe de René Allendy mais surtout à la une de la revue *Vient de paraître* (*infra*).

*

L'estime intellectuelle de religieux tels le P. Peillaube et le P. Eyselé, mais surtout l'intérêt de Jacques Maritain pour ses critiques de la Société Théosophique et du mouvement spirite, permirent à Guénon de publier ses trois premiers ouvrages. La réception de l'œuvre du métaphysicien fut mitigée dans la nébuleuse intellectuelle qui réunissait alors néo-thomistes et partisans de l'Action Française. Beaucoup valorisèrent son œuvre polémique en refusant la perspective exprimée dans l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues.* Une personnalité de premier plan de l'Action Française telle Léon Daudet, ou une figure majeure du renouveau thomiste comme Gonzague Truc, furent toutefois profondément intéressées par cet ouvrage. L'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* valut à Guénon une reconnaissance intellectuelle immédiate dans d'autres cercles. Le jeune auteur fut sollicité par l'éditeur Payot ou la *Revue bleue.* Il était une référence majeure de l'*Histoire de la philosophie orientale* (1923) de Grousset alors que Marcel Jousse citait de longs extraits de son premier ouvrage dans *Le Style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbo-moteurs* (1925). De jeunes écrivains encore inconnus tels Jean Grenier, André Malraux, Raymond Queneau ou Henry Corbin furent marqués par cette œuvre. Dès lors, Guénon devint un personnage de la vie littéraire qui put expliquer sa perspective au cours de nombreux entretiens avec des personnalités intellectuelles de l'époque.

CHAPITRE II

LE PASSAGE DE LA RECONNAISSANCE INTELLECTUELLE À LA NOTORIÉTÉ LITTÉRAIRE, À LA FAVEUR DES "APPELS DE L'ORIENT" (1924-1925)

Guénon n'entendait pas s'arrêter à ces débuts prometteurs. Ses trois premiers livres étaient des préalables à l'œuvre qu'il souhaitait développer. L'audience dont ils bénéficièrent lui permit de trouver de nouveaux débouchés éditoriaux. Fort d'une reconnaissance intellectuelle essentiellement gagnée dans le domaine de la connaissance de l'Orient, il s'engagea dans le débat public. *Orient et Occident* (1924) appelait ses contemporains à entreprendre la restauration d'un monde "traditionnel". Cet ouvrage parut au moment où s'ouvrait un débat très médiatisé autour de l'apport potentiel de l'Orient. La réception d'*Orient et Occident* révéla les nuances qui existaient au sein des milieux néo-thomistes et d'Action Française. C'est d'ailleurs Gonzague Truc qui édita *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* (1925). Ce cinquième ouvrage précisait des points restés en suspens dans *Orient et Occident*. Il ne fit que confirmer l'intérêt de la critique pour cette œuvre naissante.

I – *Orient et Occident* répond parfaitement à l'horizon d'attente

Le nouveau livre de Guénon

La notoriété acquise et la compétence qui lui était reconnue, permirent à Guénon de gagner une indépendance éditoriale. Payot l'avait repéré dès 1921. Il lui avait proposé d'éditer *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion* en lui faisant une proposition intéressante.[1] Le contrat pour *Orient et Occident* dut être signé au cours de l'année 1923. La parution de cet ouvrage chez cet éditeur était déjà annoncée dans *L'Erreur spirite*. Guénon en acheva la rédaction à la fin de l'année 1923. Néanmoins, la date de parution fut reportée à plusieurs reprises. Il fallut attendre le mois de juin 1924 pour qu'il prépare les envois.[2] La Librairie Payot avait pris son véritable essor à partir de 1918. Le succès de ses livres de témoignages concernant la Grande Guerre lui avait donné une assise financière. Elle avait dès lors diversifié sa production. Gustave Payot constituait son fonds selon une double orientation historique et économique. La maison comptait une "Bibliothèque politique et économique", une "Bibliothèque de l'industrie", une "Bibliothèque historique" et une "Bibliothèque scientifique" dans laquelle furent publiées les premières traductions de Freud et de Jung. Son directeur avait comme Alcan lancé une collection de vulgarisation encyclopédique intitulée la "collection Payot" ; elle comptait parmi ses auteurs des universitaires comme Étienne Gilson ; Mario Meunier y avait édité des traductions, Gonzague Truc une anthologie d'écrits de saint Thomas d'Aquin.

Avec son *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Guénon avait présenté sa vision des civilisations, posé les grandes catégories auxquelles il fit désormais référence et donné un aperçu général des doctrines hindoues. *Le Théosophisme* avait exposé les contrefaçons qui défiguraient ces dernières. *L'Erreur spirite*, n'étant plus soumise aux exigences éditoriales de Maritain, avait introduit quelques données doctrinales concernant des notions débattues. Dans *Orient et Occident*, tout en initiant sa critique du monde moderne, le métaphysicien étudiait dans quelles conditions une "entente" avec l'Orient était possible. Et il présentait les principes qui devaient guider l'action de l'élite "intellectuelle".[3] Cette dernière avait pour tâche de rectifier le cours du développement de la société occidentale. Elle devait établir le contact avec les élites orientales qui avaient conservé l'intégralité de la

[1] Lettre de Guénon à Jacques Maritain, le 10 septembre 1921.

[2] Lettres de Guénon à Arturo Reghini, les 4 janvier, 19 février et 19 juin 1924 (publiées en fin de volume dans : REGHINI, Arturo, *Les Nombres sacrés dans la tradition pythagoricienne maçonnique*, Milan, Archè, 1981).

[3] "Intellectuel" est pour Guénon synonyme de "spirituel". Néanmoins, ce terme met implicitement l'accent sur la connaissance doctrinale qui découle, selon lui, de toute vie spirituelle profonde.

connaissance "traditionnelle". Or, c'est par la restitution de celle-ci en Occident que devait commencer tout effort de redressement. Cette entreprise, pour avoir une chance de réussir, devait nécessairement commencer par l'ordre "intellectuel", c'est-à-dire l'ordre des principes. La transformation des autres domaines de la connaissance, de l'action et de la production en découlerait nécessairement.

Le propos de Guénon dépassait ainsi le seul domaine de la connaissance pure. Lorsqu'il abordait les différentes "superstitions" dont était affectée la mentalité occidentale ainsi que l'état du monde contemporain, il touchait à des problèmes d'actualité et se référait à des auteurs du moment comme Jacques Bainville. Lorsqu'il évoquait la question de la colonisation, par exemple, il proposait des lignes d'action :

> « En somme, dans bien des cas (et nous pensons surtout ici à l'Afrique du Nord), une politique d'"association" bien comprise, respectant intégralement la législation islamique, et impliquant une renonciation définitive à toute tentative d'"assimilation", suffirait probablement à écarter le danger [du panislamisme], si danger il y a ; quand on songe par exemple que les conditions imposées pour obtenir la naturalisation française équivalent tout simplement à une abjuration (et il y aurait bien d'autres faits à citer dans le même ordre), on ne peut s'étonner qu'il y ait fréquemment des heurts et des difficultés qu'une plus juste compréhension des choses pourrait éviter très aisément [...] ».[4]

Lorsqu'il abordait la question du bolchevisme, il se risquait à prédire que la Chine resterait extérieure à sa contamination. Son livre soulevait de la part de ses correspondants des questions relativement concrètes à propos des modalités de réformes de la société. Guido De Giorgio l'interrogea ainsi au sujet de ce qui pouvait être maintenu de la civilisation moderne. Guénon répondit :

> « Les avantages de celle-ci sont, bien entendu, d'ordre purement contingent ; mais l'industrie, par exemple, est-elle absolument incompatible, en elle-même, avec l'existence d'un état normal et d'une véritable intellectualité ? Je ne le pense pas, à la condition qu'on la maintienne à sa place et qu'on ne lui permette pas d'absorber toute l'activité humaine comme cela se produit actuellement. En ce qui me concerne personnellement, je partage tout à fait votre horreur de la mécanique ; mais je ne crois pas qu'on doive se laisser influencer par ce qui n'est, après tout, qu'affaire de tempérament au point d'en arriver à exclure des possibilités réelles ».[5]

Ainsi, *Orient et Occident* avait l'ambition de susciter chez ses contemporains une prise de conscience et une réforme. Il s'agissait d'une parole prononcée dans le débat proprement intellectuel. Son appel à la formation d'une élite devait d'ailleurs être entendu et allait susciter certaines tentatives (*infra*).

[4] GUÉNON, *Orient et Occident*, p. 110 (et encore p. 39).
[5] Lettre de Guénon à Guido De Giorgio, le 12 octobre 1924.

Une réponse aux "appels de l'Orient"

La teneur de l'ouvrage répondit à une attente intellectuelle très forte de ses contemporains. Les retards éditoriaux avaient joué en faveur de Guénon. Le livre arriva sur la scène littéraire au moment où éclatait le débat autour des "appels de l'Orient" et de la "défense de l'Occident". François Berge notait cette coïncidence :

> « Les hasards de l'édition ont fait paraître *Orient et Occident* à l'heure où ce volume répond le mieux aux préoccupations profondes d'une Europe en désarroi et qui, pour la première fois, doute d'elle-même. Ce cri d'alarme trouve de nombreux échos ».[6]

La Première Guerre mondiale avait été un choc terrible pour l'intelligence occidentale. Comme l'écrivait Paul Valéry, si l'orage venait de finir, ses contemporains étaient « inquiets et anxieux, comme si l'orage devait éclater ». L'idée d'une civilisation unique progressant indéfiniment vers un bien matériel et moral grâce aux bienfaits de la science moderne et de la seule raison avait été sérieusement ébranlée. Or, dans le cadre du questionnement qui avait suivi, la question des rapports entre l'Orient et l'Occident se trouva placée au centre du débat intellectuel.

Il s'agissait de savoir ce que ces deux pôles – dont tous n'avaient pas la même conception – pouvaient s'apporter l'un à l'autre. Jean Ballard donnait le ton dans *Fortunio* :

> « De tous côtés monte un cri d'alarme : L'Occident se meurt ! et sur les dômes, sur les temples on voit des veilleurs se frapper la poitrine et prier le front tendu vers l'Orient. Car du monde ancien doit encore venir le salut, et déjà, de nombreux fidèles en ces temps de mysticisme revenu, – (qui l'aurait dit ?) – vont, aux confins d'une civilisation condamnée, attendre le voile qui se lèvera sur les eaux. D'abord isolée, la rumeur a grandi. Partie d'Allemagne, elle envahit les foyers latins [...] [Les médecins] ont laissé la place aux mages. Et nous voyons venir, non plus comme autrefois d'étranges bonshommes aux bonnets d'horoscope semés d'étoiles, qu[i] faisaient des révérences au ciel en secouant sur leur barbe une poussière d'astre, mais des penseurs elliptiques, aux formules graves, semblables à des versets et qu'ils prononcent devant la malade [l'Europe] avec prudence tout en la roulant dans une métaphysique inouïe, comme ils feraient dans de la ouate thermogène. Ce sont des orientalistes, échappés d'Ellora ou d'Ajanta ; ils apprirent des brahmes, dans leur recueillement mystique cette sagesse qu'ils croient salutaire à l'Occident ».[7]

Le débat était déjà latent depuis certaines déclarations de Romain Rolland et la parution du *Réveil de l'Asie* (Plon, 1923) de René Grousset. Il fut lancé au

[6] BERGE, « Traditionnistes et symbolistes », 1925, p. 205.
[7] BALLARD, « Défense de l'Occident », juillet 1924, p. 679-680.

printemps 1924 par un article de Jean Caves (alias Jean Grenier) dans la revue du groupe *Philosophies.*[8] Dans « Le nihilisme européen et les appels de l'Orient », l'auteur constatait que, partout en Europe, se faisaient jour le sentiment de la décadence et celui de la nostalgie de l'Orient. À ce moment crucial, il fallait prendre conscience que le salut de la civilisation occidentale ne résidait « pas dans le renouvellement mille fois exécuté déjà de sa façade, mais dans l'approfondissement intérieur de l'âme, non dans une progression vers un but extérieur, toujours reculé et toujours décevant, mais dans un retour immédiat sur soi-même, dans une conversion ».

La question de l'influence orientale allait ensuite traverser les entretiens de Frédéric Lefèvre (1889-1949) comme un fil conducteur. René Grousset, lors de son « Heure avec » (parue dans *Les Nouvelles littéraires* le 21 juin 1924), observait avec enthousiasme la formation de la notion d'une humanité totale. Henri Massis réagissait vivement à ces propos le 19 juillet dans *Le Journal littéraire.* Le processus en cours n'était pas une annexion occidentale de la pensée de l'Asie mais bien un danger d'invasion de cet esprit dissolvant.[9] Paul Morand citait alors le comte de Gobineau selon lequel l'Asie était un continent « horriblement fécond en monstres et en existence hostiles à notre espèce » alors que Gilbert Keith Chesterton mettait en garde l'Occident contre le démon asiatique qui tendait à dissoudre dans un chaos informel les notions de personne, d'ordre, d'autorité et de juridiction. L'entrée en matière de Massis résumait bien sa pensée :

> « "Nous sommes un certain nombre en Europe à qui ne suffit plus la civilisation d'Europe… Nous sommes quelques-uns qui regardons vers l'Asie." C'est en ces termes que Romain Rolland, fils insatisfait de l'esprit d'Occident, s'efforce de propager parmi nous ce retour à l'Asie qui est devenu en Allemagne une sorte de mot d'ordre, et qu'il cherche à acclimater sous notre ciel de singulières doctrines qui ont pour fin la dispersion définitive de l'héritage de notre culture, au profit d'un ascétisme équivoque où toutes les forces de l'homme se dissolvent dans un mysticisme de mauvais aloi. En fait, l'apologie de Rabindranath Tagore, du Mahatma Gandhi, d'Ananda Coomaraswamy – sous le prétexte de faire entendre à la France le message de l'Inde et de travailler à "la plus grande civilisation" s'associe à l'œuvre destructive que les intellectuels d'outre-Rhin ont entreprise – depuis la fin de la guerre – pour nous *désoccidentaliser* ».[10]

Selon Guénon, ce débat ne reflétait que des querelles d'Occidentaux qui prenaient parti pour ou contre un « Orient de fantaisie ». Il dénonçait d'ailleurs une campagne de presse orchestrée à des fins politiques pour assimiler les doctrines hindoues à leurs interprétations germaniques (en particulier celle de

[8] CAVES, Jean, « Le nihilisme européen et les appels de l'Orient », *Philosophies*, 15 mars-15 mai 1924.
[9] MASSIS, « L'offensive germano-asiatique contre la culture occidentale », p. 1-2.
[10] MASSIS, « L'offensive germano-asiatique contre la culture occidentale », p. 1-2.

Keyserling), et pour intégrer l'Allemagne et la Russie dans cet Orient fantasmé.[11] Au contraire, selon les vues de Guénon, les représentants orientaux de l'élite spirituelle devaient, dans le meilleur des cas, permettre aux Occidentaux qualifiés de "réaliser" la plénitude de la connaissance métaphysique pour innerver leur tradition religieuse et finalement leurs sociétés.

Une réception rapide et de premier plan

Orient et Occident, vraisemblablement mise en vente dans la première quinzaine du mois de juillet 1924, fit l'objet d'une réception intellectuelle de premier plan. Quelques jours avant l'article de Massis, deux critiques jouèrent un rôle fondamental pour porter à la connaissance d'un public étendu l'œuvre de Guénon. Le 15 juillet 1924, Léon Daudet donnait à la une de *L'Action française* un article enthousiaste. Il faisait suite à une première mention élogieuse de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* (*supra*). Pour mesurer l'importance de cette recension, il faut avoir à l'esprit deux éléments. D'une part, ce quotidien avait alors une influence considérable ; son tirage oscillait entre 70.000 et 100.000 exemplaires et ses adversaires politiques étaient souvent les premiers à la lire. Outre son aspect politique (royaliste, nationaliste, antidémocratique et antiparlementaire), le journal était également une importante tribune littéraire. D'autre part, Léon Daudet était un critique renommé dont les jugements très libres échappaient à des positions idéologiques tranchées. Beaucoup de jeunes révolutionnaires lisaient ses chroniques que beaucoup d'abonnés conservateurs avaient tendance à sauter. Daudet était ainsi le découvreur de Proust et devait plus tard reconnaître Bernanos mais surtout Céline en 1932.

> « On ne peut imaginer l'importance que pouvait avoir, dans la vie littéraire d'alors, un pareil coup de clairon. Un article de Léon Daudet, c'était la lumière qui faisait fondre subitement les nuées les plus opiniâtres ».[12]

Il faut considérer sous cet éclairage la conclusion de l'éditorial dithyrambique du 14 juillet 1924 : « Retenez le nom de M. René Guénon ». André Thirion, qui n'avait alors pas encore lu Guénon, garderait significativement le souvenir de ce nom comme celui d'un auteur dont Léon Daudet faisait grand cas.

Le second critique qui contribua à la célébrité de Guénon fut Frédéric Lefèvre. Ce dernier le convia en effet à participer à « Une heure avec... » Ferdinand Ossendowski. Le compte rendu en parut dans *Les Nouvelles littéraires* du 26 juillet

[11] Lettre de Guénon à Guido De Giorgio, le 12 octobre 1924.
[12] Pierre Benoit cité dans : VATRE, Éric, *Léon Daudet ou le libre réactionnaire*, p. 205.

1924.[13] Lefèvre avait participé, deux ans plus tôt, à la création – soutenue financièrement par Larousse – de cet hebdomadaire consacré à la vie artistique et scientifique d'un type nouveau.[14] Pour concurrencer les revues, il était conçu sur le format d'un quotidien. Bon marché, il devait permettre à un large public de suivre à peu de frais les diverses manifestations de la vie intellectuelle dans ses tendances audacieuses et classiques. Le journal tentait à cette fin de fournir une information à la fois précise et impartiale. Il avait le plus fort tirage des périodiques littéraires de l'époque (probablement autour de 100.000 à l'époque, il avait 150.000 lecteurs en 1926). Frédéric Lefévre, qui en était le rédacteur en chef, avait innové en matière d'entretien littéraire.[15] Il avait renouvelé le genre inventé par Huret à la fin du XIXe siècle en introduisant un point de vue critique dans l'art du portrait ; le simple "écouteur" s'était mué en interlocuteur sinon en contradicteur.[16] Lefèvre avait imposé ce genre renouvelé dans la rubrique « Une heure avec… ». Il allait rencontrer chez eux des écrivains, accompagné de son complice, le dessinateur Jean Texcier.[17]

C'est ainsi que le visage de Guénon apparut pour la première fois dans la grande presse.[18] Le débat avait été organisé autour du livre de Ferdinand Ossendowski : *Bêtes, hommes et dieux.* Les critiques étaient unanimes à le considérer comme un des plus passionnants récits de voyage jamais parus. Le Polonais avait traversé l'Asie centrale au moment où Guénon entrait sur la scène intellectuelle. Sorti la même année qu'*Orient et Occident,* son livre n'avait fait qu'intensifier le débat des "appels de l'Orient". Frédéric Lefévre avait souhaité faire rencontrer à Ossendowski « les trois personnalités françaises qui sembl[aient] les mieux désignées pour affronter leurs doctrines et leur science à ses expériences […] » : l'historien de l'Asie René Grousset (*supra*), Jacques Maritain

> « […] et M. René Guénon, l'hindouiste, dont les méditations nous ont valu ce livre remarquable, *L'Introduction aux doctrines hindoues* [*sic*], et qui publie ces jours-ci sur les questions qui angoissent la conscience européenne, un petit précis riche de substance, *Orient et Occident* ».[19]

[13] LEFÈVRE, « Le salut vient-il de l'Orient ? », 1924, p. 1-2. « Essayons, au hasard de nos souvenirs de reconstituer ce chassé-croisé », y écrivait Lefèvre. Cela signifie donc que le texte est une transcription approximative des propos tenus.

[14] SIMONIN, Anne, « *Nouvelles littéraires, artistiques et scientifiques* (*Les*) », JULLIARD, WINOCK (Dir.), *Dictionnaire des intellectuels français*, p. 843-844.

[15] VILLEROUX, « Préface », p. 7-27.

[16] ROYER, *Écrivains contemporains*, tome IV, p. 9-21.

[17] TEXCIER, *Un Homme libre*, p. 87-89 et p. 218-219 (consulter la table des illustrations dans le texe).

[18] I-2. Ironie du sort, on trouvait sur la même page le portrait du doyen Brunot qu'éreintait Maxime Revon.

[19] LEFÈVRE, « Le salut vient-il de l'Orient ? », 1924, p. 1-2.

Cette discussion marqua les esprits ; Jean Caves (alias Jean Grenier) y fit implicitement référence la même année[20] alors que Marcel Arland commentait en 1925 le vif échange qu'il avait occasionné entre Guénon et Maritain.[21] L'entretien parut l'année suivante chez Gallimard dans le troisième volume des entretiens de Frédéric Lefèvre[22] ; Guénon figura ainsi dès 1925 parmi les écrivains qui avaient fait l'actualité littéraire.[23] Dès décembre 1924 dans *La Vie des peuples*[24], Émile Dermenghem avait accordé une large place à *Orient et Occident* ; son auteur était présenté comme « l'un des Européens qui sent[ait] avec le plus d'acuité l'importance du problème de l'Orient, tant au point de vue matériel qu'au point de vue de la pensée ».[25] *Orient et Occident* semble s'être d'ailleurs relativement bien vendu puisque l'éditeur fit ajouter, dès 1924, sur la page de titre d'un second tirage : « 2e mille ».

II – La réception d'*Orient et Occident* révèle des sensibilités nuancées parmi néo-thomistes et partisans de l'Action Française

La publication d'*Orient et Occident* marqua la rupture définitive de Guénon avec le directeur de la collection "Bibliothèque française de philosophie" (Maritain) et avec le rédacteur en chef de *La Revue universelle* (Massis). De façon symptomatique, la participation de Guénon à la *Revue de philosophie* cessa en janvier 1924. L'échange plutôt vif entre Maritain et Guénon dans *Les Nouvelles littéraires* marquait bien le durcissement de l'opposition. Il amorçait la querelle de « la défense de l'Occident ». Maritain, devant la menace « asiate », appelait à opposer « l'esprit à l'esprit ». Il déniait la possibilité d'accorder la métaphysique d'Aristote avec ce qu'il persistait à appeler, malgré « l'ingénieuse » défense de Guénon, un "panthéisme". En voulant aller plus loin que l'Être, cette doctrine ne pouvait que disloquer la raison. Il s'agissait de rester fidèle à « la culture gréco-latine où est le salut de la raison ». Devant la mondialisation de la culture, il fallait « maintenir sans fléchir le dépôt hellénique, latin et catholique ». Or, Guénon qui avait souligné une supériorité intellectuelle relative des peuples latins en Occident, n'en avait pas moins critiqué le « préjugé classique » dans l'*Introduction générale à l'étude des*

20 CAVES, Jean, « Le charme de l'Orient », COLLECTIF, « Les Appels de l'Orient », p. 69.
21 ARLAND, Marcel, « Feuillets », COLLECTIF, « Les Appels de l'Orient », p. 75-76.
22 LEFÈVRE, *Une Heure avec… Troisième série*, 1925, p. 9-21.
23 Cela a probablement contribué à le faire entrer dans les manuels d'histoire littéraire.
24 « Revue synthétique de la pensée et de l'activité françaises et étrangères » dirigée par A. de Lapradelle.
25 DERMENGHEM, « À travers livres et revues : Orient et Occident », p. 784-785.

doctrines hindoues. Selon lui, les doctrines de l'Orient avaient une indéniable supériorité sur la métaphysique occidentale limitée à l'ontologie.

Au lendemain de ce débat, Maritain encouragea Massis à écrire sur le sujet ; d'autant que Daudet avait eu l'imprudence d'associer dans son éditorial les auteurs d'*Orient et Occident* et d'*Antimoderne*.[26] Assez rapidement toutefois, il marqua des réserves vis-à-vis de la position du directeur de *La Revue universelle*. Il écrivait à ce dernier :

> « Si on confond votre Défense de l'Occident chrétien avec une défense de la latinité au sens national ou racique, au sens strictement maurrassien, toute l'opération sera manquée ».[27]

C'est ainsi que Maritain prit ses distances et tenta de retarder la publication de *Défense de l'Occident* (1927) au Roseau d'or. *Primauté du spirituel* (1927) se voulut une réponse au moins indirecte, à cet ouvrage, au moment où sa nouvelle priorité était de combattre la doctrine de Maurras et de manifester l'universalité du catholicisme.[28]

C'est d'ailleurs sous le titre de « Défense de l'Occident » que Georges Le Cardonnel (1872-1941) avait attaqué Guénon le 29 septembre 1924 dans *Le Journal*.[29] Ce collaborateur de *La Revue universelle*, qui avait été critique littéraire au *Mercure de France* avant 1914, était le frère du poète Louis Le Cardonnel.[30] *Le Journal* était un quotidien de grande information qui devait atteindre un tirage de 650.000 exemplaires en 1936. Bien qu'opposé au gouvernement de gauche et anti-communiste, il avait une ligne politique modérée. Selon Georges Le Cardonnel, la critique de Guénon de « l'Occident tout tourné vers la prospérité matérielle » était intéressante. Toutefois, le récit d'Ossendowski apportait un démenti à sa vision idéale de l'Orient. Le métaphysicien se trompait également lorsqu'il affirmait que l'Allemagne incarnait par excellence l'esprit occidental. Guénon répondit à cette attaque au cours d'un article paru dans « Les Appels de l'Orient », lequel préfigurait l'introduction de son *Roi du monde*. Le métaphysicien y dénonçait « les craintes chimériques » de certains défenseurs de l'Occident. Au cours du débat, Maritain avait assimilé le "Roi du monde" au "Prince de ce monde" ; Guénon insistait au contraire sur le fait que les attributs essentiels de celui-là étaient la Justice et la Paix. Il se demandait d'autre part non sans humour :

[26] Lettre de J. Maritain à H. Massis, le 11 août 1924 (CHENAUX, *Entre Maurras et Maritain*, p. 76-78).
[27] Lettre de J. Maritain à H. Massis, le 11 août 1924 (CHENAUX, *Entre Maurras et Maritain*, p. 76-78).
[28] CHENAUX, *Entre Maurras et Maritain*, p. 76-78.
[29] LE CARDONNEL, « Défense de l'Occident », 1924.
[30] Dans la biographie qu'il lui a consacrée, Raymond Christoflour note que Louis Le Cardonnel admirait Guénon (qualifié de « théosophe sérieux ») mais le voyait « avec regret s'égarer dans le panthéisme » (CHRISTOFLOUR, *Louis Le Cardonnel*, 1938, p. 183).

> « Où Georges Le Cardonnel a-t-il vu que "le Roi du monde règne sur les *esprits souterrains*" et qu'il se mettra à leur tête (à la tête des esprits ? !) pour conduire les races jaunes à l'extirpation du mal de la terre ? »[31]

Il n'avait pour sa part trouvé nulle trace « de cette assertion baroque dans le livre de M. Ossendowski ».

En dépit de cette nette rupture avec Maritain et Massis, la position de Guénon fut loin de susciter un rejet systématique dans les milieux au sein desquels il avait trouvé sa première base éditoriale. Guénon, qui distinguait l'Orient de fantaisie de l'Orient véritable, pointait les causes de la décadence non à l'extérieur mais au cœur même de l'Occident et appelait, non à une orientalisation, mais à un ressourcement de la tradition occidentale. L'aide de l'Orient lui semblait indispensable car certains centres spirituels y avaient, selon lui, gardé intacte une connaissance qui en elle-même était universelle. Il précisait dans son livre :

> « [...] nous n'attaquons point l'Occident en lui-même mais seulement, ce qui est tout différent, l'esprit moderne, dans lequel nous voyons la cause de la déchéance intellectuelle de l'Occident ; rien ne serait plus souhaitable, à notre avis, que la reconstitution d'une civilisation proprement occidentale sur des bases normales, car la diversité des civilisations, qui a toujours existé, est la conséquence naturelle des différences mentales qui caractérisent les races. Mais la diversité dans les formes n'exclut aucunement l'accord sur les principes ; entente et harmonie ne veulent point dire uniformité [...] »[32]

Ainsi Léon Daudet, figure de proue d'un mouvement ultra-nationaliste, valorisa avec beaucoup d'enthousiasme cette connaissance de la « philosophie orientale ». Elle avait permis à Guénon de dresser « un redoutable parallèle » qu'il n'avait pu faire lui-même dans son *Stupide XIXe siècle* (1922). Daudet semblait adhérer à l'idée que l'Occident était plus menacé par sa propre débilité mentale que par des périls extérieurs.[33] Il devait maintenir cette position au moment de la parution de *Défense de l'Occident* (*infra*).

Un Stanislas Fumet (1896-1983) n'approuvait pas les attaques implicites de Massis contre Guénon (ce qui ne l'empêcha pas de fonder en juin 1925 avec lui, mais aussi avec Maritain et Frédéric Lefèvre, la collection-revue du Roseau d'or

[31] GUÉNON, « Le Roi du monde », 1925, p. 213, n. 2.
[32] GUÉNON, *Orient et Occident*, p. 115.
[33] DAUDET, « Orient et Occident », 1924. « Par des voies différentes, j'étais arrivé à une conclusion analogue dans l'examen du stupide dix-neuvième siècle ; mais mon ignorance de la philosophie orientale – que possède à fond M. Guénon – ne m'avait pas permis de dresser le redoutable parallèle qu'il nous expose. Il en ressort, sans qu'il l'exprime de façon positive, que l'Occident est menacé, plus du dedans, je veux dire par sa débilité mentale, que du dehors, où cependant sa situation n'est pas déjà si sûre. Valois, dans ses anticipations sur la propagande bolcheviste chez les Musulmans et aux Indes, avait déjà fait la même remarque ».

qui édita en 1927 *Défense de l'Occident*). Son père, Dynam-Victor Fumet, avait fréquenté les milieux occultistes et connaissait Pierre Germain. Guénon, qui rendit compte d'ouvrages de Dynam, gardait le souvenir d'un Stanislas Fumet ayant « quelques prétentions à l'ésotérisme ».[34] Il semble qu'ils aient entretenu de bons rapports. C'est d'ailleurs peut-être grâce à son entremise que la deuxième édition du *Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion* fut l'objet d'une brève recouverture chez Desclée de Brouwer et Cie.[35] Fasciné par la Russie et ami d'Israël, Fumet désapprouvait l'occidentalisme de Massis. Il jugeait ses attaques contre l'orientalisme de Guénon « aussi puériles que désagréables ».[36] À Daudet et Fumet, il faudrait encore ajouter Gonzague Truc qui ne cessa de se rapprocher de Guénon jusqu'à lui apporter son soutien éditorial (*infra*).

La diversité de ces réactions à l'œuvre de Guénon se fit également sentir au sein d'une jeune garde proche de l'Action Française. Le jour anniversaire de Guénon, parut dans *La Gazette française* un article qui lui était très favorable.[37] Ce mensuel – qui deviendrait hebdomadaire l'année suivante – avait été fondé en mai 1924 par Amédée d'Yvignac (né en 1895).[38] Ayant des affinités avec l'Action Française, il gardait par rapport à elle une certaine distance en raison de son passéisme littéraire mais aussi peut-être d'une sensibilité chrétienne mettant davantage l'accent sur "le seul nécessaire". Sensible à la crise spirituelle, sociale et politique que traversait l'Europe, il appelait à la restauration d'un ordre social chrétien. C'est ainsi que Maritain avait ouvert le premier numéro du mensuel en affirmant que leur siècle se démarquerait du précédent par « l'estime et le souci des disciplines métaphysiques ». Il appelait à en revenir aux « suprêmes principes de discernement » de la *philosophia perennis*.[39] Un jeune collaborateur, qui avait été l'élève de « l'hindouiste-catholique pratiquant d'ailleurs », y évoquait Guénon comme un maître. Selon Marcel Colas, il fallait bien le « connaître pour savoir que ce masque de penseur recouvr[ait] des sentiments et que ce corps trop grand et voûté sans doute par de trop longues heures passées devant une table de travail renferm[ait] un cœur d'or ».[40] Comme Léon Daudet ou plus tard Gonzague

[34] Lettre de Guénon à Louis Cattiaux, le 7 octobre 1949.
[35] Le 7 octobre 1949, Guénon suggère à Louis Cattiaux de proposer à cet éditeur *Le Message Retrouvé* : « Si cela pouvait plaire à Stanislas Fumet (je suppose du moins que celui-ci est toujours dans la maison), ce serait une véritable chance pour vous ; il a certaines prétentions à l'ésotérisme, mais, à vrai dire, il est tellement bizarre qu'il n'est guère possible de prévoir quel effet cela pourrait produire sur lui… ».
[36] Lettre de S. Fumet à J. Maritain, le 4 août 1924 (CHENAUX, *Entre Maurras et Maritain*, p. 76-78).
[37] COLAS, « Un autre anti-moderne : M. René Guénon », 1924, p. 3-4.
[38] Sur cette figure on peut consulter : YVIGNAC, *Propos d'un contestataire*.
[39] MARITAIN, Jacques, « Le retour de la métaphysique », p. 1.
[40] COLAS, Marcel, « Un autre anti-moderne : M. René Guénon », 1924, p. 3-4.

Truc[41], il associait Guénon à l'auteur d'*Antimoderne* dans la mesure où « la scolastique [était] la seule doctrine occidentale qu'il admett[ait] », et parce qu'il critiquait sévèrement la philosophie allemande. Selon Colas, *Orient et Occident* apportait des arguments nouveaux « à la thèse réactionnaire ». Contrairement à Jean Ballard (*infra*), qui opposait l'agnosticisme de Maurras à la perspective de Guénon, le jeune Colas rapprochait également ce dernier du maître de Martigues :

> « [...] les déductions de Monsieur René Guénon, ses applications des principes aux réalités contingentes [rejoignaient], selon lui, "l'empirisme organisateur" de Maurras pour affirmer que la seule paix durable possible en Europe, c'est la paix romaine ».[42]

Jacques Maritain, en réaction à cet article, demanda au fondateur de *La Gazette française* de mettre les choses au point dans la *Revue de philosophie* par un compte rendu moins favorable d'*Orient et Occident*.[43]

Même si elle eut une audience relativement restreinte, il faut encore citer la réflexion à laquelle se livra un jeune partisan de la "défense de l'Occident" dans la mesure où elle introduisit des nuances supplémentaires à ce panorama contrasté. Jean Ballard (1893-1973) commenta la perspective de Guénon dans les livraisons de juillet et août 1924 de *Fortunio* et encore en avril 1925.[44] Ballard assurait la direction administrative de cette revue mensuelle de littérature, de critique et d'art. Il l'avait fondée avant-guerre à Marseille avec son ami Marcel Pagnol, et relancée en 1920. Celui-ci étant "monté" à Paris pour y faire carrière, il récupéra de fait la direction littéraire. Pagnol ayant démissionné début 1925, Ballard transforma progressivement ce périodique, jusqu'à le rebaptiser : les *Cahiers du Sud*. En 1924, *Fortunio* n'était pas encore cette grande revue littéraire de province. Son tirage était alors limité à un peu plus de 300 abonnés. Elle était toutefois diffusée dans une quinzaine de librairies parisiennes.[45] Jean Ballard ouvrait le numéro de juillet avec un article intitulé « Défense de l'Occident ». Il y faisait le point sur le débat en cours en accordant la plus grande place à l'œuvre de Guénon. Elle était le fil conducteur de son étude.

Ballard reconnaissait d'abord l'autorité de cet auteur tout en s'interrogeant sur l'origine de ses connaissances. Ce « procureur » avait dressé contre la civilisation

[41] « La même indignité du "monde moderne" [...avait] été flétrie dans l'œuvre entière de M. René Guénon ». Il associait lui-même son livre intitulé *Notre temps* (1925) à la réaction de ces deux penseurs (TRUC, *Tableau du XXe siècle (1900-1933)*, 1933, p. 195).

[42] COLAS, Marcel, « Un autre anti-moderne : M. René Guénon », 1924, p. 3-4.

[43] YVIGNAC, Compte rendu d'*Orient et Occident*, 1924, p. 675-676.

[44] BALLARD, « Défense de l'Occident », juillet 1924, p. 686-693, et août 1924, p. 762-786. Dans le même périodique, il serait encore question de Guénon dans : BALLARD, « Défense de l'Occident », avril 1925, p. 194-197 et, de façon anecdotique, dans : MOUREN, Gaston, « Orient, surréalisme, communisme », *Fortunio*, Marseille, n° 71, septembre 1925, p. 617.

[45] Pour plus d'informations consulter : PAIRE, *Chronique des Cahiers du Sud 1914-1966*

occidentale « le plus formidable réquisitoire qui soit ». L'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* et *Orient et Occident* avaient présenté « la question sous le jour le plus complet et le plus profond ». Ces livres attestaient « des dons remarquables, une rare lucidité, une méthode d'exposition et d'enchaînement presque sans défaut servie par une culture très haute ». Il donnait le sentiment « d'une réelle puissance qui se développ[ait] en bousculant l'ordre établi ». Tout le procès du monde occidental avait été révisé et jugé « d'en haut » par Guénon dont le point de vue s'élevait jusqu'à atteindre « les plus hautes régions de la pensée ». Il concluait en notant que, « de tous les sonneurs de glas, il [était] le plus digne d'être écouté, parce qu'il domin[ait] le grand tumulte de l'Ouest de sa haute méditation ». Après cette entrée en matière, Ballard développait longuement son argumentation et la comparait à celle de Massis et de Maritain avec lesquels il prenait une certaine distance.

De la même façon que Guénon, ces deux penseurs appelaient à un retour à la scolastique et insistaient sur « le maintien des traditions intellectuelles, la faillite de la science, et la suprématie des vraies lumières accordées jadis à l'intelligence, avant que celle-ci ne déchût de la spéculation pure ». Cependant, parce qu'ils avaient des idées communes, ces trois penseurs étaient, selon lui, d'autant plus intransigeants sur celles qu'ils ne partageaient pas :

> « Maritain et Massis sont des protectionnistes, Guénon est une façon de libre-échangiste qui veut ouvrir son esprit à la pensée indoue [*sic*] – et cela des conservateurs, des orthodoxes ne sauraient l'admettre ».[46]

Ballard reprochait notamment à Massis de réduire la question d'un apport possible de l'Orient à une offensive intellectuelle fomentée par l'Allemagne. Cela ne l'empêchait cependant pas de se réclamer de la « défense de l'Occident ». S'il jugeait trop dogmatique la position de Massis et de « son maître et ami Jacques Maritain », il choisissait de suivre l'auteur de *Retour à la scolastique* et de *L'Avenir de la raison*, c'est-à-dire… Gonzague Truc, qu'il opposait à Guénon.

Les ouvrages de Truc étaient, selon lui, un démenti aux développements blessants de Guénon qui affirmait la supériorité des civilisations orientales. Leur existence témoignait que l'Occident pouvait se ressaisir sans le secours de l'Orient. Truc proclamait la nécessité de revenir aux problèmes primordiaux qui seuls s'attachaient à définir l'être par-delà le phénomène. Dans *Retour à la scolastique*, il demandait que le grand système du moyen âge des Albert, Abélard, Thomas d'Aquin soit remis à l'étude comme discipline de pensée et de recherche métaphysique. L'esprit rationnel et scientifique caractérisant la « conscience latine » n'était pas réductible au scientisme. Selon Truc, il était vain de reprocher à la science ses méthodes et son but. Il s'agissait seulement de considérer ce but non comme une

[46] BALLARD, « Défense de l'Occident (suite) », août 1924.

fin mais comme une étape. En ce qui concernait les "sciences dures", Truc ajoutait qu'il appartenait aux Occidentaux de ne pas uniquement orienter la science vers ses applications matérielles. Ballard discutait encore longuement les thèses de Guénon, discussion dans laquelle on trouvait trace d'une certaine hésitation, d'un embarras, d'un intérêt passionné mais qui n'acceptait pas les conclusions de l'auteur d'*Orient et Occident*. Le jeune rédacteur en appelait finalement à la défense de l'esprit latin et faustique.

III – *L'Homme et son devenir selon le Védânta* en apportant des réponses au questionnement soulevé par *Orient et Occident* confirme l'audience de Guénon

Avec la notoriété de Guénon crûrent les interrogations autour de notions clefs de son œuvre, lesquelles demeuraient encore obscures à des critiques comme Jean Ballard, Jean Caves et Jean Buhot.[47] Ces interrogations se muaient parfois en reproches. Nous reviendrons sur la réception des considérations consacrées à la constitution et le rôle de "l'élite". La conception de l'élite dépendait elle-même de la connaissance métaphysique dont s'entretenait Guénon et dont la nature et le contenu doctrinal restaient relativement énigmatiques. Jean Caves restait ainsi perplexe devant la référence à « des "principes" mystérieux » ainsi qu'à la Tradition. La faiblesse du discours de Guénon était, selon Ballard, de parler des « sciences traditionnelles indoues [*sic*] » dont il préconisait la connaissance comme un hiérophante avec un doigt sur la bouche. L'auteur de *Bouddha vivant* (1927) aurait plus tard la même réaction.[48] Ballard attendait que Guénon livrât enfin « ces "formidables" secrets dont il [était] question tout au long de ses livres ». Il formulait de façon plus pressante encore cette demande dans un article d'avril 1925. Le ton avait changé. Excédé, il s'interrogeait :

> « Pourquoi M. Guénon nous fait-il attendre aussi longtemps son glossaire, son traité ses [*sic*] doctrines traditionnelles de l'Inde qui illumineraient notre entendement ? Qu'il nous donne les pièces du procès. Le plus grand grief que nous ayons le droit de leur [*sic*] faire […] c'est qu'il abuse trop longtemps de notre patience, qu'il énerve

[47] BUHOT, « L'Homme et son devenir selon le Védânta », 1925, p. 58-59.

[48] MORAND, Paul, *Journal inutile 1968-1972*, Paris, Gallimard, 2001, p. 576. « Quel est donc cet Orient sacré, traditionnel, hermétique dont il parle le doigt sur la bouche ? Qu'il nous le montre. Mais s'il nous le montrait, il ne serait plus hermétique » (réflexion datée de 1950).

notre curiosité ; c'est qu'après son *Introduction générale* pleine de mystère il ait cru devoir planter là le défrichement de nos esprits pour partir en guerre ».[49]

Dans le même sens, René Jouglet notait que, s'il voyait bien que Guénon plaidait « passionnément contre l'Occident », il n'apercevait pas, « et par sa faute, le visage de l'amour » qu'il proposait.[50]

Guénon avait parfaitement conscience de cet état de fait. En témoigne sa lettre à Jean Caves qui avait jugé « obscure » la dernière partie de son ouvrage. Selon l'auteur d'*Orient et Occident*, cette obscurité était inévitable dans la mesure où il n'avait pu encore s'engager dans un exposé doctrinal. Tout ce qu'il avait écrit jusque-là,

> « [...] y compris *l'Introduction*, n'avait jamais eu la prétention de représenter autre chose qu'un travail préliminaire, que l'état actuel de la mentalité occidentale rendait d'ailleurs tout à fait indispensable avant qu'il soit possible d'arriver à des considérations d'un caractère plus positif. Il est nécessaire, en des choses comme celles-là surtout, de procéder avec un certain ordre, et l'on ne peut tout entreprendre à la fois ; mais la seconde partie de [s]on travail, [c'est-à-dire] l'exposition même des doctrines, [était] maintenant commencée ».[51]

L'Homme et son devenir selon le Védânta et *L'Ésotérisme de Dante* venaient en effet, « par la fantaisie des imprimeurs », de paraître en même temps. Cette dernière « brochure » tirée à seulement 1000 exemplaires s'inscrivait moins visiblement dans la continuité des précédentes publications de « l'orientaliste ». Elle resta plus confidentielle (*infra*). *L'Homme et son devenir selon le Védânta* avait probablement été commencé à la toute fin de l'année 1923, après l'achèvement d'*Orient et Occident*. Après l'avoir laissé de côté pendant plusieurs mois, Guénon s'y était remis en juillet 1924.[52] L'ouvrage parut vraisemblablement en juin 1925 chez Bossard (dans la "Collection de philosophie"), probablement sur proposition de son ami Gonzague Truc qui y était alors directeur littéraire.

Ce livre attendu répondait enfin à son désir de savoir quelle était « cette "métaphysique" tant ignorée, tant vantée ». L'ouvrage avait, en outre, sa place chez cet éditeur qui publiait des études concernant l'Orient. Dans sa "Petite collection orientaliste", on trouvait ainsi un ouvrage de Tagore et était annoncé *Pour comprendre l'art hindou* de Ananda K. Coomaraswamy. Il faut surtout signaler l'édition dans la "Collection des classiques de l'Orient" d'un ouvrage traduit et présenté par Jacques Bacot : *Le Poète tibétain Milarépa, ses crimes, ses épreuves, son*

[49] BALLARD, « Défense de l'Occident », avril 1925, p. 194-197.
[50] JOUGLET, René, « enquête », COLLECTIF, « Les Appels de l'Orient », p. 284.
[51] Lettre de Guénon à Jean Caves (alias Jean Grenier), le 22 juin 1925.
[52] Lettres de Guénon à Arturo Reghini, le 4 janvier et le 13 juillet 1924 (publiées en fin de volume dans REGHINI, Arturo, *Les Nombres sacrés dans la tradition pythagoricienne maçonnique*, Milan, Archè, 1981).

nirvana.[53] Guénon connaissait et appréciait l'auteur du livre ainsi que Jean Buhot, son illustrateur, qui rendit compte de ses ouvrages dans la revue du Musée Guimet. Ce livre parut à la même époque que *L'Homme et son devenir selon le Védânta* auquel il fut associé dans les critiques d'Abel Bonnard et de Gonzague Truc. Ce dernier voyait dans l'ouvrage de Bacot « l'exemple après le précepte ». Guénon fut lui-même invité par *Les Cahiers du mois* en 1926 à rendre compte du *Poète tibétain Milarépa.* Il y était extrêmement élogieux pour la présentation de l'orientaliste qui témoignait « d'une compréhension vraiment exceptionnelle ». Ne pouvant « résister au plaisir de reproduire » de longs extraits, il regrettait de ne pouvoir tout citer.

L'Homme et son devenir selon le Védânta parut dans un contexte des plus favorables. Un épais numéro spécial des *Cahiers du mois* intitulé « Les Appels de l'Orient » avait en effet synthétisé deux mois avant le débat qui faisait rage. Guénon y apparaissait en bonne place. Son nom y revenait sans cesse sous des plumes très différentes et toujours avec des commentaires élogieux. Son œuvre était, selon le peintre Maurice Denis, ce qu'on avait « écrit de plus fort en faveur de la supériorité de l'Orient ». Gonzague Truc évoquait ses travaux « si importants et si passionnants ». Selon Étienne Dinet et Sliman ben Ibrahim, ils abordaient « avec beaucoup de perspicacité » « les grands problèmes de philosophie et de métaphysique envisagés ».[54] Gabriel Audisio (1900-1978), pour sa part, évoquait la « curiosité attentive, voire bienveillante » que les travaux de Guénon étaient susceptibles de susciter.[55] Claudel, réagissant à ce volume à la demande de Frédéric Lefèvre, plaçait ses ouvrages aux côtés de ceux de Sylvain Lévi et de René Grousset. Leur travail permettait une compréhension renouvelée des doctrines orientales grâce à « une sympathie, une impartialité, une fermeté de jugement qui manquaient à bien des ouvrages de leurs prédécesseurs ».[56]

L'année écoulée, dans la revue du Musée Guimet, Claude Dufour avait vu en *Orient et Occident* « un livre remarquable en même temps qu'une merveilleuse promesse ».[5] L'écrivain Pierre Guéguen (1889-1965), un ami de Bonjean, lui consacrait pour sa part, en septembre 1925, dans *Le Larousse mensuel illustré (revue encyclopédique universelle)*, un article très élogieux – jugé « bon » par Guénon.[58] Il s'interrogeait pour savoir qui pouvait enseigner l'Orient aux esprits occidentaux. La production littéraire autour de ce thème, importante depuis le *Kim* de Kipling,

[53] GUÉNON, Compte rendu de : S.n., *Le Poète tibétain Milarépa, ses crimes, ses épreuves, son nirvana,* traduction du tibétain et introduction de J. Bacot, Bossard, 1925, 302 p., *Cahiers du mois*, 1926, p. 232-233.
[54] DINET, Étienne, BEN IBRAHIM, Sliman, « Enquête », COLLECTIF, « Les Appels de l'Orient », p. 267
[55] TRUC, Gonzague, « Enquête », COLLECTIF, « Les Appels de l'Orient », p. 331
[56] LEFEVRE, Frédéric, « Une heure avec M. Paul Claudel », *Nouvelles littéraires*, 18 avril 1925, p. 2.
[57] DUFOUR, « Orient et Occident », 1924, p. 33 (la page suivante, il est encore question de Guénon dans un compte rendu de l'ouvrage d'Ossendowski).
[58] GUÉGUEN, « Orient et Occident », 1925, p. 902.

ne pouvait qu'en donner le goût. De l'autre côté, « les savantes études d'un Sylvain Lévi » n'intéressaient que les spécialistes. Guénon apparaissait ainsi comme le seul Occidental qui soit capable « par sa vaste culture, par sa sympathie intellectuelle et par sa puissance de pensée » et grâce à son « don de synthèse », d'œuvrer à cette tâche. « Tout esprit soucieux des grands problèmes de son temps et de toujours » se devait, selon Guéguen, de lire *Orient et Occident*. Cet ouvrage, que l'on s'accorde ou non à ses thèses, était « une excitation unique pour la pensée ».

Les réactions à *L'Homme et son devenir selon le Védânta* allaient encore accentuer cette louange. Elles provenaient de périodiques d'orientations variées et, pour certains d'entre eux, à très grands tirages. En novembre 1925, Guénon transcrivit et commenta brièvement sept comptes rendus à son ami Guido De Giorgio. Étienne Fournol avait donné deux chroniques « sympathiques », même si « superficielles », pour *Le Figaro* (tirage entre 20.000 et 50.000 exemplaires) ; ce périodique, qui se définissait comme « l'organe de toutes les élites, le journal élégant et mondain par excellence », avait alors un lectorat composé de bourgeois aisés et bien-pensants. Un journaliste de *L'Intransigeant* – le plus important journal du soir (il tirait alors à 400.000 exemplaires), défendant un nationalisme conservateur – notait que si *L'Homme et son devenir selon le Védânta* était de lecture ardue, il récompensait ceux qui le lisaient jusqu'au bout. Des quotidiens de gauche partageaient également cette sympathie. Ainsi en témoignaient « l'ingénieux » article de *L'Ère nouvelle (organe de l'entente des gauches)* ainsi que le compte rendu de *Paris-soir*. Fondée en 1923, cette feuille de gauche était tirée à 100.000 exemplaires. Son critique considérait Guénon comme « notre seul métaphysicien indianiste ». Après avoir rappelé ses précédents ouvrages, il notait que ce nouveau livre marquait « une date dans notre connaissance de l'Orient » ; il présentait au public français « la fleur du Védânta ». Le rapprochement que Guénon opérait avec d'autres traditions lui paraissait également digne d'intérêt. Il allait enfin jusqu'à affirmer, comme Guéguen, que nul mieux que lui n'était plus désigné pour donner à l'élite qu'il appelait de ses vœux « les directives qui permettr[aient] de voir l'Orient tel qu'il est, et non tel que le veulent nos œillères occidentales ».

Ces sept recensions étaient loin d'épuiser la couverture critique de cet ouvrage pourtant très doctrinal. Gonzague Truc, outre son sincère intérêt pour l'œuvre de Guénon, avait tout intérêt, en tant que directeur littéraire de Bossard, à faire connaître *L'Homme et son devenir selon le Védânta*. Loin de se contenter d'en donner une recension, en octobre 1925, il choisit de consacrer aux cinq ouvrages parus de Guénon une étude synthétique dans la rubrique "Philosophes d'aujourd'hui" de *Candide*. Ce journal avait été fondé en 1924 chez Fayard par Jacques Bainville comme une publication moins austère que *La Revue universelle*. L'hebdomadaire

politique et littéraire jouissait d'un succès considérable (il tirait à 80.000 exemplaires). Il était notamment reconnu pour sa haute qualité littéraire due à la participation des célébrités du moment (Henry Bordeaux, Henri de Montherlant, Jules Romains, Georges Mandel, Francis de Miomandre, Paul Bourget). S'il s'inscrivait sur le plan politique dans la mouvance de l'Action Française (les commentateurs politiques en étaient Bainville et Gaxotte), sa partie littéraire témoignait d'une relative libéralité.

De façon plus informée, mais plus confidentielle, Jean Buhot, dans la revue du Musée Guimet, voyait dans cet ouvrage la réalisation des promesses de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*. Même s'il ne suivait pas toujours les développements positifs d'*Orient et Occident*, il avait pour la présentation de sa connaissance des doctrines orientales, un « sentiment de reconnaissance ». Comme le journaliste de *L'Intransigeant*, il notait toutefois que, malgré le vocabulaire simple et précis, « les lecteurs qui pourr[aient] le suivre jusqu'au bout, à plus forte raison le critiquer, ser[aient] sans doute assez peu nombreux ». Il faut encore citer un compte rendu paru dans *Le Journal des débats*. Les collaborateurs du plus ancien journal français (fondé en 1789) s'intéressaient aux affaires balkaniques et méditerranéennes et se voulaient très informés des questions internationales. Revue centriste, s'adressant aux républicains modérés, cette publication était lue par la grande bourgeoisie non cléricale. De la même façon que la *Revue bleue*, dans laquelle Guénon, prenant prétexte du *Lac Salé* de Pierre Benoit, donnait un article en septembre 1926 à propos des Mormons[59], elle avait également un caractère académique. Ce caractère ainsi que son ancienneté lui donnaient, en dépit d'une audience limitée, un prestige certain. Le signataire du compte rendu n'était pas moins remarquable. Abel Bonnard était alors connu comme l'auteur d'*En Chine* (1924), pays où il avait séjourné. Il avait reçu le grand prix de littérature de l'Académie Française où il devait être élu en 1932. Bonnard était attiré par un Orient qu'il rapprochait du catholicisme du moyen âge.[60] Après avoir constaté que la connaissance exacte des doctrines orientales était menacée par la mode, il notait

[59] Après un historique, il faisait une analyse politologique des raisons de la réussite du mormonisme ; puis il tentait de mettre en évidence l'ineptie de leur doctrine : « Nous pensons en avoir assez dit pour montrer ce que valent les doctrines des Mormons, et aussi pour faire comprendre que, malgré leur singularité, leur apparition ne constitue pas un phénomène isolé : elles représentent en somme, dans beaucoup de leurs parties, des tendances qui ont trouvé de multiples expressions dans le monde contemporain, et dont le développement actuel nous apparaît même comme le symptôme assez inquiétant d'un déséquilibre mental qui risque de se généraliser si l'on n'y veille soigneusement ; les Américains ont fait à l'Europe, sous ce rapport, de bien fâcheux présents » (GUÉNON, « Les origines du mormonisme », 4 septembre 1926)

[60] BAILLET, « Abel Bonnard ou l'exemple de la cohérence », p. 7-38.

dans son compte rendu que « tous ceux que l'Orient intéress[ait] sérieusement connaiss[aient] les livres de M. René Guénon ».[61]

À la même époque, l'islamologue Louis Massignon demandait à rencontrer le métaphysicien. Les deux hommes se virent quelques jours avant que Guénon ne donne une conférence publique en Sorbonne. Le métaphysicien avait en effet été incité, à prendre la parole, peu avant Noël 1925, dans le cadre du groupe du Docteur René Allendy (*infra*). Celui-ci comptait alors nombre de notabilités intellectuelles. Fort de sa notoriété croissante, Guénon eut certainement une assistance prestigieuse et nombreuse.[62] Beaucoup d'écrivains de l'époque ont pu y écouter et interroger ce métaphysicien dont on parlait de plus en plus. Cette conférence consacrée à « La métaphysique orientale », semble avoir marqué les auditeurs. Après-guerre, André Rousseaux – dès cette époque, journaliste littéraire proche de l'Action Française –, devait la qualifier de « mémorable ».[63]

Gonzague Truc, dans l'étude d'ensemble parue dans *Candide*, soulignait en octobre 1925, l'influence croissante de Guénon :

> « Le nom de ce philosophe se répand de plus en plus, et les choses qu'il enseigne, après avoir un peu surpris finissent, tout au moins, par s'imposer à la réflexion. À vrai dire, si on en saisissait dans leur plein l'essence et la portée, on en serait peut-être effrayé autant que séduit. Mais nous sommes dans un pays où l'originalité fait oublier le péril ».[64]

En 1924, le même critique avait écrit à propos d'*Orient et Occident* que leur âge n'accordait pas sa place à « cet historien et ce penseur » « faute de savoir donner des rangs ». La distance entre ces deux affirmations permet de percevoir le caractère croissant de l'audience de Guénon. Cela se traduisit par la sollicitation des directeurs de revues qui avaient jusque-là considéré ce qu'il écrivait comme n'étant « pas à la portée de la plupart des lecteurs ».[65] Le métaphysicien semble

[61] Article d'Abel Bonnard paru en 1925 dans le *Journal des débats* dont le texte est cité par Guénon dans la lettre à Guido De Giorgio du 20 novembre 1925.

[62] James signale la présence d'anciens élèves de Guénon ; parmi ceux-ci : Michel de Grammont, François de Clermont-Tonnerre et Jean Dandan qui fut plus tard ambassadeur en Inde et au Japon (JAMES, *Ésotérisme et christianisme*, p. 234).

[63] ROUSSEAUX, « René Guénon », *Littérature du XXe siècle*, p. 161-173. La prudence s'impose néanmoins car André Rousseaux semble avoir exploité les articles parus dans la presse francophone égyptienne de l'époque. Il est possible qu'il ait tiré ses "souvenirs" d'un article de Louis Zananiri (« L'homme », *La Bourse égyptienne*, Le Caire, 22 janvier 1951). Il n'est toutefois pas impossible qu'il ait réellement assisté à la conférence.

[64] TRUC, *Candide*, 1925. Il écrivait encore : « M. René Guénon présente une des figures les plus singulières de la pensée contemporaine que d'ailleurs il réprouve. Il a déjà réuni une œuvre importante ; il a joué un rôle capital dans cette critique des valeurs à quoi se sont employés quelques bons esprits. Il pense avec profondeur, il écrit avec justesse. Mais il ne prêche en aucune Sorbonne, il n'entre en nulle chapelle, il ne se nourrit chez aucun éditeur. L'extraordinaire dès lors est que des gens se trouvent pour le mettre à sa place »

[65] Lettre de Guénon à Guido De Giorgio, le 12 octobre 1924.

d'ailleurs avoir été relativement optimiste à cette époque. Sa lutte contre la campagne de presse tendant à assimiler l'Orient à l'Allemagne et au monde slave obtenait de réels résultats. Beaucoup d'articles consacrés à Guénon, tels ceux de Jean Caves ou d'Abel Bonnard, opéraient enfin cette distinction entre l'Orient vu par les philosophes allemands et l'Orient véritable. L'auteur d'*Orient et Occident* constatait même « une certaine prudence dans la réponse de Massis » au questionnaire des « Appels de l'Orient ». Ce dernier hésitait désormais « à confondre purement et simplement l'Orient véritable avec les interprétations germaniques ou slaves ».[66] Guénon considérait lui-même être « pour quelque chose dans cette modification de son attitude ». Plus généralement, son œuvre était bien accueillie. *Orient et Occident* lui avait « valu une abondante correspondance » et il avait « même été étonné de trouver tant d'échos sympathiques ».[67]

*

Si l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* avait apporté une reconnaissance intellectuelle à Guénon, *Orient et Occident* lui assura une certaine notoriété ; son ouvrage apporta en effet une réponse originale au débat littéraire qui faisait rage. Guénon fut invité par Frédéric Lefèvre à participer à « Une heure avec... » Ferdinand Ossendowski ; il fut une des références principales du numéro spécial des *Cahiers du mois* consacré aux « Appels de l'Orient » ; il fut sollicité pour donner une conférence dans le groupe du Dr Allendy... Les réactions à son œuvre révélèrent des positions nuancées dans les milieux qui lui avaient offert une base éditoriale. D'un côté, il suscita une rupture assez nette avec Maritain, Massis et autres « Défenseurs de l'Occident ». D'un autre, des figures de ces milieux, tels Léon Daudet et Gonzague Truc (que Jean Ballard opposait à Guénon), contribuèrent à faire connaître son œuvre à un large public. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, en apportant des réponses au questionnement soulevé par *Orient et Occident*, confirma encore l'audience de Guénon. Ces deux ouvrages suscitèrent nombre de comptes rendus de journaux à grands tirages et de revues renommées appartenant à des bords idéologiques divers. Ils suscitèrent en particulier l'intérêt en apparence paradoxal, d'un public nouveau que Guénon n'avait probablement pas visé.

[66] Lettre de Guénon à Jean Caves, le 22 juin 1925.
[67] Lettre de Guénon à Julius Evola, le 25 octobre 1927.

CHAPITRE III

La réception pleine de promesses d'une génération "révolutionniste"

Alors que Guénon connaissait un pic de notoriété, 1925 fut l'année au cours de laquelle une nouvelle génération reçut sa "communauté d'empreinte".[1] L'une de ses figures écrivait avec le recul du temps : « 1925. Le germe déjà présent de notre destin, nous l'ignorons ».[2] D'un côté, le hiatus intellectuel entre les jeunes gens et leurs pères en l'absence desquels ils avaient grandi, se manifesta par un véritable conflit de génération. Selon Henri Lefebvre, aux alentours de 1925, une conviction l'emportait :

> « Époque, société, générations antérieures, quelque chose [allait] finir qui pes[ait] encore du poids de sa bêtise infinie. C'[était] révolu, c'[était] condamné. Les maîtres à penser trahiss[aient] ; avec les autres notables, avec les pères, ils [voulaient] continuer, et leur sinistre "Tout est rétabli !" se profér[ait] gâteusement sur les ruines ».[3]

D'un autre côté, cette année fut le temps d'une « merveilleuse illusion » à laquelle « poètes et philosophes du refus » communièrent. Alors que, grâce au mouvement

[1] Nous avons précisé le sens de cette notion utilisée par Marc Bloch, mais aussi les caractéristiques de la génération de 1925, dans le « chapitre préliminaire ».

[2] LEFEBVRE, Henri, « 1925 », p. 707-719. Notons que 1925 marque l'essor de nouvelles technologies comme la radio, le cinéma, le phonographe, la pellicule photographique 24 x 36, les produits style Art Déco. Ce développement contribuera à l'apparition de la culture de masse. Sur cette année, on peut lire : COLLOMB, « Événements et synchronie dans le domaine culturel. Le cas de 1925 ».

[3] LEFEBVRE, « 1925 », p. 707-719.

général des esprits, « l'horizon semblait lumineusement s'ouvrir », les jeunes gens qui entraient sur la scène littéraire crurent « entrer dans le possible ».[4] Cette double attitude de révolte contre les fondements de l'ordre ancien et d'aspiration à trouver un ordre nouveau, était commune aux différents groupes qui composaient la génération de 1925. Elle se manifesta en particulier à travers leur participation au débat Orient-Occident. Dans ce contexte, des éléments représentatifs de chacun d'eux exprimèrent leur considération pour la pensée de Guénon. Le métaphysicien fut sollicité par *Le Radeau* et *Les Cahiers du mois*. *Orient et Occident* fit l'objet d'un article d'une figure majeure de la revue *Philosophies* : Jean Caves (Jean Grenier). Enfin, les surréalistes envoyèrent un émissaire auprès de Guénon pour solliciter sa collaboration à leur revue.

I – *Le Radeau* et *Les Cahiers du mois* : de nouvelles revues qui sollicitent la collaboration de Guénon

Cette réception par la nouvelle génération permit à Guénon de s'exprimer dans des publications qui reflétaient l'horizon d'attente de la jeunesse littéraire et intellectuelle. Ainsi, au premier trimestre 1925, trouve-t-on sa signature dans une éphémère revue, *Le Radeau*, et dans *Les Cahiers du mois*. Ces publications demandèrent à Guénon des interventions relatives au débat Orient – Occident.

A la fin de l'année 1924, Jacques Calmy, un juif originaire de Palestine implanté à Paris, avait demandé à Guénon un article pour une nouvelle revue : *Le Radeau*. Son directeur avait envisagé la publication de douze numéros mensuels au cours de l'année 1925. Le premier devait être éclectique, le deuxième dogmatique, le troisième humoristique, le quatrième philosophique, le cinquième érotique, le sixième esthétique… Cependant la revue ne compta que deux numéros datés de janvier et février 1925. Elle ne fut pourtant pas insignifiante dans la mesure où, à côté des signatures de Blaise Cendrars ou Pierre Reverdy, se trouvaient représentées des personnalités de cette génération (qu'elles aient appartenu à la première vague surréaliste et aux *Cahiers du mois* comme Joseph Delteil et René Crevel, ou à cette seule dernière publication comme François Berge, André Harlaire et Maurice Betz). La revue présentait d'ailleurs dans ses colonnes *La Révolution surréaliste* à laquelle « il fallait attacher une importance exceptionnelle ». Il

[4] LEFEBVRE, « 1925 », p. 707-719. Lefebvre met notamment en avant les espoirs suscités par la révolution russe. Toutefois, des contemporains appartenant à un bord politique opposé, tel Robert Brasillach dans *Notre avant-guerre*, firent la même analyse.

faut remarquer que Guénon – qualifié par Calmy de « vierge vigie »[4] – y était à l'honneur. Il ouvrait en effet le premier numéro du *Radeau* avec une étude qui reprenait le titre de son ouvrage : « Orient et Occident ». Bien que Guénon fût assez mécontent de sa collaboration (son texte avait été coupé sans qu'on l'en ait prévenu), l'article eut un certain retentissement : Jean Ballard y réagit vivement dans *Fortunio*, *La Révolution surréaliste* y renvoya ses lecteurs, et *Les Cahiers du mois* en firent mention.[5] La rédaction de cette dernière revue fit d'ailleurs appel à son tour à la collaboration de l'auteur d'*Orient et Occident*.

Les Cahiers du mois exprimaient l'effort d'un groupe de jeunes écrivains pour créer « un ordre nouveau "riche de tout le passé", mais ne pouvant être réalisé qu'après destruction totale des ordres anciens et lorsque "les fortunes cachées aur[aient] été ramenées au jour" ».[6] Le noyau initial s'était constitué autour de François et André Berge, les petits-fils de Félix Faure, vers 1922, c'est-à-dire au moment de la disparition de Dada. Il comprenait différentes tendances. Raymond Régamey était partisan de la grande tradition classique. À l'autre extrême, on trouvait des membres du premier surréalisme tels Crevel, Desnos, Delteil, Soupault. Enfin, les collaborateurs les plus assidus comme Marcel Arland, André Desson et André Harlaire, et les animateurs de la revue André et François Berge ainsi que Maurice Betz, représentaient une tendance médiane. Il est difficile de définir positivement le projet de ce groupe composite dont l'objectif était de refuser tout dogmatisme. Selon Michel Carassou, ils se situaient entre une tradition dont ils ne refusaient pas la totalité de l'héritage et une avant-garde surréaliste dont ils n'acceptaient pas toutes les initiatives (les rédacteurs de *Fortunio* qui se transformait, cette même année 1925, en *Cahiers du Sud*, allaient évoluer dans le même sens). Il s'agissait en fait de confronter autour d'un même thème les idées les plus variées pour mettre en valeur le meilleur de chaque courant idéologique, cela afin de promouvoir des démarches personnelles. Ainsi, l'orientation générale était individualiste.

Comme *Le Roseau d'or*, *Les Cahiers du mois* alternèrent la publication d'œuvres et « celle de "mélanges" organisés autour d'un thème qui leur conféraient une unité ». Ils étaient « toujours suivis d'un Cahier de la rédaction à la fois partie critique et tribune de discussion ». La revue qui apparut, comme *Philosophies*, au cours du premier semestre 1924, fut d'abord éditée aux P.U.F.[7], puis, début 1925, chez les frères Émile-Paul grâce à Edmond Jaloux. C'est dans ce cadre que vit le jour le fameux numéro intitulé « Les Appels de l'Orient ». Rompant avec la

[5] S.n., « Le mouvement asiatique dans les revues françaises », COLLECTIF, « Les Appels de l'Orient », p. 387.
[6] CARASSOU, « *Les Cahiers du mois*, témoins de leur temps », p. 56.
[7] Elle cessa de paraître en mars 1927, à la suite de difficultés financières, apres 26 numéros publiés en 20 livraisons.

tendance individualiste, l'équipe orienta sa réflexion vers les valeurs collectives. Ce numéro eut un profond retentissement. Guénon y fournit une contribution importante. Le dossier lui-même fut largement commenté. Certains périodiques allèrent même jusqu'à reprendre les réponses du questionnaire ; c'est ainsi que la signature de Guénon apparut dans la revue *Europe*, en juin 1925, mois de la sortie de *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*. En dépit du manque d'unité doctrinale, on peut discerner une réception propre à l'équipe des *Cahiers du mois*.

Sur le plan éditorial, la revue considérait Guénon comme un des protagonistes du débat des "appels de l'Orient".[8] À ce titre, la lecture de « ses ouvrages » avait inspiré à la rédaction la dernière des cinq questions de l'enquête qui avaient été soumises à l'ensemble des personnalités intellectuelles et littéraires du moment :

> « Quelles sont, à votre sentiment, les valeurs occidentales qui font la supériorité de l'Occident sur l'Orient, ou, quelles sont les fausses valeurs qui, à votre avis, rabaissent notre civilisation occidentale ? ».[9]

Guénon était également un des auteurs indexés à la fin du numéro.[10] Son nom apparaissait sous la plume des collaborateurs les plus assidus de la revue. Marcel Arland (1899-1986), reprenant les termes du débat entre Guénon et Maritain, jugeait sévèrement ce dernier, sans toutefois prendre explicitement parti pour l'autre. André Desson et André Harlaire le citaient aux côtés de Caves, mais également de Keyserling et de Spengler, comme un défenseur de l'Orient.[11] Maurice Betz voyait en René Guénon – associé à Sylvain Lévi – « un juge autorisé » en matière de connaissance de l'Orient.[12] François Berge lui consacrait quatre notes de bas de page dans son « Cahier de rédaction »[13] mais surtout un article tentant de définir la perspective propre du « traditionnisme ».[14]

Au sein de l'équipe des *Cahiers du mois*, ce dernier fut vraisemblablement le plus intéressé par la perspective de Guénon. Elle offrait à ses yeux une voie permettant de se dégager de l'esprit dualiste né avec Descartes, lequel était selon ses termes profondément « anti-intellectuel ». C'est pourquoi il la suivait avec un « si vif intérêt ». Les deux hommes se rencontrèrent manifestement à différentes reprises. Berge signalait avoir modifié certains termes de sa première étude après en avoir discuté avec Guénon.[15] Le rédacteur des *Cahiers du mois* sollicita également sa participation à deux numéros de la revue. En février-mars 1925, en plus de sa

[8] S.n., « Le mouvement asiatique dans les revues françaises », COLLECTIF, « Les Appels de l'Orient », p. 385, 387.
[9] N.D.L.R., « Enquête », COLLECTIF, « Les Appels de l'Orient », p. 387. p. 241.
[10] N.D.R.L., « Table de quelques auteurs cités », COLLECTIF, « Les Appels de l'Orient », p. 392-393.
[11] DESSON, André, HARLAIRE, André, « Notre humaine richesse », COLLECTIF, « Les Appels de l'Orient », p. 91.
[12] BETZ, Maurice, « Remarques sur Keyserling », COLLECTIF, « Les Appels de l'Orient », p. 138.
[13] BERGE, François, « Le cahier de la rédaction », COLLECTIF, « Les Appels de l'Orient », p. 335, 338, 339, 340.
[14] BERGE, « Traditionnistes et symbolistes », 1925, p. 200-205.
[15] BERGE, « Traditionnistes et symbolistes », 1925, p. 201.

réponse à l'enquête générale, il lui demandait un article au sujet de l'ouvrage d'Ossendowski. Cela donna à Guénon l'occasion d'évoquer la notion de "Roi du monde". En 1926, le métaphysicien fut encore appelé à donner un compte rendu de l'ouvrage de Jacques Bacot précédemment évoqué. François Berge fit précéder chacune de ses collaborations par un texte mettant en perspective l'œuvre de l'orientaliste "traditionniste".

Le petit-fils de Félix Faure estimait comme Jean Caves que la partie négative de l'œuvre de Guénon était supérieure à sa partie positive. Il tentait cependant de définir cette dernière dès février-mars 1925. Son article traitait en effet d'un aspect probablement peu familier à ceux qui avaient découvert Guénon dans le cadre du débat Orient-Occident, c'est-à-dire de la notion de Tradition. Alors que Guénon avait été remarqué principalement par son analyse de la crise du monde moderne – « la plus complète, la plus serrée », selon Berge – et par sa connaissance des doctrines orientales, François Berge, avant même la parution de *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, insistait sur sa perspective « traditionniste ».[16] « Cette "Tradition", écrivait-il, comporte l'ensemble des principes métaphysiques qui régissent l'univers et suivant lesquels les hommes devraient régir leurs sociétés ». Avec sa critique du théosophisme, Guénon avait dégagé cette notion de ses dehors fabuleux. Cette vérité était « partout et en tout », mais pour recréer en soi « la clef de cette Tradition » les doctrines de l'Orient pouvaient apporter une aide précieuse. Dans son compte rendu de *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, il tentait de cerner la notion de "Principes", « encore plongée dans l'obscurité », ainsi que celle de « réalisation métaphysique ». Il reprochait à l'œuvre de ne pas engager le lecteur plus avant dans cette "réalisation". Il aurait en effet souhaité que Guénon « enseigne moins, et nous aiguillonne davantage dans la direction où, nous dira-t-il, il est vrai, vaut seul notre travail personnel ». Si Berge divergeait légèrement de Guénon en ce qu'il entendait accorder, comme Henry Corbin (*infra*) et d'autres contemporains, une valeur – bien que relative – aux acquis du monde moderne, il semble avoir été marqué par cette œuvre. Il devait y faire mention à diverses reprises : dans *Les Cahiers du mois* en 1927[17] ou lors d'entretiens aux décades de Pontigny. Il devait d'ailleurs par la suite s'intéresser de plus en plus à l'histoire des civilisations et aux religions.

[16] C'est ainsi qu'il était qualifié dans « Les Appels de l'Orient » de même que Paul Le Cour, O. Wirth, Sédir, Amy-Sage, R. Allendy, V. E. Michelet, Pouvourville, Han Ryner, Tamos ; les "traditionnistes" étant distingués des "théosophes". Guénon était également qualifié d'orientaliste (N.D.R.L., « Table des auteurs qui ont collaboré à ce cahier », COLLECTIF, « Les Appels de l'Orient », p. 389).

[17] « Nous nous forgeons encore bien des préjugés les uns à l'endroit des autres. De l'abaissement visible vers la matière de nos civilisations (et qui l'a plus explicitement décrite que M. René Guénon, dans *Orient et Occident*) s'ensuit-il que la vie spirituelle de l'Europe soit morte ? » (BERGE, François, Compte rendu des *Messages d'Orient*, *Cahiers du mois*, n° 25-27, mars 1927, p. 130-1).

Le même François Berge, en juin 1926, dans la présentation de l'article consacré au *Poète tibétain Milarépa* par Guénon, écrivait de façon significative :

> « Si M. Guénon a fait la critique de notre époque — et sa critique est la plus complète, la plus serrée — c'est non pas comme tant d'autres par "révolutionnisme", mais au nom de ce qu'il appelle la "Tradition". Au reste, révolutionnisme ou traditionnisme ne sont pas des attitudes entièrement différentes, ce sont deux formes de réactions de l'esprit contre un état des choses déliquescent ».[18]

Ces lignes apportent un élément important pour comprendre la réception de Guénon par cette génération. Ce terme de "révolutionnisme" est intéressant dans la mesure où il exprime une attitude propre à cette génération habitée par un esprit de révolte face aux valeurs du monde occidental et le désir d'une "révolution" dont le contenu fut d'abord assez flou. Les rédacteurs des *Cahiers du mois* aspiraient ainsi à « un ordre nouveau [...] ne pouvant être réalisé qu'après destruction totale des ordres anciens ».[19] Plus encore, le groupe "Philosophies" et le mouvement surréaliste aspirèrent à cette révolution qui devait toucher tous les domaines de l'existence. L'œuvre de Guénon fut lue avec attention par plusieurs de leurs membres.

II – La réception de l'œuvre de Guénon par une figure majeure du premier groupe Philosophies

Le groupe Philosophies s'était formé à l'initiative de Pierre Morhange (1901-1972) et de quelques condisciples de la Sorbonne comme Norbert Guterman et Georges Politzer.[20] Leur publication soutenue par Max Jacob et à laquelle collaborèrent notamment Cocteau, Supervielle, Jouhandeau, Green, se proposait d'être « la revue de la nouvelle génération littéraire ». Les "philosophes" souhaitaient lutter contre ce qu'ils considéraient comme le rationalisme ambiant, c'est-à-dire autant contre Brunschvicg sur leur gauche que Maritain sur leur droite (ils considéraient en effet la néo-scolastique comme une forme de rationalisme). Ils souhaitaient fonder une nouvelle mystique ; Morhange rêvait d'un « trust des fous ». Pendant l'hiver 1924-1925, ils rompirent avec la conception d'une avant-garde esthétique pour, en vertu de leur commun désir de révolution, se rapprocher de Clarté mais surtout des surréalistes. René Daumal se souviendrait,

[18] BERGE, Article compte rendu de : GUÉNON, *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, 1926, p. 228.
[19] CARASSOU, « *Les Cahiers du mois*, témoins de leur temps », p. 56.
[20] TREBITSCH, « Les mésaventures du groupe Philosophies, 1924-1933 », p. 6-9 ; TREBITSCH, « Le groupe "Philosophies", de Max Jacob aux surréalistes (1924-1925) », p. 35.

en 1930, qu'il avait eu dans le groupe de Morhange « quelque chose de bien proche » du Grand Jeu.[21]

Jean Grenier (1898-1971) y avait été l'homme clef sur le plan philosophique avant de rompre début 1925. Cet ancien élève de l'E.N.S. avait réussi son agrégation de philosophie en 1922 (un an après l'échec de Guénon). Il avait été envoyé en cette année 1924 à Naples où il allait se lier d'amitié avec Henri Bosco. Sous le pseudonyme (choisi non sans humour !) de Jean Caves, il avait lancé le débat Orient-Occident par un long article publié dans les premiers numéros de *Philosophies* (*supra*).[22] Par le constat du nihilisme européen et ses développements consacrés aux sagesses orientales, il avait engagé son groupe sur la voie de la critique des valeurs du monde occidental. *Orient et Occident*, paru juste après cet article, lui permit, semble-t-il, de trouver un certain nombre de réponses aux questions qu'il avait posées, réponses peut-être déjà pressenties lors de sa lecture de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*. Il en témoignait dès 1924 dans la *Vie des lettres et des arts*, la revue d'un ami du docteur René Allendy et d'Albert Gleizes (ils y écrivaient tous deux), Nicolas Beauduin (1880-1960).[23] En 1923, Gleizes y avait notamment donné son important texte « La peinture et ses lois ». Guénon qui n'eut que tard connaissance du « très sympathique article » de Jean Caves, lui écrivit en juin 1925 pour le remercier et apporter quelques éléments de réponse à ses critiques.[24]

Il est frappant de constater que comme Daudet, Ballard et presque tous les commentateurs de l'époque, Jean Caves reconnaissait une autorité certaine à Guénon. « Parmi tant de gens incompétents qui donnent leur avis sur le problème oriental, écrivait-il, M. René Guénon est un des rares esprits qui vaille la peine d'être écouté et suivi ». Il exposait de façon précise les vues du métaphysicien sur l'état du monde et le processus qui y avait mené. Préoccupé par le nihilisme à l'œuvre dans la pensée européenne, il relevait notamment l'expression de « suicide de la pensée » employée par l'auteur d'*Orient et Occident*. Il reprenait à son compte des arguments développés par le métaphysicien. Caves se démarquait de la position de Massis et Maritain jugée trop dogmatique. De façon significative d'ailleurs, il prenait parti en se référant à l'échange qui avait opposé Maritain à Guénon lors de la rencontre autour d'Ossendowski. Caves appelait à se tourner vers l'Orient véritable qui avait l'avantage d'avoir conservé, contrairement à l'Occident, des doctrines vivantes. La scolastique, selon lui, était morte. Or, on ne pouvait subir que l'influence des vivants. Il appelait d'autre part à distinguer l'authentique esprit oriental des interprétations germaniques ; cela ne pouvait que

[21] Lettre de R. Daumal à A. Rolland de Renéville, le 2 août 1930 (DAUMAL, *Correspondance II*, p. 174).
[22] Six numéros de mars 1924 à mars 1925.
[23] CAVES, « La crise de l'esprit européen », 1924, p. 33-36.
[24] Lettre de Guénon à Jean Caves, le 22 juin 1925.

satisfaire Guénon. Ayant obtenu son adresse par François Berge, il écrivit au jeune agrégé qu'ils étaient d'accord sur l'essentiel. Le métaphysicien considérait même l'article que Caves avait donné aux *Cahiers du mois* comme « un des meilleurs de tout le recueil ». Grenier et Guénon purent apparaître ainsi aux yeux de l'observateur de l'époque, tel Berge dans *Les Cahiers du mois*, comme appartenant au même camp : celui qui était favorable au ressourcement par l'entente avec l'Orient véritable.

Caves n'acceptait toutefois pas que le catholicisme et l'hindouisme fussent les expressions d'une unique Tradition. Il insistait au contraire dans *Les Cahiers du mois* sur leur opposition :

> « [...] [M. Guénon] croit à une tradition commune aux deux mondes et qui se cachait par exemple au Moyen-Age derrière la théologie. Or on est en droit de suspecter cette idée de "l'ésotérisme" et l'on serait fâché de voir un esprit aussi lucide et aussi ferme [...] s'engager dans cette voie ténébreuse ».[25]

Il illustrait l'affirmation de François Berge selon laquelle « le peuple français, qui est le plus positif des peuples, ne voulait plus entendre parler de tout ce traditionnisme qu'on avait accoutumé de lui présenter sous des dehors fabuleux ». Caves ne semblait pas ici avoir été « pris à revers par M. Guénon [...] ».[26] Ce dernier savait que beaucoup de points demeuraient imprécis dans ses écrits. Il avait prévenu qu'il les éluciderait dans des ouvrages à venir (*supra*) et proposa à l'ancien collaborateur de *Philosophies* de lui envoyer *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*. Caves, prudent, avait proposé dans son article d'attendre les futurs développements de l'œuvre pour porter un jugement définitif. Il concluait toutefois qu'*Orient et Occident* révélait « chez son auteur une intelligence d'une ampleur et d'une puissance rares et une personnalité attachante ». Certains surréalistes furent, quant à eux, beaucoup plus intéressés par cette notion de Tradition qu'avait tentée d'approfondir François Berge. Cela ne les empêchait pas d'attaquer le christianisme et d'opposer la figure honnie du pape à celle, courtisée, du dalaï-lama.

III – Un émissaire surréaliste rend visite à Guénon

L'un des membres de Philosophies se souvenait :

> « Au cours de cette théorisation confuse et agitée, les philosophes écoutèrent de plus en plus attentivement les rumeurs en provenance d'un groupe éclatant et occulte,

[25] Selon Henry Corbin, au contraire, Guénon avait « montré en quoi consist[ait] le véritable ésotérisme » (TRANG-NI, « Regard vers l'Orient », 1927, p. 4-5).

[26] BERGE, « Traditionnistes et symbolistes », 1925, p. 200-205.

> actif et créateur, initiatique et plein d'initiatives, fermé et ouvert sur le dehors : les surréalistes [...] leur prestige ne cesse de grandir. Sans doute, ils sont la part la plus maudite, donc la plus inspirée, de la jeunesse française. Chez eux se prononce la parole, se formule le jugement. Par eux les chemins du futur... ».[27]

Le surréalisme par son audience et la place qu'il devait occuper dans l'histoire littéraire a éclipsé les autres mouvements qui manifestèrent l'esprit de la génération de 1925. Comme le notait encore Henri Lefebvre, ses figures de proue avaient quelques années de plus que les "philosophes". Quelques-uns d'entre eux, « les chefs, [avaient] fait la guerre et sav[aient] encore mieux de quoi il retourn[ait] ».[28] Certains membres du premier groupe surréaliste collaborèrent au *Radeau*, aux *Cahiers du mois* comme à *Philosophies*. La rédaction du *Radeau* demandait d'accorder « une importance exceptionnelle » à *La Révolution surréaliste* dont elle soulignait la naissance. *Les Cahiers du mois* accueillaient des articles consacrés au surréalisme naissant alors que le groupe Philosophies, mû par le commun désir de révolution, se rapprocha des positions politiques du surréalisme à l'hiver 1924-1925. Ses membres signèrent ainsi le manifeste « La révolution d'abord et toujours » à une époque où Jean Caves s'en était toutefois éloigné (dès le début 1925).

Comme le groupe des *Cahiers du mois*, le surréalisme émergea à l'époque de la parution des premiers livres de Guénon. Il s'esquissa en tant que tel lorsque ses membres se dégagèrent, comme Julius Evola (1898-1974), de Dada.[29] Il est assez symptomatique que cet ami de Tristan Tzara ait proposé sa collaboration au groupe à la fin 1924[30], peu après avoir découvert l'œuvre de Guénon et être entré en contact avec son auteur. « Reçu lettre de M. J. Evola, se met à notre disposition », consignèrent Breton et Aragon dans le cadre de leur permanence au Bureau de Recherches Surréalistes.[31] Ironie du sort, dans le numéro 2 de *La Révolution surréaliste*, une notule précédant la référence à l'article que Guénon avait donné au *Radeau*, mentionnait le nom d'Evola. La réponse qu'il avait faite à l'enquête centrale du numéro, précisait-elle, ne serait pas publiée.

[27] LEFEBVRE « 1925 », p. 707-719.
[28] LEFEBVRE, « 1925 », p. 707-719
[29] Antoine Compagnon note qu'après la rupture avec Dada en 1922, Breton « ne se contentait plus de l'anarchisme, de la négation et de la destruction, mais voulait fonder une nouvelle esthétique ». Le même auteur a montré le paradoxe de la modernité dans la doctrine qu'il développa alors (COMPAGNON, *Les Cinq paradoxes de la modernité*, p. 99-110).
[30] Il n'en fait pas mention dans son autobiographie intellectuelle (EVOLA, Julius, *Le Chemin du cinabre*, 1982, p. 20). L'auteur y est très critique envers le surréalisme qualifié de « régressif ».
[31] *Archives du surréalisme*, tome I, p. 65 (lundi 1er décembre 1924). Notons encore que nous avons vu sur un exemplaire de *La Parole obscure du paysage intérieur* (1920, collection Dada) un long et admiratif envoi à Paul Eluard

Les surréalistes s'intéressèrent à la même période à l'œuvre de Guénon. Les jeunes écrivains étaient alors dans une phase d'élaboration théorique.[52] Ils s'étaient ainsi constitués en groupe en se dotant d'un bureau de recherche, dont la direction avait été confiée à Antonin Artaud (1901-1990), et d'un organe de presse dirigé d'abord par Pierre Naville (1904-1993), puis par Artaud. *La Révolution surréaliste* avait vu paraître son premier numéro en décembre 1924. Ce fut encore le moment où de nouvelles figures rejoignirent le groupe. Certaines comme Pierre Naville et Antonin Artaud y jouèrent rapidement un rôle déterminant. Il faut également citer Michel Leiris, engagé à partir d'octobre 1924, ou Raymond Queneau que son condisciple à la Sorbonne, Naville, avait incité à rejoindre ce groupe. Tous furent partisans, comme André Breton, d'une prise de contact avec Guénon.

Probablement trouvèrent-ils dans la critique d'*Orient et Occident* une raison supplémentaire à leur révolte. Les surréalistes, à la manière de Jean Caves, se rangèrent dans le camp des partisans de l'Orient dans la mesure où il représentait pour eux la négation de l'Occident. Le thème, qui n'eut dans leur mouvement qu'une existence éphémère, apparut dans le deuxième numéro de *La Révolution surréaliste* (15 janvier 1925).[53] « Tournons-nous vers l'Orient d'où commencent à nous venir des encouragements immenses », écrivait André Breton. La revue renvoyait à l'article de Guénon paru dans *Le Radeau*. La réponse de Breton à l'enquête des *Cahiers du mois* révélait toutefois l'ambiguïté de la conception qu'il se faisait de l'Orient. Il y voyait une puissance de destruction de la culture méditerranéenne ; et il appelait à se tourner vers l'Allemagne qui avait selon lui, reçu cette révélation de l'Asie. L'Orient du chef de file des surréalistes semblait ainsi calqué sur celui dont Massis combattait l'influence. Breton dénonçait d'ailleurs le « fanatisme » du rédacteur de *La Revue universelle* dans sa réponse à l'enquête des « Appels de l'Orient ». Les prises de parole du jeune Raymond Queneau consignées dans les actes du Bureau de Recherches Surréalistes (23 janvier 1925) illustraient bien cette ambiguïté.

Bien qu'assez effacé, ce condisciple de Naville était l'un de ceux qui connaissait alors le mieux l'œuvre de Guénon dans le groupe. Après sa découverte (*supra*), il avait continué à en suivre le développement. Ainsi, lut-il *Orient et Occident* et *L'Ésotérisme de Dante* le mois même de leur parution (juin 1924 et juin 1925), et *L'Homme et son devenir selon le Védânta* dans le courant du mois suivant (juillet

[52] Le mouvement qui existe depuis le début des années 1920 n'a clairement défini ses positions théoriques, desquelles est absente la référence à l'Orient, qu'à l'automne 1924 (BONNET, « L'Orient dans le surréalisme : mythe et réel »).

[53] La célébration de l'Orient est une première tentative pour inscrire dans le concret l'exigence surréaliste. Ce thème se développa entre janvier et octobre 1925 et plus particulièrement en mars-avril et en juillet.

1925).[34] Queneau multipliait encore les relectures. Il relut intégralement l'œuvre de Guénon en novembre-décembre 1924, c'est-à-dire au moment de la genèse et de la sortie du premier numéro de *La Révolution surréaliste.* En mars 1925, il fit une nouvelle lecture d'*Orient et Occident.* Selon Michel Leiris, il connaissait alors les philosophies et les civilisations asiatiques mieux qu'aucun autre surréaliste.[35] Au cours des discussions du Bureau de Recherches Surréalistes, il opposait « la "métaphysique" sur laquelle est basée la civilisation orientale à la "philosophie" de l'Occident ». Ces considérations eurent peut-être une influence sur la rédaction du manifeste *La Révolution d'abord et toujours.* On trouvait dans son préambule l'affirmation selon laquelle :

> « L'Orient [était] partout. Il représent[ait] le conflit de la métaphysique et de ses ennemis, lesquels [étaient] les ennemis de la liberté et de la contemplation ».[36]

Queneau ajoutait toutefois, après avoir posé cette distinction guénonienne, que la question bolchevique était plus intéressante que la question juive dans la mesure où elle constituait « un danger plus immédiat pour l'Occident ».[37] Il adoptait ainsi une position antinomique à celle de Massis sans s'embarrasser des considérations de Guénon au sujet du bolchevisme. « Ce mouvement [était] nettement antitraditionnel, affirmait-il dans *Orient et Occident*, donc d'esprit entièrement moderne et occidental ».[38]

Le surréalisme allait finalement s'attacher à une représentation de l'Orient comme patrie des peuples colonisés, appui et enjeu d'une révolution politique et sociale. Un événement politique contribua à préciser cette orientation : la guerre du Rif déclenchée à l'été 1925 (elle fut le cadre dans lequel Queneau effectua son service militaire d'octobre 1925 à février 1927). Cette guerre venait infirmer la promesse de la fin des tueries. Elle suscita, selon Henri Lefebvre, une montée « de la fureur » parmi les représentants de la génération de 1925.[39] En juillet, après que les commandes aient été retirées à Artaud, Breton engageait *La Révolution surréaliste* sur le terrain de l'action révolutionnaire, dût-elle passer par la lutte des classes. Alors que le mouvement avait d'abord attaqué « Moscou la gâteuse », le communisme allait apparaître à ses membres comme un outil de transformation

[34] D'après les listes publiées dans *Journaux 1914-1965* et l'étude de Géhéniau citée dans : SOUCHIER, *Raymond Queneau*, p. 285, n. 42.

[35] LEIRIS, Michel, « Surréalisme » reproduit dans : BENS, Jacques, *Queneau*, Paris Gallimard, 1962, p. 10-13. En 1925, il évoque Queneau à une réunion du groupe au bar Certa : « Le thème de l'Orient – l'un de ceux qui préoccupait alors beaucoup les surréalistes – était en discussion. Queneau intervint et, sans se départir de son attitude réservée, parla des philosophies et des civilisations asiatiques en homme, qui, manifestement, connaissait le sujet mieux qu'aucun d'entre nous ».

[36] Thirion y voyait l'influence de Guénon (THIRION, *Révolutionnaires sans révolutions*, p. 172-175).

[37] *Archives du surréalisme*, tome I, p. 114-5.

[38] GUENON, *Orient et Occident*, p. 110-111. Guénon traite toutefois dans ses pages des deux questions.

[39] LEFEBVRE, « 1925 », p. 707-719

du monde plus concret que le mythe vague de l'Orient. En octobre suivant, paraissait le manifeste *La Révolution d'abord et toujours*, cosigné par le mouvement *Clarté* (contre lequel avait été fondée *La Revue universelle*). L'engagement politique dont il témoignait contrastait avec la perspective intérieure qu'avait Artaud de la révolution. De façon significative, son éviction serait officialisée, en novembre 1926, au moment de l'adhésion formelle des surréalistes au P.C.. Cela devait entraîner une polémique révélatrice entre le comédien et le groupe surréaliste. Les surréalistes lui reprochaient de ne voir dans la révolution qu'une « métamorphose des conditions intérieures de l'âme ». Artaud leur répliqua que changer l'armature sociale du monde, se battre pour des revendications syndicales et faire passer le pouvoir des mains de la bourgeoisie à celles du prolétariat n'avait aucun intérêt.

Ayant commencé sa carrière de comédien l'année de la parution de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Artaud fit un certain nombre de rencontres. Dans le cadre de la revue *Action*, il connut ainsi Malraux dont on a dit l'intérêt pour le premier livre de Guénon. Dans le cadre des "dimanches de Boulogne", il rencontra encore Michel Leiris en 1922 et le Dr Allendy (*infra*) qui, selon Jean Biès, lui fit découvrir les ouvrages de Guénon.[40] Il avait rejoint le groupe surréaliste à l'automne 1924, avant de prendre, en janvier 1925, la direction du Bureau de Recherches Surréalistes. Son influence ne cessa de croître au moment où le thème de l'Orient devint prédominant (de janvier à avril). Il lui fut ainsi confié la direction du troisième numéro de la revue (paru en avril). Artaud prônait avant tout une révolution d'ordre intérieur – comme le fit plus tard *Le Grand jeu*. Le paroxysme d'Artaud finit par effrayer Breton en raison de l'atmosphère irrespirable qui s'en dégageait. Celui-là les introduisait dans un « lieu abstrait », « un lieu de lacunes et d'ellipses où personnellement [il] ne retrouvait plus ses communications avec les innombrables choses qui, malgré tout, [lui] plaisaient et [le] retenaient sur la terre ».[41] Breton insistait sur le fait que le surréalisme était avant tout amour de la vie. Cette querelle rappelait les reproches que faisait quelques années auparavant un certain Giolo (*sic*) Evola au dadaïsme qui, à travers la destruction, n'avait cherché qu'à libérer la Vie, « comme dans un bergsonisme exaspéré », alors que lui aspirait à une dimension plus profonde.[42]

Artaud fut passionné par *Orient et Occident* ; en septembre 1925, il en recommandait « tout spécialement » la lecture au Dr Toulouse.[43] Néanmoins, la conception de l'Orient qu'avait révélée le troisième numéro de *La Révolution*

[40] BIÈS, *Littérature française et pensée hindoue des origines à 1950*, p. 293. Selon l'auteur, qui ne précise pas l'origine de cette information, le Docteur Allendy prêta à Artaud *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, *Orient et Occident* et plus tard *Les États multiples de l'être* (1932).
[41] BRETON cité dans : COYNE, « Le surréalisme et le Mexique », 1995, p. 170.
[42] EVOLA, *Sur le chemin du cinabre*, p. 19.
[43] Lettre d'A. Artaud au Dr Toulouse, en septembre 1925 (ARTAUD, *Œuvres complètes*, tome I 2, p. 124-125).

surréaliste (qu'il avait dirigé) n'était pas en adéquation avec celle de Guénon. « L'adresse au dalaï-lama » pouvait, il est vrai, évoquer l'intérêt de Palingénius – qui avait opposé la Religion aux religions – pour cette fonction. Le rédacteur de *La Gnose*, quinze ans plus tôt, avait en effet consacré un article à ce thème. Néanmoins, outre la reproduction du texte de Lessing – auteur que Guénon tenait pour avoir inventé l'idée moderne de réincarnation, le violent anti-christianisme de *La Révolution surréaliste* ne pouvait qu'inquiéter le métaphysicien. La revue annonçait de façon provocatrice la fin de l'ère chrétienne alors que Guénon, désireux de contribuer à une restauration intégrale de l'intellectualité catholique, allait commencer sa collaboration à *Regnabit* (*infra*). Le ton de « L'adresse au pape » dissonait encore radicalement avec les propos de Guénon dans le *Bulletin paroissial de Saint-François-Xavier*. Ce dernier n'hésitait pas à y écrire, en décembre 1925, qu'une « décision de la Congrégation du Saint-Office » ayant condamné expressément le théosophisme, « tout le monde dev[ait] donc savoir à quoi s'en tenir à ce sujet ». Il défendrait d'ailleurs par la suite implicitement le magistère romain dans *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*. Cela n'empêcha pas les observateurs superficiels de ranger Guénon et les surréalistes dans le même camp. Ainsi, en septembre 1925, Gaston Mouren qui avait été avant-guerre l'intermédiaire entre Ballard et Pagnol, critiquait dans *Fortunio* une déclaration de Breton comme « un couplet à la rengaine de Guénon sur l'Orient guérisseur ».[44]

Guénon aurait peut-être pu jouer un plus grand rôle dans le choix entre les deux options – intérieure ou politique – qui s'offraient pour vivre la révolution. Les surréalistes tentèrent en effet d'obtenir la participation à leur mouvement de cet auteur à propos duquel Gonzague Truc écrivait : « l'étude de l'esprit considéré en lui-même et dans ses démarches initiales se trouve surtout propre à nous ouvrir quelques accès au mystère de notre destin ». Selon Breton, les plus inclinés à établir ce contact furent Artaud, Leiris et lui-même, bien que ce soit Naville qui se proposa de lui écrire. Or Breton, Naville et Artaud étaient alors les figures de proue du mouvement. Selon Thirion, c'est Naville qui préconisa un rapprochement avec Guénon au moment de la publication de « L'adresse au dalaï-lama » (avril 1925).[45] Le témoignage de Naville nous invite toutefois à situer cette prise de contact après la parution de *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* (c'est-à-dire après juin 1925). Breton précisait que cette tentative avait été « très symptomatique ».[46] Elle révélait leur attirance envers « la pensée dite "traditionnelle" » qu'ils auraient été prêts à « honorer en [Guénon] ». Probablement les surréalistes prirent-ils contact avec le métaphysicien par l'intermédiaire de

[44] MOUREN, G., « Orient, surréalisme, communisme », *Fortunio*, Marseille, n° 71, septembre 1925, p. 617
[45] THIRION, *Révolutionnaires sans révolutions*, 1988, p. 172.
[46] BRETON, *Entretiens 1913-1952*, 1952.

François Berge ou de Jacques Calmy, qui avaient obtenu sa collaboration. Pierre Naville a donné un récit peu connu de sa visite à Guénon[47] ; il confirme que l'intérêt des surréalistes ne s'arrêtait pas à l'aspect critique de son œuvre.

Naville, peut-être par l'intermédiaire de Queneau, son condisciple à la Sorbonne, connaissait visiblement l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* et *Orient et Occident*. Il était à la recherche d'ouvrages qui s'écartaient des histoires canoniques de la philosophie. Il découvrit ainsi, selon ses dires, *L'Homme et son devenir selon le Védânta*. Ce qui le frappa de prime abord était que Guénon, à la différence des orientalistes, se proposait « comme un protagoniste et un révélateur plutôt qu'un pédagogue ». Son œuvre sollicitait une participation que Naville comparait à l'implication du lecteur dans un poème ou un roman. Ce furent surtout les considérations de *L'Homme et son devenir selon le Védânta* au sujet de l'état de rêve qui retinrent l'attention des surréalistes. Guénon affirmait dans son livre que les perceptions de l'état de veille étaient plus illusoires que celles de la réalité et que « les possibilités de l'état de rêve [étaient] plus étendues que celles de l'état de veille ». Car « elles permett[aient] à l'individu d'échapper, dans une certaine mesure, à quelques-unes des conditions limitatives auxquelles il [était] soumis dans sa modalité corporelle ».[48] Guénon allait jusqu'à affirmer d'ailleurs que le monde lui-même était le symbole des états supérieurs de l'être, assimilés par le jeune écrivain au « surréel ». Naville entrevoyait avec d'autres surréalistes que « les perspectives qu'ouvrait Guénon pouvaient conduire au renversement complet des façons de penser comme des façons de vivre devenues habitudes invétérées ». Il y avait là, pour un mouvement dont la motivation première avait été de libérer l'homme des contraintes d'une civilisation trop utilitaire, matière à approfondissement. Guénon dénoncerait d'ailleurs plus tard « L'illusion de la vie ordinaire ».[49]

Naville sollicita donc, au nom du mouvement, une rencontre. Le métaphysicien l'invita à passer un soir chez lui. Le jeune surréaliste visiblement impressionné par cet aîné, se souvenait :

> « Le ton si paisible, proche et lointain tout ensemble, de cet homme qui vivait dans cet *ailleurs* que nous n'entrevoyions qu'avec peine, me fit aussitôt mesurer tout ce qui subsistait de factice et d'artificiel, autant que d'exalté, dans nos aspirations surréalistes ; n'était-il pas déjà, quant à lui, *en possession* de quelque chose que nous désespérions de pouvoir atteindre ? ».[50]

[47] NAVILLE, « De l'Orient à l'Occident », 1977.
[48] GUÉNON, *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, p. 102-3 (citation faite par Naville).
[49] GUENON, « L'illusion de la vie ordinaire », *Études traditionnelles*, mars 1938. Il y précisait que l'homme moderne était devenu imperméable à toute influence en dehors de celle qui tombait sous les sens. Ses facultés de compréhension étaient devenues plus bornées ainsi que le champ de sa perception. De là provenait l'illusion de la "vie ordinaire", c'est-à-dire l'exclusion de tout caractère sacré, rituel ou symbolique.
[50] NAVILLE, « De l'Orient à l'Occident », 1977.

Nulle fanfaronnade ici, ni attaque dadaïste contre l'autorité, mais une profonde impression qui fait penser à la « très grande déférence » qu'a plus tard évoquée Breton. Il est d'ailleurs assez piquant d'imaginer cette rencontre entre un jeune insurgé qui ne dédaigne pas les canulars et dont le journal traite le pape de « chien », avec un professeur vieille France à l'allure classique de l'universitaire sur le point de commencer sa collaboration à *Regnabit*. On imagine les deux hommes discutant autour d'une table, sous le mystérieux portrait de la femme du brahmane ; Naville mettant avec enthousiasme en relation les rites sexuels des Védas avec les théories de Freud, alors que Mme Guénon coud paisiblement à la lueur d'un bec de gaz. Situation quelque peu surréaliste…

Guénon, probablement échaudé par l'expérience du *Radeau*, fut tout d'abord préoccupé de savoir dans quelle direction le groupe se dirigeait. Naville lui expliqua leur prospection du domaine onirique et les résultats obtenus par le biais de l'écriture automatique. Guénon ne le suivait pas dans la mesure où il n'y avait selon lui nulle invention à faire. Ce désir d'expérimentation, plus motivé par une recherche de l'étrange que par une aspiration spirituelle, n'avait rien pour le séduire. Selon Naville, Guénon craignait qu'ils ne s'égarent dans quelques variétés de spiritisme mâtiné de préoccupations expérimentales. Ce fut d'ailleurs plus tard l'objet des attaques des premiers romans de Queneau contre le surréalisme.[51] Pour l'intéresser, Naville tenta alors de lui parler des « conceptions de Freud en matière d'inconscient ». Les surréalistes pensaient avoir trouvé avec la libido une clef qui ouvrait beaucoup de portes ; et Naville de mettre ces conceptions en relation avec les rites sexuels des Védas. Avec le recul du temps, on peut trouver cette discussion incongrue ; mais l'année de la publication de la traduction française du *Rêve et son interprétation*, Guénon n'avait jamais parlé de psychanalyse.[52] En outre, des esprits distingués, tel le Docteur René Allendy, avaient opéré, dès 1920, de semblables rapprochements.[53] Guénon répondit au jeune surréaliste que la psychanalyse participait de ces explications du supérieur par l'inférieur et contribuait à dénaturer la notion de symbole.[54]

Naville fut impressionné par la conviction du métaphysicien que l'avenir n'existait pas. Ce que ses amis surréalistes cherchaient dans un futur incertain était peut-être là de toute éternité ; l'histoire n'était que la forme prise par ce qui s'était *voilé* :

[51] Nous y reviendrons dans notre prochaine étude.
[52] Il faut attendre 1931 pour trouver une critique de Freud.
[53] COURNUT, « Préface ».
[54] Pour un exposé des points de divergence entre le surréalisme et la doctrine exposée par Guénon, on peut se reporter à : BATACHE, *Surréalisme et Tradition*, 1978.

> « La gravité aimable avec laquelle s'exprimait René Guénon me laissait peu d'espoir de le voir prendre en considération notre tentative. Tout au plus se montrait-il étonné de ma démarche. Il ne consentit pas à témoigner sympathie ou intérêt pour ce que nous entreprenions. La porte qu'il laissait entrouverte devant nous, il ne tenait qu'à nous de la rabattre plus largement ».[55]

Cependant, « très peu nombreux ét[ant] ceux de [ses] amis qui portaient le regard jusque-là », il dut « abandonner cette partie [...] ». En dépit de l'échec de sa visite (*infra*), Naville fut ébranlé. Or, il allait être un des plus ardents partisans du combat politique. Dès mars 1925, il avait demandé la réunion d'un « comité idéologique » au cours duquel il appelait à l'engagement révolutionnaire. Il adhérerait début 1926 au parti communiste. Cette rencontre avec Guénon le fit hésiter un instant :

> « Il y avait en effet de quoi se demander si une certaine tradition radicale ("cette racine qui n'a pas elle-même de racines") n'était pas à même de nous introduire au surréel postulé, espéré, entrevu, mieux que toutes les révolutions tournées vers un avenir encore assez imprévisible ».[56]

Cette collaboration fut selon deux témoignages au moins, avec celle de Raymond Roussel, la seule souhaitée qui manqua aux surréalistes. Ce fut selon Naville, « le principal échec de leur début ». Breton pour qui ce refus fut une « déception », se demanda quant à lui avec le recul du temps, « en quoi l'évolution du surréalisme eût pu être différente, si par impossible un tel concours ne s'était refusé... ».

*

Des représentants de toutes les composantes de cette génération "révolutionniste" ont ainsi nourri un très vif intérêt pour l'œuvre de Guénon. Plus encore, la réception par le mouvement promis à la plus grande postérité, le surréalisme, "groupe concret" par excellence de sa génération, fut un phénomène de collectif. Guénon se vit solliciter et attribuer des places d'honneur dans différentes publications. Les jeunes gens iconoclastes qui commentèrent son œuvre lui reconnurent une solide autorité. Ils furent tous marqués par sa critique de la civilisation occidentale moderne, critique que François Berge considérait comme « la plus complète et la plus serrée ». Ce dernier remarqua qu'elle n'était pas faite au nom de la révolution mais au nom de la Tradition. Il ajoutait néanmoins que "révolutionnisme" et "traditionnisme" étaient deux formes de réactions de l'esprit contre un état des choses déliquescent. Les représentants de cette "génération orpheline" furent ainsi vivement intéressés par la notion de

[55] NAVILLE, « De l'Orient à l'Occident », 1977.
[56] NAVILLE, « De l'Orient à l'Occident », 1977.
[57] BRETON, *Entretiens 1913-1952*, 1952.

Tradition (Jean Caves constitue ici une exception). Selon François Berge, le "traditionnisme" de Guénon permettait de se dégager de l'esprit dualiste cartésien. Naville se demanda si la perspective "traditionnelle" n'était pas plus susceptible d'introduire au surréel que l'engagement révolutionnaire.[58]

On peut donc dire que l'œuvre naissante de Guénon fut un des éléments de la "communauté d'empreinte" qui fit la génération de 1925. On pourrait objecter que ces mouvements ne représentaient qu'une partie de celle-ci. Nous avons vu avec *La Gazette française* fondée en mai 1924, et dans une moindre mesure avec *Fortunio*, que cette réception eut également lieu dans son aile droite. Des traces s'en retrouveraient plus tard dans les publications auxquelles participeraient les futurs membres de ce que l'on a appelé la Jeune Droite.[59] Même s'ils critiquèrent certains aspects de l'œuvre de Guénon, ils la connurent et se positionnèrent par rapport à elle. Il est vrai que l'aura de Massis y limita considérablement l'influence de Guénon. Cette réception marqua par la suite de jeunes lecteurs de Maritain appartenant à cette génération comme André Frénaud ou Jacques Masui (*infra*). Elle devait surtout influer profondément sur l'orientation de quelques-uns de ces jeunes "révolutionnistes".

***

Guénon, pourtant entré sans appui particulier sur la scène intellectuelle et défendant un point de vue original, réussit à gagner une notoriété rapide. L'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* lui permit d'acquérir une reconnaissance immédiate dans le monde intellectuel. Il fut dès lors cité comme référence dans des ouvrages érudits et put se ménager de nouveaux débouchés éditoriaux. À la faveur du grand débat des "appels de l'Orient", *Orient et Occident* lui valut un renom certain. Il fut l'invité de Frédéric Lefèvre et différentes revues sollicitèrent sa collaboration. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, en apportant des réponses au questionnement soulevé par son précédent ouvrage, confirma encore l'audience de son auteur. Ces deux livres suscitèrent nombre de comptes rendus de journaux à grands tirages et de revues renommées appartenant à des bords idéologiques divers. Cette réception rapide suscita chez Guénon un certain optimisme. Le métaphysicien avait alors l'espoir de pouvoir modifier les conditions du milieu pour permettre la nécessaire entente qu'il appelait de ses vœux. À Guido De Giorgio, il écrivait :

> « […] je vous trouve un peu trop "pessimiste" en ce qui concerne la situation actuelle de l'Occident ; je suis persuadé, pour ma part, qu'un changement de

[58] NAVILLE, « De l'Orient à l'Occident », 1977.

[59] KESSLER, Nicolas, *Histoire politique de la Jeune Droite (1929-1942)*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 30-31

direction demeure encore possible malgré tout. Je vous accorde qu'une entente entre l'Orient et l'Occident est irréalisable dans les conditions actuelles ; je crois même ne pas avoir écrit autre chose dans mon dernier livre ; mais ce sont ces conditions qu'il s'agit précisément de changer. [...] ne croyez-vous pas que cela vaille la peine d'essayer de faire quelque chose ? ».[60]

La réception de Guénon durant cette période présente un caractère paradoxal dans la mesure où le milieu qui lui servit de base éditoriale pouvait sembler, à certains titres, idéologiquement opposé à celui dans lequel il jouit d'une de ses plus fortes audiences. Guénon avait été publié essentiellement grâce à l'intérêt que Jacques Maritain portait à sa critique du néo-spiritualisme. Toutefois, le soutien des néo-thomistes et de l'Action Française était mitigé : la notion de Tradition primordiale semblait irrecevable à Maritain et sa valorisation de l'Orient allait à rebours de la naissante "défense de l'Occident". Cette opposition fut toutefois loin d'être générale. Guénon trouva dans ces milieux des soutiens de premier plan comme ceux de Léon Daudet et surtout de Gonzague Truc. À l'opposé de Massis et de Maritain défendant alors l'identité de l'Occident latin contre les sirènes de l'Orient, de jeunes écrivains "révolutionnistes", qui pour certains avaient découvert Guénon dès la parution de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, exprimèrent leur intérêt pour son œuvre. Jusque-là Guénon n'avait publié que dans des revues spécifiquement philosophiques, et n'avait été sollicité que par la *Revue bleue*, périodique qui ne manifestait pas un dynamisme et une créativité intellectuelle notables. La donne changea avec la parution d'*Orient et Occident*. Les représentants de la génération de 1925 furent frappés par sa critique de l'Occident moderne faite non par "révolutionnisme" mais par "traditionnisme". La notion de Tradition ébranla certains d'entre eux, en particulier les surréalistes dont les dirigeants s'engagèrent cependant aux côtés de la révolution soviétique.

Guénon, encouragé par son succès, allait poursuivre sa tentative de créer en France les conditions favorables à une restauration de l'intellectualité, dans l'espoir de pouvoir à terme susciter une réorientation du développement occidental. De la même façon que son œuvre avait éveillé l'intérêt de "révolutionnistes", elle allait être reçue, non d'abord dans les milieux où dominait le nationalisme, mais dans ceux des écrivains internationalistes.

[60] Lettre de Guénon à Guido De Giorgio, le 17 août 1924

SECTION II

DU SUPRA-RATIONNEL AU "SUPRANATIONAL" : L'INTÉRÊT DES INTERNATIONALISTES

Fin 1925, Guénon jouissait d'une certaine notoriété intellectuelle. L'accueil favorable de ses ouvrages l'engageait à l'optimisme. Il avait rompu avec Maritain et Massis et n'avait pas souhaité s'engager avec les "révolutionnistes". Mais les milieux catholiques ne se réduisaient pas à ces figures dominantes du néo-thomisme. Il gardait de fidèles soutiens dans les milieux catholiques et avait l'espoir de pouvoir œuvrer au sein de l'Eglise. Guénon souhaitait poursuivre une action de redressement dont il avait posé les principes dans *Orient et Occident*. A cette fin, il publia deux ouvrages qui, comme *Orient et Occident*, répondaient aux préoccupations de ses contemporains : *La Crise du monde moderne* (1927) et *Autorité spirituelle et pouvoir temporel* (1929).

Il participa parallèlement à deux entreprises intellectuelles. Il y insista sur un double aspect de la notion d'Universalité "traditionnelle". Dans la revue *Regnabit*, il tenta d'inciter à la restauration d'une intellectualité véritablement "catholique", c'est-à-dire qui aille jusqu'à la claire compréhension des principes universels. Cette vision de l'intellectualité l'amena à définir sa conception de l'intellectuel, ou plutôt du "clerc". Dans la revue "spiritualiste" *Vers l'Unité*, il développa sa vision d'une question débattue : celle du moyen de réaliser l'entente entre les peuples. Selon Guénon, l'unité politique ne pouvait résulter que d'une unité "traditionnelle", c'est-à-dire un accord sur les principes dont était garante l'autorité spirituelle. Cette conception de l'Universalité, dont dépendaient une conception du clerc et

une conception de l'entente entre les peuples, fut accueillie avec intérêt par des écrivains proches des milieux "rollandistes".



Montrer dans toute son amplitude la Révélation du Sacré-Cœur, faire rayonner sur toute la pensée humaine l'aimante pensée du Christ qui est Lumière et Amour, c'est là ce que veut la Société du Rayonnement Intellectuel du Sacré-Cœur.

Les amis de Regnabit, *qui savent bien cela, seront heureux de lire l'Appel — un appel qui est un « manifeste », aussi — que* la Société du Rayonnement Intellectuel du Sacré-Cœur *adresse aux Ecrivains et aux Artistes pour leur dire le sens de son effort.*

*
* *

AUX ÉCRIVAINS & AUX ARTISTES

LA SOCIÉTÉ

du Rayonnement Intellectuel du Sacré-Cœur.

ECRIVAINS, CONFERENCIERS, ARTISTES,

Ce nous est un plaisir de nous présenter à vous, pour vous dire — simplement — le sens d'un effort qui est le nôtre, et que nous estimons, aujourd'hui surtout, strictement nécessaire.

*
* *

Les Catholiques ne peuvent pas ignorer qu'un bon nombre d'esprits — qui ne sont pas nécessairement de mauvaise foi — ont déclaré la faillite du catholicisme en tant qu'éducateur de la pensée occidentale.

Ils doivent savoir qu'un bon nombre d'intelligences se tournent aujourd'hui vers les conceptions les plus diverses

Figure 5 : Appel aux écrivains et aux artistes (*Regnabit*, janvier 1926) lancé par le P. Félix Anizan, Louis Charbonneau-Lassay, Jean Foussier, René Guénon et Charles Grolleau.

CHAPITRE I

FIDÉLITÉ D'UN CLERC À LA "CATHOLICITÉ" DE L'INTELLECTUALITÉ

Dans quelle mesure peut-on appliquer à Guénon le qualificatif d'"intellectuel" comme l'ont fait Daniel Lindenberg ou François Dosse (ce dernier précisant : intellectuel "atypique") ? Fort de la notoriété acquise en 1925, l'auteur d'*Orient et Occident* publia en 1927-1928 (*La Crise du monde moderne*) et en 1929 (*Autorité spirituelle et pouvoir temporel*), des ouvrages s'inscrivant dans le débat intellectuel de son temps. À l'époque où Julien Benda dénonçait *La Trahison des clercs*, il se dégageait de ces livres une certaine idée du clerc. La comparaison de cette conception et de celle de Benda permet de situer le métaphysicien par rapport aux penseurs nationalistes et aux défenseurs des Lumières. Guénon souhaitait restaurer la "catholicité" de l'intellectualité dans l'Eglise romaine, gardienne du dépôt "traditionnel" en Occident, et constituant, à ce titre, le relais normal d'une action de redressement. C'est pourquoi en dépit de sa notoriété croissante, il s'engagea dans la Société du Rayonnement Intellectuel du Sacré-Cœur.

I – Un intellectuel parisien

Un intellectuel engagé

Guénon avait vu se fermer les portes des deux milieux qui pouvaient représenter, selon sa vision, les résidus de l'intellectualité occidentale : celui de l'Université et celui du néo-thomisme. Toutefois, grâce à la reconnaissance intellectuelle qu'il avait gagnée avec l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, il s'était engagé dans le débat de son temps. La dernière partie d'*Orient et Occident* proposait des lignes d'action. Il appelait à la formation d'une élite, laquelle devait créer les possibilités d'une entente sur les principes avec d'autres civilisations. Plusieurs critiques soulignèrent ce point. Emile Dermenghem considérait la formation de l'élite indispensable pour parvenir à une réelle compréhension entre l'Orient et l'Occident. Son rôle devait être « de travailler à cette entente en même temps que de remédier au terrible désordre mental de notre civilisation ».[1] Certains soulignèrent le rôle que Guénon avait à jouer pour sa constitution. Selon Pierre Guéguen, il avait « sa place toute désignée » parmi les dirigeants de l'élite qu'il appelait de ses vœux. Nul mieux que lui n'était qualifié, notait un journaliste de *Paris-Soir*, « pour donner à cette élite les directives qui permettr[aient] de voir l'Orient tel qu'il est, et non tel que le veulent nos œillères occidentales ».[2] Les vues de Guénon au sujet de l'élite suscitaient au contraire la méfiance de Jean Ballard :

> « Les messies ne recrutent pas différemment leurs fidèles. René Guénon qui est un esprit lucide et froid, à qui l'on demanderait presque raison de sa sollicitude à l'égard d'un monde si sévèrement condamné, fait presque figure de mage guérisseur, de chef religieux. Je sais bien qu'il s'en défendra, mais rien ne nous ôtera de la pensée qu'il ne rêve d'être le foyer de la rédemption proposée pour l'Occident ».[3]

Ballard trouvait en particulier suspecte sa conception d'une élite composée de personnes étrangères aux « chefs de file de la pensée moderne ». Dans *La Crise du monde moderne* (1927), les appels de Guénon à constituer l'élite se firent plus pressants.

Cette mise au service d'une volonté de transformation de la société, d'une légitimité intellectuelle gagnée grâce à sa compétence dans un domaine du savoir (ici la civilisation et la pensée hindoues), est une des caractéristiques de l'intellectuel. Il est vrai que dans son œuvre, ces deux aspects étaient plus que chez ses « confrères », comme les deux faces d'une même pièce. Guénon usait en effet du terme « confrère » pour s'adresser à tel rédacteur des *Cahiers du mois* ou à tel

[1] DERMENGHEM, « À travers livres et revues : Orient et Occident », p. 784-785.
[2] Ces comptes rendus sont reproduits sans date dans la lettre du 20 novembre 1925 à Guido De Giorgio.
[3] BALLARD, « Défense de l'Occident », juillet 1924.

jeune intervenant des débats sur l'Orient.[4] Cet écrivain que sa carte de visite présentait comme « professeur de philosophie », se pliait aux usages du monde intellectuel. Il dédicaçait ses livres « avec les compliments de l'auteur »[5], fréquentait les salons, recevait des écrivains, donna au moins deux conférences publiques (*infra*)[6], participa au débat autour d'Ossendowski et signa deux manifestes (*infra*).[7] Plus fondamentalement encore, tout en regrettant de n'avoir pu « vivre à une époque où il était encore possible et presque normal de faire paraître des livres sans signature »[8], il signait ses écrits de son nom civil.

Le soutien de deux directeurs littéraires (Ch. Grolleau, G. Truc)

Guénon entretenait encore dans le monde intellectuel des amitiés qui lui permirent de participer après 1925 à des revues, ou de bénéficier de recensions de ses œuvres dans la presse. Il faut en particulier évoquer les directeurs littéraires des maisons Crès et Bossard : Charles Grolleau et Gonzague Truc.

Charles Grolleau, que Guénon qualifierait encore en 1938 d'« excellent ami »[9], avait été élevé chez les Oblats de Marie Immaculée, l'ordre du P. Anizan. Avant 1902, il était allé en Egypte avec Duprès, un ami intime d'Ivan Aguéli.[10] Il avait fréquenté les milieux occultistes avant-guerre puis était revenu dans le giron de l'Église. Sa sensibilité littéraire et sa connaissance de l'anglais l'avaient amené à effectuer un certain nombre de traductions de grands textes comme ceux d'Omar Khayyam, de William Blake ou d'Oscar Wilde. Il devint lui-même une figure des milieux d'écrivains et d'artistes catholiques. Aussi fut-il conduit à collaborer à un recueil de vies de saints auquel participaient Etienne Gilson, Jacques Maritain, Henri Ghéon, Georges Bernanos, Stanislas Fumet ou Mario Meunier. Il y consacra une étude à *Saint Benoît Labre.* Peut-être est-ce Grolleau qui suggéra à l'éditeur de demander la participation de Guénon.[11] Hasard d'édition, l'étude de ce dernier sur *Saint Bernard* suivit celle de Georges Bernanos sur *Saint Dominique.*

[4] « Veuillez croire, Monsieur et cher Confrère, à mes sentiments très distingués » (COLLECTIF, « Les Appels de l'Orient », p. 280). Il s'adresse encore ainsi à Jean Grenier dans sa lettre du 22 juin 1925.

[5] Dans la bibliothèque du couvent Saint-Jacques (Paris), on trouve un ouvrage de Guénon dédicacé « avec les compliments de l'auteur ».

[6] Nous pensons ici à la conférence donnée à la Sorbonne et à celle donnée dans le cadre de la journée de Société du Rayonnement Intellectuel du Sacré-Cœur (*infra*).

[7] Nous pensons ici au manifeste évoqué dans la lettre de Guénon à François Bonjean du 27 mars 1927, ainsi qu'à l'appel aux écrivains et aux artistes paru en janvier 1926 dans *Regnabit.* Guénon est présenté dans ce dernier document comme « professeur de philosophie ».

[8] Lettres de Guénon à Louis Cattiaux, les 20 juillet et 4 octobre 1950.

[9] Lettre de Guénon au R. P. Victor Poucel, le 12 avril 1938.

[10] ROCCA, G., « Introduction », Abdul-Hâdî, *Écrits pour la Gnose*, Archè, Milano, 1988, p. xv.

[11] GUÉNON, René, « Saint Bernard », COLLECTIF, *La Vie et les œuvres de quelques grands saints*, Paris, Librairie de France, tome I, p. 135-150.

Installé comme Guénon rue Saint-Louis-en-l'Île, Grolleau devint directeur littéraire chez Crès. Cette fonction lui permit de connaître Charles Péguy, Barrès, Léon Bloy, André Gide.

Il fut également amené à collaborer à une revue publiée par Georges Crès. *Vient de paraître (revue bibliographique mensuelle et courrier de la vie intellectuelle et artistique)* avait été créée en 1921, grâce à l'aide financière de Laurent-Vuibert, un riche industriel lyonnais. Grolleau y rendit compte de quatre ouvrages de Guénon : deux ouvrages parus chez Charles Bosse (*L'Ésotérisme de Dante* et Le *Roi du monde*), mais aussi *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*[12] et la réédition augmentée du *Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion* en mai 1929. Guénon collabora lui-même à cette revue de 1926 jusqu'à la fin de l'année 1929. Sa plus importante contribution – un article assez atypique au sujet de « *Les Religions et les philosophies dans l'Asie centrale* » de Gobineau (édité chez Crès) – parut en novembre 1929, peu avant qu'il ne quitte l'Europe.[13] En dehors de ce long texte, sa collaboration consista en vingt-quatre brèves recensions au style percutant.[14] En septembre 1928 par exemple, après avoir noté le caractère fort divertissant des « récentes théories psychologiques » examinées « avec le plus grand sérieux » par M. Russell dans *L'Analyse de l'Esprit*, il demandait s'il ne se rencontrerait « pas un Molière pour mettre à la scène ces pédantesques inepties ». Guénon qui était entré dans le monde intellectuel en effectuant des recensions pour la *Revue philosophique* puis la *Revue de philosophie*, devait pratiquer cet exercice jusqu'à la fin de sa vie. Le compte rendu, bien qu'étant un genre mineur, lui permettait de faire entendre sa parole dans le débat intellectuel en y rectifiant les erreurs du temps. En 1926, il mit ainsi à profit *Saint Thomas d'Aquin et l'influence des astres*, un ouvrage de Paul Choisnard,

[12] La similitude de pensée et de vocabulaire peut faire toutefois penser que Guénon a écrit lui-même ou a directement inspiré cette recension.

[13] GUÉNON, « Les Religions et les philosophies dans l'Asie centrale », *Vient de paraître*, n° 89, p. 380-381. Le texte est repris dans *Études sur l'hindouisme* (p. 119-121), mais l'éditeur le fait paraître dans *Le Voile d'Isis*.

[14] Il y rendit compte notamment des ouvrages suivants : CHOISNARD, P., *Saint Thomas et l'influence des astres* ; GENTILE, G., *L'Esprit, acte pur* ; GROSLIER, G., *La Sculpture khmère ancienne* ; LAGNEAU, J., *De l'Existence de Dieu* ; BOUTROUX, E., *Des Vérités éternelles chez Descartes* ; CHOISNARD, P., *Les Preuves de l'influence astrale sur l'homme* ; LEADBEATER, C.-W., *La Science des sacrements* ; MARECHAL (s.j.), J., *Le Point de départ de la métaphysique.* Cahier V : *Le Thomisme devant la philosophie critique* ; PIOBB, P.V., *Le Secret de Nostradamus et de ses célèbres prophéties du XVII*e *siècle* ; UDNY, F.E. *Le Christianisme primitif dans l'Évangile des douze saints* ; APPUHN, C., *Spinoza* (Œuvres) ; DUGARD, M., *Sur les frontières de la Foi* ; DUJARDIN, E., *Le Dieu Jésus, essai sur les origines et sur la formation de la légende évangélique* ; JAKUBISIAK, A., *Essai sur les limites de l'espace et du temps* ; LANOE-VILLENE, G., *Le Livre des symboles, dictionnaire de symbolisme et de mythologie (lettres A-B)* ; LAVELLE, L., *La Dialectique de l'éternel présent : de l'Etre* ; LE ROY, E., *L'Exigence idéaliste et le fait de l'évolution* ; MONTANDON, R., *Les Radiations humaines. Introduction à la démonstration expérimentale de l'existence des corps subtils de l'homme* ; RUSSEL, B., *Analyse de l'Esprit* ; AROUET, F., *La Fin d'une parade philosophique : le bergsonisme* ; LANOE-VILLENE, G., *Le Livre des symboles, dictionnaire de symbolisme et de mythologie (lettre C)* ; LE ROY, E., *Les Origines humaines et l'évolution de l'intelligence* ; RADHAKRISNAN, S., *L'Hindouisme et la vie*.

pour souligner la distance existant entre la perspective des néo-thomistes et celle de saint Thomas d'Aquin ; il y visait explicitement l'auteur d'*Antimoderne*.

Ce fut cependant une des figures du renouveau thomiste qui donna en 1928 un long article consacré à Guénon dans *Vient de paraître*. Le soutien apporté par Truc au métaphysicien ne s'était que renforcé avec la publication de *L'Homme et son devenir selon le Védânta* chez Bossard. Le directeur littéraire saisit l'occasion pour présenter l'œuvre de Guénon dans la rubrique "Philosophes d'aujourd'hui" de *Candide* (*supra*).[15] Peut-être fut-il encore l'intermédiaire entre Guénon et la rédaction de *La Revue hebdomadaire*. Le métaphysicien n'était pas inconnu au lectorat de cette revue de la droite catholique favorable à l'Action Française. En 1922 et 1923, Gonzague Truc et André Thérive y avaient respectivement fait état du *Théosophisme* et de *L'Erreur spirite* (*supra*). En janvier 1927, Guénon y présenta une perspective bien différente de celle du livre de Massis, *Défense de l'Occident*, qui était sur le point de paraître (*infra*).[16] « Terrains d'entente entre l'Orient et l'Occident » reprenait les thèmes de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* et d'*Orient et Occident* – les deux seuls ouvrages qui y étaient cités. L'article s'inscrivait encore dans le débat des "appels de l'Orient" « tout particulièrement à l'ordre du jour » comme le soulignait Guénon. Le mois suivant, dans le supplément illustré, la légende d'une photo de François Bonjean montrait que son opinion était alors prise en compte dans ces milieux. Selon la rédaction, *El Azhar* résolvait « par une véhémente défense de l'Orient, le problème que René Guénon » avait posé. En février 1927 encore, la rédaction présentait un article de Stanislas Fumet (*supra*) à propos de Berdiaev en le situant dans la continuité de la question traitée par Guénon.[17] En 1927, Truc poursuivait pour sa part son travail de médiation ; il donnait aux Éditions de la Nouvelle Revue Critique un livre composé à partir d'articles qu'il avait signés dans diverses revues. Le dernier chapitre des *Idées vivent*, intitulé « Orient et Occident », était entièrement consacré à Guénon.[18] Il marquait un premier cycle de réception. On y lisait les comptes rendus des quatre premiers ouvrages du métaphysicien auxquels Truc avait ajouté quelques considérations au sujet de *L'Homme et son devenir selon le Védânta*. Ainsi, deux ans après la publication du troisième volume des entretiens de Frédéric Lefèvre[19], le métaphysicien était intégré dans un autre panorama de la vie intellectuelle de son temps.

[15] TRUC, « René Guénon », 8 octobre 1925.
[16] Son ami Mario Meunier donnait aussi un article dans le même numéro.
[17] FUMET, S., « Nicolas Berdiaev et le procès de l'humanisme », *Revue hebdomadaire*, février 1927, p. 219.
[18] TRUC, « Orient et Occident », *Les Idées vivent*, 1927, p. 196-216.
[19] LEFÈVRE, Frédéric, *Une Heure avec… Troisième série*, Paris, Gallimard, 1925, p. 9-21.

Deux ouvrages insérés dans le débat de son temps

En dehors de "brochures" plus confidentielles (*infra*), les deux ouvrages qu'il publia à l'époque s'inséraient dans le débat intellectuel. *La Crise du monde moderne* lui fut "commandée" par Gonzague Truc. L'ouvrage naquit d'entretiens avec le directeur littéraire de Bossard qui était un acteur et un observateur de la vie intellectuelle. Truc se souvenait :

> « Nous nous accordions tous deux, moi peut-être plus indiscrètement, lui avec une justesse et une justice plus profonde et plus impitoyable dans l'exécration de ce "monde moderne" qui, avec un stupide orgueil, chaque jour avançait son ensevelissement, et où l'esprit semblait s'abîmer à jamais sous la matière du nombre. Je lui disais : "Faites quelque chose là-dessus" ».[20]

Il revendiquait ainsi la « paternité tout occasionnelle » de *La Crise du monde moderne.* Guénon gardait alors l'espoir de susciter un mouvement de redressement en touchant dans les milieux les plus divers les personnes susceptibles de comprendre. Il écrivait alors à Evola être « un peu moins pessimiste que [lui], tout en pensant cependant qu'il ser[ait] bien difficile d'éviter une catastrophe dans laquelle sombrer[ait] la civilisation moderne ».[21] Selon Truc, le métaphysicien écrivit « cet ouvrage d'inspiration, et très vite ». Début août 1927, il envoya le manuscrit à l'éditeur. À la mi-octobre, il corrigeait les épreuves. La sortie avait été programmée pour le 15 novembre[22] mais l'ouvrage n'arriva chez l'imprimeur qu'à la mi-décembre. La période des étrennes étant défavorable, l'ouvrage fut mis en circulation en janvier 1928.[23] Il s'inscrivait « dans le sens d'un mouvement qui s'accroissait et où selon Truc, il doit être tenu à une des premières places ».[24] Il précédait en effet, comme l'a remarqué Jean Borella, *Malaise dans la civilisation* de Freud (1928), *Regards sur le monde actuel* de Valéry (1931), *La Grande peur des bien-pensants* de Bernanos (1931), ou *La Crise des sciences européennes* de Husserl (1935).

En janvier 1928, son éditeur lui consacrait un long article dans *Vient de paraître* (*infra*).[25] Cela valut à Guénon de faire la "une" de la revue sur la couverture de laquelle étaient habituellement reproduits quatre portraits photographiques de

[20] TRUC, « Souvenirs et perspectives sur René Guénon », 1951, p. 336.
[21] Lettre de Guénon à Julius Evola, le 25 octobre 1927 (GUÉNON, *Lettere a Julius Evola*, p. 139)
[22] Lettre de Guénon à Julius Evola, le 25 octobre 1927 (GUÉNON, *Lettere a Julius Evola*, p. 139)
[23] Selon la lettre de Guénon à Guido De Giorgio, le 31 décembre 1927. Certains eurent toutefois l'ouvrage de Guénon entre les mains dès décembre 1927. Daniel Halévy l'avait lu le 1er janvier 1928. Tony Grangier précisa dans son journal, le 6 décembre 1927 : « René Guénon est venu déjeuner chez moi, m'apportant son nouveau livre *La Crise du Monde Moderne*, développement du précédent « *Orient et Occident* », et encore, le 22 décembre 1927 : « René Guénon est venu un mercredi soir. Nous avons longuement parlé de son livre *La Crise du Monde Moderne* »
[24] TRUC, « Souvenirs et perspectives sur René Guénon », 1951, p. 337.
[25] La revue publiait en effet, à côté de nombreuses brèves recensions dans des rubriques collectives, quelques articles sur des ouvrages majeurs

personnalités en vue. Cet essai qui n'hésitait pas à prendre à partie l'auteur de *Défense de l'Occident*, eut une audience certaine dans le monde intellectuel. Selon André Thirion qui, à l'époque, connaissait à peine l'œuvre de Guénon, *La Crise du monde moderne* avait fait assez de bruit pour que l'on connaisse son contenu sans même l'avoir lu. *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, conçu au cours de l'année 1928 et paru aux environs de juin 1929, s'inscrivait également dans l'actualité intellectuelle. Dermenghem qui s'était probablement entretenu de l'ouvrage avec l'auteur, notait dans *Le Monde nouveau* :

> « M. R. Guénon n'entend pas prendre part à la polémique sur l'Action Française et ne cite pas son nom ; mais des conclusions précises ne s'en dégagent pas moins des principes qu'il pose ».[26]

Guénon pouvait ainsi apparaître aux yeux de ses contemporains comme un intellectuel de plain-pied dans son époque. Toutefois, il s'en distinguait par la conception qu'il se faisait du clerc. De façon significative, il abordait implicitement cette question dans *La Crise du monde moderne* et *Autorité spirituelle et pouvoir temporel* (les troisièmes chapitres de ces ouvrages portaient virtuellement[27] le même titre : « Connaissance et action »). Mais même à ce sujet, il ne manqua pas de faire référence à un débat contemporain : celui qui s'était développé autour de *La Trahison des clercs*.

II - L'Universalité "traditionnelle" : ni nationalisme ni universalisme

La Trahison des clercs

Guénon, exposant ses vues à ce sujet dans *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, fit référence au célèbre livre de Julien Benda (1867-1956). *La Trahison des Clercs* avait été l'événement de la vie intellectuelle de l'hiver 1927-1928, période de parution de *La Crise du monde moderne*. L'ouvrage regroupait une série d'articles publiés d'août à novembre 1927 dans la *N.r.f.* Il avait été édité immédiatement après, chez Grasset, dans la collection des "Cahiers verts" que dirigeait Daniel Halévy. C'est précisément chez ce dernier que Guénon avait rencontré Benda en mars 1923. Halévy lui-même notait le 1er janvier 1928 dans son journal qu'il avait été profondément marqué par *La Crise du monde moderne* (*infra*). On aurait ainsi pu imaginer qu'à la suite de la défection de Valois (*infra*), il accueillît *Autorité spirituelle*

[26] E. D., Compte rendu d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, 1930, p. 416-417.
[27] "Virtuellement" car la première édition d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel* (comme celles du *Roi du monde* et de *L'Ésotérisme de Dante*) ne porte pas de titre de chapitre.

et pouvoir temporel dans ses "Cahiers verts". En 1928, devait encore paraître à la *N.r.f.*, *La Fin de l'Éternel*, une mise au point faisant suite aux polémiques provoquées par *La Trahison des clercs*. L'année où paraissait *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, Benda publia encore à la *N.r.f.*, une charge violente contre l'Action Française intitulée « Note sur la réaction ». La position de Benda qui se définissait lui-même comme « un mathématicien égaré parmi les gens de lettres », apparaît en quelque sorte comme une projection sécularisée de celle de Guénon. La réaction, pour une part positive, de celui-ci à cet ouvrage pourrait surprendre au premier abord. Elle permet de mettre en évidence ce qui rapproche et ce qui sépare Guénon d'un certain nombre d'intellectuels se référant aux notions polysémiques d'"Universel" et d'"Esprit".

Un clerc dégagé de toute compromission temporelle

Selon Guénon, il y avait dans *La Trahison des clercs* « des considérations fort intéressantes et justes à bien des égards ». Les deux hommes, en effet, soutenaient que la fonction essentielle du "clerc" était une fonction de connaissance et d'enseignement de la vérité. Tous deux considéraient que la connaissance était une valeur supérieure à l'action. Benda écrivait :

> « La civilisation veut que la morale des clercs influence la morale des laïcs, mais ne soit jamais influencée par elle ; de même que, dans le système d'Aristote, le divin émeut le terrestre, mais n'est jamais troublé par lui ». [28]

Dans *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, Guénon regrettait que les préoccupations d'ordre temporel affectent trop souvent le domaine spirituel. Celui-ci devait normalement rester absolument indépendant.[29] D'après les doctrines traditionnelles, la connaissance était appelée à jouer à l'égard de l'action le rôle du "moteur immobile" d'Aristote.[30] Le clerc devait selon Benda témoigner de "l'Esprit" sans infléchir son discours en fonction de considérations d'actualité ou d'efficacité tactique. Une réponse de Guénon à Gabriel Monod-Herzen (qui l'accusait en 1927 de servir la propagande du Saint-Siège) allait dans le même sens :

> « [...] étant totalement indépendant, j'estime n'avoir pas à me préoccuper de ce qui peut plaire ou déplaire aux uns et aux autres, et ne reconnais à personne le droit de m'empêcher de dire ce que je sais être la vérité. J'ajoute que, me plaçant à un point de vue purement intellectuel, je suis résolument opposé à toute propagande, aussi bien qu'à toute combinaison plus ou moins politique ; et, pour ce qui est des autres, je ne m'en occupe pas ».[31]

[28] BENDA, Julien, *La Fin de l'éternel*, Paris, Gallimard, 1977, p. 130 (1ère édition en 1928).
[29] GUÉNON, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, p. 41.
[30] GUÉNON, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, p. 42.
[31] GUÉNON, Réponse à G. E. Monod-Herzen, *Notre temps*, 1927.

Benda avait ainsi cru devoir attaquer les clercs qui trahissaient leur fonction en acceptant d'ordonner l'intelligence à des triomphes immédiats et terrestres. Il n'acceptait pas que l'on cesse de « mettre au sommet des hiérarchies spirituelles les valeurs désintéressées ». Alors que Guénon valorisait la Chrétienté, Benda affirmait que pendant mille ans, l'humanité (même si cela ne l'avait pas empêchée de faire le mal) avait grâce à de véritables clercs, honoré le bien. Alors que Guénon dénonçait l'action néfaste du principe des nationalités (*infra*), Benda remarquait que les clercs s'étaient mis à trahir au XIXe siècle. Avec le romantisme, priorité avait été donnée à la sensibilité sur la raison. En dehors de la passion de l'argent, Benda dénonçait surtout un sentimentalisme romantique et la religion de l'âme nationale. Les passions de cette dernière avaient d'ailleurs été largement introduites par la pensée allemande dont il dénonçait, comme Guénon l'avait fait en 1924 dans la *Revue bleue*[32], l'influence.

Cette position avait d'ailleurs valu à Benda d'être favorablement accueilli, dans l'immédiat après-guerre, par des cercles conservateurs. Il avait ainsi publié au *Figaro* des chroniques où il défendait l'innocence de la France et la culpabilité de l'Allemagne. Il y attaquait Romain Rolland selon qui, par une sorte de nationalisme inversé, l'Allemagne devait être défendue contre la France : celle-là n'était en effet pas sa patrie, et le vaincu était forcément l'innocent. Il devançait Guénon (*infra*) lorsqu'il écrivait :

> « [...] les attitudes de Romain Rolland sont commandées par le pur sentimentalisme, hors de toute tenue intellectuelle, et combien la renommée de grand clerc faite à cet écrivain implique l'obscurcissement dans le monde moderne de la notion de cléricature ».[33]

Benda polémiqua avec la revue *Europe* (*infra*) dont il n'admettait pas le « pacifisme béat ».[34] Mais sa position l'amenait, comme Guénon, à frapper à gauche comme à droite. Charles Maurras et Henri Massis étaient accusés par Benda de se laisser emporter par la passion nationale. Dans *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, Guénon pointait pour sa part l'incohérence à se déclarer en même temps contre-révolutionnaire et nationaliste (*infra*).

Une vérité dépassionnée

Dans *La Crise du monde moderne*, Guénon attaquait nominalement l'auteur de *Défense de l'Occident*. Son approche critique ne s'en tenait pas au seul plan des idées. Un rapide examen de la thèse de Massis en montrait la flagrante incohérence. Comment imaginer en effet que les Orientaux aient eu l'intention maléfique de

[32] GUENON, « Les doctrines hindoues », 1924.
[33] BENDA, Julien, *La Fin de l'éternel*, Paris, Gallimard, 1977, p. 162 (1ère édition en 1928)
[34] PROCHASSON, C., « Benda (Julien) », JULLIARD, WINOCK (Dir.), *Dictionnaire des intellectuels français*, p. 134-5

dissoudre la pensée occidentale en propageant ce qui leur était le plus précieux : leurs doctrines spirituelles ? Guénon chercha donc plutôt la racine passionnelle qui avait amené l'auteur à développer ses thèses. Il dénonça ainsi la trahison d'un clerc. Massis avait porté la discussion sur le terrain politique. Son discours était devenu dès lors celui d'un polémiste pour qui « le souci de la vérité ne [tenait] pas grande place ». Guénon ne voulait toutefois pas croire que Massis avait imaginé ce livre pour « les besoins de sa cause ». Plus probablement était-il le fruit d'un esprit « troublé par la peur », car pressentant la ruine vers laquelle courrait l'Occident. « Nous disons que l'esprit de M. Massis est troublé par la peur », insistait Guénon. Ce sentiment, avait-il précisé à la fin d'*Orient et Occident*, prouvait le manque de qualification pour appartenir à "l'élite intellectuelle".[35]

Il arriva d'ailleurs plusieurs fois à Guénon de juger des écrits, plus en spirituel qu'en "intellectuel", au sens courant de ce terme. Il pointa par exemple le ressort passionnel de l'attaque de Monod-Herzen, "blessé" par ses considérations à propos du théosophisme. Les passions conduisaient, selon le métaphysicien, à porter des jugements incohérents. Il prenait l'exemple du préjugé colonial ; la résistance à une invasion étrangère était appelée « patriotisme » quand elle était le fait d'un peuple occidental, « fanatisme » quand elle était le fait d'un peuple oriental contre des Occidentaux. Outre la peur, la passion nationale, le préjugé colonial, Guénon crut parfois déceler de la « haine ». Aussi se demandait-il, quatre ans après la parution de *Défense de l'Occident*, si l'on pouvait parler « d'idées » à propos des écrits de Massis ; ils manifestaient plutôt « une sorte de haine à l'égard de quelque chose qu'il ignor[ait] totalement et de parti pris ».[36] Il arriva également à Guénon de dénoncer l'absence d'argumentation valide de livres qui attaquaient pourtant des penseurs qu'il considérait comme nocifs. Ainsi dans *Vient de paraître*, il écrivait :

> « Si peu solide que soit la philosophie bergsonienne, nous ne pensons pas que l'on puisse en venir à bout par des plaisanteries douteuses, ou en lui opposant des conceptions encore plus vides et plus nébuleuses qu'elle-même [...] Au fond les vraies raisons de la haine (le mot n'est pas trop fort) [que l'auteur] a voué à Bergson sont beaucoup plus politiques qu'intellectuelles, comme on s'en rend compte à la fin de sa diatribe : ce qu'il lui reproche en définitive, c'est d'être "un philosophe bourgeois" et d'avoir joué pendant la guerre le rôle "d'un pantin dont l'État-major tirait les ficelles" ; tout cela est bien peu intéressant ».[37]

La force de la vérité

[35] GUÉNON, *Orient et Occident*, p. 222.
[36] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 7 mars 1931.
[37] GUÉNON, Compte rendu de AROUET, F., *La Fin d'une parade philosophique : le bergsonisme*, *Vient de paraître*, 1929, p. 407.

Guénon précisa sa position en répliquant à l'offensive de Monod-Herzen dans la revue *Notre temps* (*infra*). Il entendait se placer du point de vue de « l'intellectualité pure » qui lui permettait de rester extérieur à « la mêlée ». « Porter un jugement sur quelque chose au nom d'une doctrine, expliquait-il en 1924 à Guido De Giorgio, est autre chose que d'engager la polémique avec des adversaires en se plaçant sur le même terrain qu'eux ».[38] Ce refus de l'engagement politique, le distinguait de la figure moderne de l'intellectuel. Toutefois, comme le remarquait Dermenghem à propos d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, si Guénon n'avait pas souhaité prendre part à la polémique autour de la condamnation de l'Action Française, des conclusions précises se dégageaient des principes qu'il posait.[39] Selon le métaphysicien, la seule question qui le concernait était une question de vérité ; il y revint encore longuement dans l'avant-propos d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel*. Guénon avait confiance en cette force d'évidence de la vérité que ressentirent certains de ses lecteurs en le lisant. Lucien Farnoux-Reynaud écrivait en 1928 dans *Le Crapouillot* :

> « On ne peut imaginer la force calme et mystérieuse qui émane de son œuvre. Composée avec mesure, logique et simplicité, elle se présente irrésistible comme l'évidence même ».[40]

Comme en témoignaient les trois derniers mots de *La Crise du monde moderne* (*Vincit omnia Veritas*), le métaphysicien avait la conviction de la force intrinsèque de la Vérité laquelle s'imposerait de toute façon à la fin. Cette certitude le détournait d'une attitude propagandiste. D'ailleurs, il ne comptait pas que son œuvre fût reçue par le plus grand nombre. Elle s'adressait exclusivement à une élite qui devait être comme le levain dans la pâte. Cela explique, pour une part, que Guénon ait pu s'engager dans une entreprise comme *Regnabit* qui avait vraisemblablement un faible rayonnement dans le monde intellectuel. L'essentiel était de partir sur des bases qui n'entraînaient aucune compromission (ce qui n'empêchait pas un effort d'adaptation, de la terminologie notamment). Si la vérité devait triompher à la fin, l'essentiel était de pouvoir exprimer une parole susceptible de provoquer chez les lecteurs une prise de conscience. Aussi était-il attaché à la liberté d'expression comme le prouvait un échange avec François Bonjean, ancien directeur des éditions Rieder. Ce dernier lui avait soumis en mars 1927 « un projet de protestation contre l'article de loi relatif à la "mobilisation intellectuelle" ». Guénon lui répondit :

[38] Lettre de Guénon à Guido De Giorgio, le 12 octobre 1924.

[39] E. D., Compte rendu d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, 1930, p. 416-417.

[40] FARNOUX-REYNAUD, 1928. Son ami Benoist partageait cette impression alors que Queneau fut « profondément étonné » lors de sa première lecture.

« Cette protestation me paraît tout à fait justifiée ; aussi, bien que je me tienne absolument en dehors de tout ce qui touche à la politique, je vous autorise bien volontiers à faire figurer mon nom au bas de la déclaration dont une copie m'a été envoyée. Je ne ferai à ce texte qu'une petite critique : il me semble que l'expression "droit de penser" devrait être remplacée par "droit d'exprimer sa pensée", car pour ce qui est de la pensée en elle-même, il est évident qu'aucun pouvoir n'est capable d'y porter atteinte ».[41]

La réception de sa conception de l'intellectualité

Ainsi, selon Guénon et Benda, le clerc ayant vaincu ses passions et s'étant affranchi de ses préjugés, devait être un témoin fidèle et véridique de l'Universel, de l'Esprit. Cependant, les deux hommes mettaient des choses bien différentes derrière ces mêmes mots. L'ambiguïté de ces termes permettait d'ailleurs de comprendre l'intérêt pour Guénon d'un certain nombre d'écrivains se réclamant de l'universalisme des Lumières. L'Esprit que défendait Benda se rapportait à « la Raison ». Il s'agissait de défendre de grandes valeurs morales abstraites comme Vérité, Liberté, Justice. Benda évoquait ces « valeurs idéales ou désintéressées » comme « essentiellement conçues en rupture des conditions de l'existence réelle : elles sont universelles, abstraites, intemporelles ».[42] L'essence du clerc était encore pour lui d'être « un utopiste ».

Selon Guénon, le langage de Benda pouvait « quelquefois faire illusion ». Il y avait cependant « chez lui du "jeu d'idées" » qui n'allait pas très loin car il était au fond « très rationaliste ».[43] Benda, précisait l'auteur d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, ignorait « la distinction fondamentale » qui existait entre « connaissance sacrée » et « savoir profane ».[44] Aussi les termes de « spiritualité » et « d'intellectualité » n'avaient pas pour eux le même sens. Benda faisait entrer dans le domaine spirituel bien des choses qui, aux yeux de Guénon, étaient « d'ordre purement temporel et humain ». En 1930, Philippe Guiberteau, dans une *Note sur M. Benda et la Trahison des clercs* parue aux *Cahiers de la quinzaine*[45], opposait les deux auteurs sur ce point :

« Or tout le spirituel de M. Benda [...] n'est encore que du terrestre, du temporel, du matériel pour les spiritualistes ; car si le ciel de M. Benda, "le désintéressé" est bien, à la vérité, un domaine où il rencontre ces spiritualistes, ce n'est que le point de départ de ceux-là, ce n'est que le tremplin d'où s'élèvent un Péguy, un Guénon, qui

[41] Lettre de Guénon à François Bonjean, le 27 mars 1927.
[42] BENDA, Julien, *La Fin de l'éternel*, Paris, Gallimard, 1977, p. 130 (1ère édition en 1928).
[43] Lettre de Guénon au Dr Favre, le 2 juillet 1938.
[44] PRÉAU, « Connaissance orientale et recherche occidentale », 1934.
[45] Benda avait attendu la parution de ce cahier comme en témoigne un extrait d'entretien avec Emmanuel Berl dans : HALÉVY, *Péguy*, p. 323.

possèdent pour apprécier la "réalité" de Dieu "un intellect" d'ordre supérieur, "l'intuition intellectuelle", "supra rationnelle" (Guénon, *La Crise du monde moderne*, p. 89) [...] l'Intelligence, auprès de laquelle le "rationnel" des Benda, Gourmont, Voltaire, Renan, avec leur "philosophie" et leur "science", n'est que pâle matérialisme, comme M. Teste. Et nous prétendons que c'est leur position très nette de spiritualistes qui rend bien plus solides les ouvrages d'un Maritain (*Primauté du spirituel*), d'un Berdiaev (*Un nouveau moyen âge*) et d'un Guénon (*La Crise du monde moderne*) ».[46]

Selon Guénon, l'intellectualité se rapportait « à l'intelligence pure et à la connaissance supra-rationnelle ». L'intellect était en effet l'organe de connaissance permettant à l'homme d'avoir une perception directe des principes métaphysiques. Ceux-ci ne pouvaient être démontrés puisqu'ils étaient premiers ; ils ne pouvaient être que reconnus, "assentis". Ils étaient les fondements qui conditionnaient le juste travail de la raison. L'intellect participait à l'ordre de l'Universel que Guénon distinguait là aussi de la conception philosophique courante. Pour les philosophes modernes, avait-il précisé dans *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, il s'agissait d'une "catégorie", c'est-à-dire d'un genre « de nature plus générale ». Or, le général restait pour Guénon dans l'ordre de l'individuel.[47] Dans le cadre de la vision étagée du réel exposée dans ce dernier ouvrage, l'Universel était le domaine situé au-delà de la condition d'existence formelle, celle-ci étant constitutive de l'individuel. Avec la perte du sens de l'intuition intellectuelle, l'horizon des modernes s'était réduit au domaine de l'individuel et la primauté de la raison avait supplanté celle de l'intellect. La vraie connaissance intellectuelle n'était donc pas autre chose que la connaissance spirituelle. Gonzague Truc ne s'y trompait pas en résumant *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* :

« Tout ce qui se révèle au monde, le "manifesté", n'est qu'une apparence, parfois une épreuve, et la seule réalité valable demeure dans le "non-manifesté", ce qui, selon nos sens infirmes, n'est point. Ce non-manifesté inaccessible, un, immuable, éternel, nous nous y acheminons et nous y pouvons atteindre, soit qu'affranchis de la terre nous y entrons de plain-pied, soit que, moins heureux, d'autres formes de la manifestation nous y conduisent par des perfectionnements gradués. L'idéal de la vie humaine n'est plus, dès lors, ni la conquête des biens temporels, ni la pratique des vertus sociales. Il consiste dans une discipline qui, au moyen d'épurations successives nous "désapproprie", comme parle la mystique chrétienne, pour nous rejoindre au Dieu premier. Ainsi nous passons du matériel au psychique, du psychique à l'intellectuel, trois "états" que symbolisent et déjà réalisent en partie, la

[46] GUIBERTEAU, *Note sur M. Benda et sur La Trahison des clercs*, p. 46 (consulter aussi p. 48 et 60). Guiberteau écrivait encore : « avant tout, il est significatif que [Benda] emploie constamment le mot "réel" comme synonyme de "matériel", alors qu'à notre avis le seul réalisme est celui de Dante et de Pascal, de Péguy, de Bernanos, de Guénon » (p. 48).

[47] VIVENZA, *Le Dictionnaire de René Guénon*, 2002, p. 504-505 ; *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, p. 32-33.

veille, le rêve, et ce sommeil si profond qu'il n'en reste plus aucune trace dès que les yeux se rouvrent au jour ».[48]

Cette vision "traditionnelle" de la connaissance fut un aspect de l'œuvre de Guénon qui retint l'attention des acteurs de la vie intellectuelle. Pour se dégager du rationalisme qui était alors remis en question, le métaphysicien ne proposait pas un *irrationalisme* mais une *supra*-rationalité. Et il présentait ce mode de connaissance en s'appuyant d'abord sur des textes "traditionnels" hindous et chrétiens, mais également, si on l'en croyait, sur une expérience personnelle. À Grangier, il avait confié « en de brèves paroles, que sa Vérité était impersonnelle, d'origine divine, transmise par Révélation, détachée et sans passion ».[49] Cette prétention apparaissait également dans la réponse qu'il fit en 1927 dans *Notre temps* à l'attaque de Monod-Herzen. Il y affirmait défendre ce qu'il savait être la vérité.[50]

François Berge rapportait en 1925 dans « Les Appels de l'Orient » un échange révélateur. Tentant de rendre compte de la perspective propre des "traditionnistes", il avait noté que "la métaphysique" visait à la concentration des éléments les plus élevés de *l'esprit* sur des *pensées* métaphysiques. Guénon lui fit « remarquer que les mots d'esprit et de pensée étaient trop déterminés (et d'ordre psychologique) pour pouvoir être employés à propos de la métaphysique qui est, *contrairement* à la philosophie (spéculation de notre esprit), un état supra-individuel de l'être qui se confond avec ce qui est en principe ».[51] Après cette discussion, François Berge précisa que cette métaphysique visait « à la concentration des éléments les plus élevés (supra individuels) de l'être sur des principes métaphysiques, c'est-à-dire d'ordre universel […] ». Gonzague Truc, tiraillé par les questions de la foi et de la possibilité de connaître, devait longuement s'arrêter sur cet aspect de l'œuvre de Guénon.

Par l'oubli de la métaphysique, remarquait-il avec l'auteur d'*Orient et Occident*, l'Occident avait « compromis pour toute une partie du monde le sort de l'intelligence ».[52] Grâce à l'aide des doctrines orientales, l'intelligence devait revenir à son véritable objet, c'est-à-dire à « l'intelligible », à « l'être inaccessible, à une connaissance fondée sur les sens et cependant affirmée de toute nécessité par la connaissance ». Seule la métaphysique permettait de sortir du cercle vicieux « Idée, corps, psychologie, physiologie »,

« […] en posant au centre de notre manifestation et hors de toute manifestation le principe de la manifestation et en nous rendant sensible, par delà les sens, l'énergie qui ordonne les sens dans un atome de durée […] Pour toucher à ce point central de

48 TRUC, « René Guénon », 1925. Ce texte sera repris dans TRUC, *Tableau du XXe siècle*, p. 198-199.
49 Journal inédit du Dr Grangier, le 22 décembre 1927.
50 « [Je] ne reconnais à personne le droit de m'empêcher de dire *ce que je sais être la vérité* », y écrivait-il.
51 BERGE, « Traditionnistes et symbolistes », 1925, p. 201, n. 2.
52 TRUC, Compte rendu d'*Orient et Occident*, 1924.

l'être et à cette vertu première de la vie, il faut se ramasser en soi, tâcher de se saisir, s'affranchir du mouvement et, loin de s'y abandonner, dépasser le point de vue de la raison discursive [...] faire enfin à peu près tout le contraire de ce que nous faisons ».[53]

Truc achevait son compte rendu en plein mois d'août, en bord de mer, aux portes de l'Orient. Il livrait une méditation très personnelle au sujet des perspectives ouvertes par Guénon. Dans l'éblouissement d'un soleil estival, cet admirateur "agnostique" de saint Thomas d'Aquin (*supra*) se demandait s'il était permis d'espérer « quelque détente à cette angoisse où nous jettent la difficulté de croire ou l'impossibilité de connaître ? » :

> « Le ciel repose sur la mer dans l'éblouissement d'août, les pins frémissent sous la brise chaude et une lumière puissante semble, au zénith, voiler un seuil interdit [...] Il n'est pas possible que tout tienne en la matière et c'est une sombre folie que de s'abandonner au flux du temps et à la mutation des apparences. Si l'esprit, pour nous, ne peut rien sans la chair, il s'en sépare pour la dominer ou la juger et il lui échappe de toute la part d'inconnu qu'il colporte. Si nous blasphémons contre lui, nous devons subir sa primauté, avouer qu'il instaure un ordre que ni nos lois, ni nos expériences, ni nos morales ne sauraient entamer et dont elles se contentent de faire, de très loin, pressentir la grandeur. Pourquoi ne pas nous fier à lui ? Des hommes qui nous dépassaient y ont consenti et ont tiré leur valeur de leur piété, de leur soumission. Socrate, Platon ont plus donné à l'homme dans leur audacieux essai de réaliser l'Idée que nul savant dans son laboratoire ; Aristote et saint Thomas ont trouvé plus de substance dans l'abstrait que nos manieurs de protoplasme [...] Retournons [...] à ces routes que nous avons désapprises, recommençons à nous fortifier du miel des forts. Nous n'avons plus rien à perdre et c'est là l'enseignement du soleil ».[54]

III - Une action intellectuelle conduite au sein de l'Église

La nécessité de prendre appui sur l'Église

"L'intellectualité" à laquelle faisait référence Guénon, sauf cas exceptionnel, ne pouvait selon lui, se développer que dans un cadre "traditionnel". Le clerc ne pouvait "acquérir" puis diffuser cette connaissance métaphysique que dans ce contexte. Il avait besoin de s'inscrire dans une tradition spirituelle. Or, les membres de "l'élite intellectuelle" qui avait pour charge d'œuvrer à une

[53] TRUC, Compte rendu d'*Orient et Occident*, 1924.
[54] TRUC, Compte rendu d'*Orient et Occident*, 1924. Cela constituait la conclusion des *Idées vivent* (TRUC, *Les Idées vivent*, 1927, p. 216).

réorientation de l'Occident, s'ils pouvaient recevoir l'aide de l'Orient, se devaient eux-mêmes d'être enracinés dans leur propre tradition. Le catholicisme latin, forme "traditionnelle" propre à l'Occident, était en effet particulièrement adapté à l'esprit des européens. Il s'agissait donc de faire renaître des clercs au sein de l'Église catholique, dépositaire de la transmission apostolique. À l'image de saint Thomas, ces "intellectuels" devaient assurer une fonction de connaissance et d'enseignement. Originellement le mot "clerc", précisait l'auteur d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, signifiait "savant" et s'opposait au "laïque", c'est-à-dire au vulgaire qui est invité à croire ce qu'il ne peut comprendre.

Cette importance attribuée à l'Église latine dans la renaissance d'une intellectualité occidentale explique que Guénon poursuivit une action intellectuelle en relation avec des milieux et des thèmes catholiques de la fin 1925 jusqu'à la fin 1929. Les deux livres qui marquèrent son implication dans le monde intellectuel de son temps – *La Crise du monde moderne* et *Autorité spirituelle et pouvoir temporel* – défendaient les notions de Chrétienté et de catholicité véritable. On pourrait voir dans certaines de ses collaborations avec les milieux catholiques la recherche d'une aide à la diffusion de son œuvre : ainsi, sa proximité première avec le milieu Maritain (dont l'audience dépassait les frontières du public catholique) ou le soutien que lui apportèrent Charles Grolleau et Gonzague Truc.[55] Néanmoins, cet intérêt stratégique n'expliquerait pas pourquoi un intellectuel jouissant d'une reconnaissance qui lui ouvrait les portes des grandes maisons d'édition et de revues, bénéficiant d'une certaine audience, s'engagea dans la Société du Rayonnement *Intellectuel* du Sacré-Cœur (nous soulignons).

Des divergences avec le néo-thomisme de Maritain

En dépit de ses analogies avec la perspective de Benda, la conception de la connaissance présentée par Guénon était infiniment plus proche de celle des néo-scolastiques. « Somme toute, écrirait bien plus tard Jean Paulhan, ce qu'il entend par *connaissance* n'est pas si différent de ce que le Moyen Âge avec saint Thomas appelle le "don de sagesse" ».[56] Léon Daudet, Truc et bien d'autres rapprochèrent l'auteur d'*Orient et Occident* de l'auteur d'*Antimoderne*, dans la mesure où ils appelaient tous deux à un retour à la métaphysique "traditionnelle". Ceux qui s'opposaient à leur vision rapprochèrent également leurs perspectives. Ainsi Jean Guyon-Cesbron dans *Le Monde* de Barbusse, dénonçait l'impuissance de toutes les métaphysiques, que ce soit celle des thomistes ou celles musulmanes et hindoues

[55] Si ce dernier, nous l'avons dit, n'était vraisemblablement pas encore rentré dans le giron de l'Église, sa contribution à la renaissance scolastique nous permet de l'évoquer ici.

[56] GUÉRIN, « *Les Études traditionnelles* », 1956, p 738-9. Le directeur de la *N.r.f.* serait significativement attaqué après-guerre par Benda en raison de son « renversement des clartés » (*infra*)

telles qu'elles apparaissaient dans les travaux de René Guénon.[5] Le socialisme scientifique, affirmait-il (un peu rapidement comme nous le verrons), mettait les esprits à l'abri de ces vieilles chimères.

Toutefois, comme l'avait remarqué Jean Ballard, parce qu'ils avaient des idées communes, Guénon, d'une part, Maritain et Massis, de l'autre, étaient d'autant plus intransigeants sur celles qu'ils ne partageaient pas. Selon Guénon, l'interprétation du thomisme par Maritain était loin d'être celle de tous les scolastiques.[58] Contrairement au philosophe chrétien, il considérait que c'était dans les opuscules de saint Thomas que l'on trouvait les choses les plus intéressantes et non dans la *Somme* qui était un manuel pour étudiant.[59] Ensuite, il fallait « bien distinguer entre thomisme et "néo-thomisme" ». Guénon entendait d'ailleurs désigner par ce terme un essai « "d'adaptation" du thomisme, qui [n'allait] pas sans d'assez graves concessions aux idées modernes ».[60] Les néo-thomistes qui se proclamaient "antimodernes" en étaient affectés beaucoup plus qu'on ne pouvait le croire. Le manifestaient leurs tentatives « d'accorder avec les conceptions de la science moderne [...] des doctrines qui, en réalité, [s'étaient] placées à un tout autre point de vue ». Les néo-thomistes n'arrivaient pas « à saisir la différence, parce qu'ils [avaient] été habitués aux cadres de la science actuelle, et tout ce qui n'y entr[ait] pas leur échapp[ait] forcément ».[61] En 1926, Guénon écrivait dans *Vient de paraître* :

> « Il est incontestable que saint Thomas d'Aquin est "à la mode", et peut-être sa doctrine n'a-t-elle jamais été l'objet de tant de travaux de toutes sortes ; pourtant, il est des côtés de cette doctrine qu'on semble laisser volontairement dans l'ombre. Certains Thomistes actuels, qui protestent contre l'appellation de "néo-Thomistes" et qui se croient très "antimodernes", ont cependant, en réalité, l'esprit trop moderne encore pour comprendre la cosmogonie de saint Thomas, et même pour voir simplement la différence qui existe entre les points de vue de la physique de l'antiquité et du moyen âge et de celle d'aujourd'hui, différence qui est telle qu'il n'y a lieu d'envisager entre elles ni opposition ni conciliation. À plus forte raison ces mêmes Thomistes ne veulent-ils pas entendre parler de choses telles que l'astrologie, et ils doivent être plutôt gênés lorsqu'ils sont obligés de constater que saint Thomas a affirmé très explicitement la réalité de l'influence des astres. Aussi [l'ouvrage de Paul Choisnard], bien loin de faire double usage avec un autre, vient-il combler une lacune importante. L'auteur a groupé sous un certain nombre de titres les principaux passages de la *Somme Théologique* qui se rapportent à la question [...] Un tel travail est

[57] GUYON-CESBRON, Jean, « Le néo-thomisme », *Le Monde*, 12 octobre 1929, n° 71, p. 3.
[58] Lettre de Guénon à Guido De Giorgio, le 12 octobre 1924.
[59] Lettre de Guénon à Guido De Giorgio, le 6 mai 1936.
[60] GUÉNON, « Le sens des proportions », *Études traditionnelles*, décembre 1937 (*Mélanges*, p. 155-160).
[61] Lettre de Guénon à Guido De Giorgio, le 12 octobre 1924.

fort utile, car il peut contribuer à corriger l'étroitesse des interprétations courantes du Thomisme ».[62]

Le jugement de Guénon ne fit que se renforcer. Aussi lorsque son ami Guido De Giorgio lui parla après-guerre des « intellectuels catholiques », il lui répondit qu'on ne pouvait attendre d'eux une compréhension profonde car

« [...] non seulement leur horizon est borné à un point de vue exclusivement philosophique ce qui ne va pas loin en réalité, mais ils s'écartent de plus en plus du Thomisme authentique dont ils ont abandonné tout ce qui est trop difficile à accorder avec la science moderne [...] ».[63]

La Société du Rayonnement *Intellectuel* du Sacré-Cœur

Jacques Maritain était cependant loin de représenter à lui seul le monde catholique. Guénon poursuivit son action intellectuelle dans le cadre d'un autre milieu semblant plus réceptif à sa perspective. Resté jusque-là relativement indépendant, il décida fin 1925 de participer pleinement à une entreprise collective. Il y retrouva des personnalités avec lesquelles il avait été lié avant-guerre. Dès la fin 1924, Guénon était entré en contact avec Louis Charbonneau-Lassay, probablement par l'intermédiaire d'Olivier de Fremond, et avec le R. P. Anizan. Ce dernier avait créé en 1921 la *Revue universelle du Sacré-Cœur*, laquelle était patronnée par quinze cardinaux, archevêques ou évêques et allait donner naissance à une "société". Anizan sollicita la collaboration de Guénon pratiquement au même moment que les surréalistes. Il faut rappeler que c'était l'époque où Édouard Herriot (juin 1924-avril 1925) avait engagé le gouvernement dans une politique anticléricale qui soulevait de très vives protestations de la part des organisations catholiques. Guénon accepta et prit une part active à la Société du Rayonnement *Intellectuel* du Sacré-Cœur (nous soulignons).

Dès janvier 1926, il cosignait un appel « Aux écrivains et aux artistes », probablement conçu à l'époque où il prononça sa conférence en Sorbonne. Ce manifeste donnait un nouveau souffle à la revue qui devint officiellement, en mars suivant, l'organe officiel de la Société du Rayonnement Intellectuel du Sacré-Cœur.[64] L'audace du projet décontenança d'abord certains ecclésiastiques. Ainsi le vicaire général de Nantes, à qui Olivier de Fremond l'avait soumis en avait été « tout effrayé, trouvant que c'était là un plan beaucoup trop hardi ». Guénon, qui s'étonnait « de voir combien de gens ont peur de tout ce qui sort un peu de l'ordinaire ! »[65], s'investit dans cette ambitieuse entreprise où il compta d'ailleurs

[62] GUÉNON, René, Compte rendu de : CHOISNARD, P., *Saint Thomas et l'influence des astres*, Paris, Alcan, 1926, *Vient de paraître*, 1926, p. 179-180
[63] Lettre de Guénon à Guido De Giorgio, le 8 mars 1948.
[64] VÂLSAN, « Introduction », *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, 1962, p. 11-17
[65] Lettre de Guénon à Louis Charbonneau-Lassay, le 3 juillet 1926

beaucoup d'amis. Il fut même une figure majeure de la société comme le montre sa qualité de signataire du manifeste de janvier 1926. Le texte recevait le seing de quatre autres personnalités : le R. P. Anizan fondateur de la revue, Louis Charbonneau-Lassay (présenté comme graveur et héraldiste), le peintre Jean Foussier et son ami Charles Grolleau. Guénon, soucieux du succès de l'entreprise, se préoccupait de questions très concrètes. Il conseillait par exemple de ne pas agrandir le format de la revue qui permettait de la lire tout en circulant « dans le métro et les autobus » parisiens.[66] À partir d'août-septembre 1925 jusqu'à mai 1927, date à laquelle il se vit contraint de cesser sa collaboration, Guénon donna un article mensuel à *Regnabit*.[67] Membre actif, il participa bien évidemment aux journées de la Société des 6 et 7 mai 1926, au cours desquelles il fit une allocution intitulée la « Réforme de la mentalité moderne ».[68] Il appelait à réagir contre la tendance selon laquelle la religion était considérée comme un simple fait social au lieu que l'ordre social lui fût rattaché. A cet égard, « l'affirmation du Règne social du Christ [était] une manifestation particulièrement opportune [...] ».[69]

Dans sa collaboration à *Regnabit*, il mit l'accent, non sur le langage métaphysique qu'il avait utilisé dans ses échanges épistolaires avec Noële Maurice-Denis ou Jacques Maritain, mais sur le langage symbolique. Il présentait ses considérations comme la base d'un travail de méditation personnelle que devait mener chaque lecteur. Le cœur étant un excellent point de départ pour exposer la conception "traditionnelle" de la connaissance, il développa des considérations concernant « Le cœur rayonnant et le cœur enflammé » (avril 1926) et « Le cœur et le cerveau » (janvier 1927). Mais le projet ne s'en tenait pas à présenter des données symboliques ; il avait une dimension globale. Guénon était l'un des cinq signataires de l'appel « Aux écrivains et aux artistes » (janvier 1926) qui définissait le projet général de l'entreprise.[70] Nombre d'esprits ayant « déclaré la faillite du catholicisme en tant qu'éducateur de la pensée occidentale », les signataires souhaitaient reconquérir cette « zone immense où se tiennent les esprits » pour les « remettre dans l'esprit de l'Evangile » et les gagner à l'avènement du Règne du Christ.

Le symbole du Sacré-Cœur avait un rôle tout spécial à jouer dans cette entreprise. Il était en effet la forme sous laquelle le Christ voulait se montrer à leurs contemporains. Dans la « révélation du Sacré-Cœur » (cette notion allait être une source de problèmes avec certaines instances romaines), toute l'idée

[66] Lettre de Guénon à Louis Charbonneau-Lassay, les 25 février 1926 et 13 mars 1926.

[67] Ces 19 articles ont été regroupés en un volume : *Écrits pour* Regnabit (1999). Il faudrait y ajouter l'article paru dans *Le Christ-Roi* en 1927, ainsi que les chapitres 73 et 74 des *Symboles fondamentaux de la science sacrée*.

[68] Publié en juin 1926 dans *Regnabit*

[69] GUÉNON, *Écrits pour* Regnabit, p. 88.

[70] VÂLSAN, Michel, « Introduction », p. 11-17.

chrétienne était manifestée en son point essentiel et sous l'aspect le plus capable de saisir la pensée humaine. Il ne s'agissait donc pas pour la société d'être une œuvre de piété mais un organe de conquête faisant « *rayonner le Sacré-Cœur sur la pensée humaine* ». Selon Guénon, dans une période où il allait devenir particulièrement difficile de « distinguer l'ivraie du bon grain », le nécessaire discernement intellectuel ne pourrait s'opérer qu'en « examinant toutes choses à la lumière du Sacré-Cœur, "en qui sont tous les trésors de la sagesse et de la science" ? ».[71] En mai 1926 dans une allocution donnée à la Société du Rayonnement Intellectuel, Guénon précisait :

> « Cette réforme de la mentalité moderne, avec tout ce qu'elle implique : restauration de l'intellectualité vraie et de la tradition doctrinale, qui pour nous ne se séparent pas l'une de l'autre, c'est là, certes, une tâche considérable ; mais est-ce une raison pour ne pas l'entreprendre ? Il nous semble, au contraire, qu'une telle tâche constitue un des buts les plus hauts et les plus importants que l'on puisse proposer à l'activité d'une Société comme la nôtre, d'autant plus que tous les efforts accomplis en ce sens seront nécessairement orientés vers le Cœur du Verbe incarné, Soleil spirituel et Centre du Monde, "en lequel sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science" [...] de la véritable science sacrée, qui ouvre, à ceux qui l'étudient comme il convient, des horizons insoupçonnés et vraiment illimités ».[72]

Éveiller la conscience de l'universalité "traditionnelle"

Cette restauration de l'intellectualité vraie était toutefois, selon Guénon, inséparable d'une conscience de l'identité foncière de toutes les traditions. Dans *Regnabit*, à travers ses études de symbolique, il tentait de montrer la concordance entre les différentes traditions spirituelles. Elles étaient autant de rais de la Tradition primordiale, elle-même expression du Sacré-Cœur, c'est-à-dire du Verbe. Comme dans le cas de sa participation au milieu néo-thomiste, il faut noter que Guénon ne dissimula jamais sa perspective. Celle-ci fut d'abord admise comme orthodoxe – mais probablement à la faveur d'un malentendu – par le P. Anizan ou le P. Martin.[73] Au début de sa collaboration, Guénon faisait part à Charbonneau-Lassay d'une lettre du directeur de la revue qui en témoignait :

> « En m'accusant réception de cet article, le P. Anizan m'écrit qu'il est très heureux de ce que je dis de l'identité foncière de toutes les traditions, car il lui semble très important de rappeler que l'Église du Christ *est* depuis le commencement. C'est

[71] GUÉNON, *Écrits pour* Regnabit, p. 168.
[72] GUÉNON, *Écrits pour* Regnabit, p. 88.
[73] Dans *Regnabit*, Guénon ne fait cependant jamais référence à ses livres, sauf une fois à *L'Ésotérisme de Dante* et une autre fois au *Théosophisme*. En août-septembre 1925, on trouve toutefois sur la quatrième de couverture de la revue une publicité pour ses ouvrages déjà parus.

> exactement ce que je pense, et je suis fort satisfait de constater que nous nous comprenons parfaitement ».[74]

Guénon adapta cependant son langage au public de la revue. Il employa le terme "révélation primitive" plutôt que celui de "Tradition primordiale" et évoqua « les préfigurations » du Christ. Il demeura dès le départ certains malentendus entre Guénon et le R. P. Anizan qui permirent une collaboration. Cette conception d'une « universalité traditionnelle » avait déjà été l'une des causes du rejet des proches de Maritain. Des pressions venues de l'extérieur firent resurgir cette question, et l'on somma Guénon de s'expliquer plus nettement.

Il écrivit à Charbonneau-Lassay qu'il refusait de perdre son temps à démontrer le bien-fondé de ses vues par de vaines arguties philosophiques. Il n'accepterait de dialoguer qu'avec des clercs ayant préalablement prouver leur « connaissance effective ».[75] En vertu de leur amitié, il tenta toutefois de préciser à nouveau sa position à l'archéologue chrétien. Les clercs qui s'adressaient à lui étaient les défenseurs de « la vérité religieuse » alors qu'il s'attachait pour sa part à défendre « la vérité sans épithète ». Les traditions dites "religieuses" se caractérisaient en effet, selon Guénon, par l'expression de la vérité à travers des formes sentimentales et anthropomorphiques. L'adhésion à la vérité religieuse, en raison de cet élément sentimental, pouvait se transformer en passion quand il s'agissait d'envisager l'identité foncière de toutes les traditions authentiques. Guénon entendait se situer, quant à lui, dans une perspective purement métaphysique, c'est-à-dire totalement dépassionnée, n'ayant pour seul souci que « la vérité sans épithète ». Suite à ces attaques, il regrettait auprès de Charbonneau-Lassay de ne pas avoir adopté un nom de plume oriental ; cela aurait eu l'avantage de clarifier sa perspective aux yeux de certains membres du clergé. On n'aurait ainsi pas même pensé à lui demander de reconnaître la supériorité du "centre romain", lui-même n'en dépendant pas. Guénon dans *La Crise du monde moderne* affirmait à nouveau que la catholicité (universalité) n'avait qu'une existence virtuelle tant que ses représentants n'auraient pas, au plus haut niveau, conscience de l'universalité "traditionnelle".[76]

En dépit de cette nouvelle rupture, le métaphysicien poursuivit jusqu'en 1929 son activité intellectuelle en collaboration avec plusieurs représentants des milieux catholiques. Charles Grolleau était membre de la Société du Rayonnement Intellectuel du Sacré-Cœur, et Gonzague Truc fut, comme nous l'avons précisé, une des figures du renouveau thomiste. Guénon allait également collaborer avec

[74] Lettre de Guénon à Louis Charbonneau-Lassay, les 28 octobre 1925 et 23 janvier 1926.
[75] Lettre de Guénon à Louis Charbonneau-Lassay, le 8 juin 1928. Il précise bien que « son point de vue » n'est absolument pas philosophique.
[76] GUÉNON, *La Crise du monde moderne*, Paris, Bossard, 1927, p. 232.

des figures catholiques un peu marginales et non sans lien avec le milieu *Regnabit* comme James Chauvet et Oscar V. de L. Lubicz-Milosz.

Guénon présente certaines caractéristiques de l'intellectuel. Il met une légitimité acquise dans le domaine d'un champ particulier du savoir (celui des doctrines de l'Inde) au service d'une volonté de réforme du monde dans lequel il vit. Mais dans son cas, la compétence intellectuelle et la prise de parole dans le débat de son temps sont indissociables. Sa critique du monde moderne n'est que le revers de son œuvre métaphysique. Guénon se distingue des intellectuels de son époque par la conception qu'il se fait du clerc. De même que l'intellectuel idéal de Benda, il se veut dépositaire d'une vérité dépassionnée qui ne fait aucune concession à des intérêts temporels, et en particulier à des intérêts nationaux. Toutefois, sa conception de l'Universalité et de l'Esprit se distingue très nettement de la conception rationaliste de Benda. Selon Guénon, intellectualité et spiritualité sont une seule et même chose ; elles dépendent d'une vérité révélée qui n'est pas seulement un corpus théorique mais une grâce reçue qui conditionne l'identification à l'objet connu. En Occident, l'Église romaine, étant dépositaire de ce dépôt "traditionnel", devait être la base d'une tentative de restauration de l'intellectualité véritablement "catholique", c'est-à-dire universelle. Néanmoins, là encore, la conception de Guénon se distinguait de celle des intellectuels catholiques de son temps, dans la mesure où il concevait la catholicité de l'intellectualité comme inséparable de la prise de conscience de l'identité foncière de toutes les traditions. Cette conception suscita cependant l'intérêt d'une revue "spiritualiste", non confessionnelle, avec laquelle Guénon avait amorcé une collaboration au début de l'année 1926. En janvier 1927, dans *Regnabit*, il avait d'ailleurs longuement cité un article de sa directrice : Théodore Darel.

CHAPITRE II

L'APPEL DE GUÉNON À RESTAURER UNE UNITÉ "SUPRANATIONALE" RÉPOND AUX PRÉOCCUPATIONS D'INTERNATIONALISTES "SPIRITUALISTES"

De la conception de l'universalité présentée dans *La Crise du monde moderne* et *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, ne dépendaient pas seulement une idée du clerc mais aussi une idée de l'unité entre les peuples. Cette question préoccupait beaucoup les contemporains de Guénon. Après le premier conflit mondial, s'étaient développées en Suisse et en particulier à Genève, toute une série de revues et d'associations souhaitant œuvrer à la réalisation d'une unité européenne.

> « Sous l'égide de la Société des Nations [...] l'Europe paraissait peu à peu s'installer dans la paix. Des discussions s'engageaient pour réaliser un désarmement véritable, tandis que s'ébauchaient des projets de coopération économique internationale afin d'assurer une entente générale sur tous les plans [...] Cet optimisme connut son apogée lorsque Briand monta à la tribune de la Société des Nations, le 5 septembre 1929 [...] afin de proposer la création d'une fédération des États Unis d'Europe ».[1]

Dans ce contexte, Guénon présenta des vues originales lesquelles renvoyaient dos-à-dos nationalisme et universalisme ; il les développa en particulier dans la revue *Vers l'Unité*. La condition préalable de toute union politique était, selon lui, de restaurer l'intellectualité vraie, c'est-à-dire de retrouver les principes d'une unité spirituelle seule capable de fonder une unité européenne durable, et voire, à terme,

[1] LOUBET del BAYLE, *Les Non-conformistes des années trente*, p. 15-16.

une unité de tous les peuples. Il constitua à cette fin une Union Intellectuelle pour l'Entente entre les Peuples ; projet qui répondait à un désir latent de tout un milieu d'écrivains et d'artistes nés dans les années 1880.

I – Du groupe du Dr Allendy à *Vers l'Unité*

La revue mensuelle *Vers l'Unité* était une *Revue de libre recherche spiritualiste.*[2] Elle était l'organe d'un mouvement portant le même nom, fondé en 1919, le jour de la remise par le président Wilson de sa charte à la Société des Nations. La fondatrice, Mme Théodore Darel (1859-1939)[3], voyait s'ouvrir une ère nouvelle avec sa création. Son groupement devait tenter d'unir chercheurs, associations ou isolés de bonne volonté, qui avaient le désir de comprendre des pensées autres que les leurs. Le but de la revue serait « atteint si elle procur[ait] à ses lecteurs l'impression d'une entente non superficielle mais réelle entre chercheurs de bonne volonté, à quelque race, à quelque nationalité qu'ils apparti[nssent] et quelles que [fussent] leurs convictions particulières ». La finalité était de faire tomber les barrières apparentes entre les peuples et les hommes et, tout en respectant la diversité des formes de pensée et de religion, de montrer l'unité sous-jacente à toute démarche humaine. Th. Darel inscrivait cette perspective au rebours du matérialisme du XIXe siècle, en insistant sur l'aspiration spirituelle de ses membres. Comme nombre de mouvements ayant eu à la même époque souci d'éviter une nouvelle guerre en œuvrant à l'unité européenne, elle fut fondée à Genève. Dans le premier numéro, Eugène Fabre qualifiait cette ville de « cité de l'utopie » et appelait à « refaire l'unité détruite du monde ».[4]

Du G.E.P.S.E.I.N. à *Vers l'Unité*

L'origine de la collaboration de Guénon à *Vers l'Unité* est à chercher dans sa participation au "Groupe d'Etudes Philosophiques et Scientifiques pour l'Examen des Idées Nouvelles". Ce groupe avait été fondé en décembre 1922 par le Dr René Allendy (1889-1942)[5] ; cet esprit "ouvert" avait comme Th. Darel, l'espoir de faire le pont entre des domaines très divers de la connaissance. En témoignait

[2] Dans quelques numéros de 1925, il est ajouté : « Organe de la Droite Nouvelle »

[3] Pseudonyme d'Adèle Erath-Tissot, née à Grancy dans le Vaud en Suisse. Nous déduisons sa date de décès, qui reste à confirmer, des indications données dans : CASA-FUERTE, *Le Dernier des Guermantes*, p. 316-317.

[4] FABRE, Eugène, « Genève cité de l'utopie », n° 1, septembre 1921.

[5] Sur ce médecin consulter : COURNUT, « Préface » ; GEBLESCO, « René Allendy ou Paracelse psychanalyste », p. 207-219 ; FREMONT, *La Vie du docteur Allendy* ; BOUVARD, *La Vie et l'œuvre du Dr René Allendy* ; BAUDOUIN, « Un psychanalyste français : le Dr René Allendy », p. 50-54.

sa thèse *L'Alchimie et la médecine – Études sur les théories hermétiques dans l'histoire de la médecine* (soutenue en 1912), dans laquelle il réhabilitait l'œuvre de Paracelse.[6] Son intérêt pour certaines doctrines ésotériques l'avait d'ailleurs amené à collaborer au *Voile d'Isis* dès 1913. Le docteur Allendy s'était également penché sur les enseignements spirituels de l'Inde. Il crut ainsi trouver un lien entre les doctrines védiques au sujet de la nature de l'âme et les théories de Freud sur l'inconscient. Au début des années 1920, il fut un membre fondateur et le secrétaire de la Société Psychanalytique de Paris. Son approche de la psychanalyse répudiait cependant tout esprit d'école :

> « Sans doute la psychanalyse part de Freud comme l'égyptologie part de Champollion, mais elle a constitué [...] un outil mis à la disposition des chercheurs les plus différents. La psychanalyse diffère du freudisme autant que le fait de la théorie [...] Toute prétention à l'orthodoxie théorique serait, pour les études psychanalytiques, le signe d'une cristallisation mortelle ».[7]

Allendy, sans être un « théosophe orthodoxe », avait créé au sein de la Société Théosophique de Paris, une section indépendante où les problèmes d'art étaient exposés. Il faut se rappeler que ce mouvement avait alors une influence considérable, même dans le monde de la pensée. Ainsi Annie Besant avait-elle été invitée à s'exprimer en Sorbonne où le jeune Raymond Queneau eut notamment l'occasion de l'entendre. Guénon avait donc jugé nécessaire d'écrire *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion*. Cela ne l'empêcha pas d'entretenir des liens d'amitié avec des personnes dont il était question dans son ouvrage ; le groupe des Veilleurs avait ainsi compté un certain nombre d'amis d'Allendy que Guénon connut personnellement (*infra*). L'initiative d'Allendy ayant pris de l'importance, il transforma cette section indépendante de la Société Théosophique en un groupe autonome qui tenait séance en Sorbonne.[8] Celui-ci avait pour but de rassembler et de présenter les principaux aspects de la pensée contemporaine – la période était particulièrement riche en avancées scientifiques – dans le domaine des "sciences dures", de la biologie, de la psychanalyse mais aussi des arts et des lettres. Le premier bulletin précisait :

> « Ce Groupe d'études s'est fondé au début de l'année scolaire 1922-23 dans le but de passer en revue, au moyen de conférences ou de causeries, les connaissances ou les idées nouvelles, particulièrement dans les domaines philosophique, scientifique,

[6] Le docteur était également membre de la Société Internationale de Médecine Néo-hippocratique fondée par le professeur Laignel-Lavastine (père de Philippe) et de la Société d'Homéopathie.

[7] « L'aspiration à se fondre dans la conscience universelle constitue essentiellement le mysticisme, et la psychologie de ses grands représentants n'est en somme que le développement de l'instinct de la mort, le sentiment d'amour détaché de tout objet particulier, lavé de toute possessivité et répandu sur l'univers », écrivait-il encore dans *La Psychanalyse* (1931) (cité dans : BAUDOUIN, « Un psychanalyste français : le Dr René Allendy », p. 50-54).

[8] CASA-FUERTE, *Le Dernier des Guermantes*, p. 316-317.

> artistique. Son but est de mettre en rapport les novateurs des différents domaines, de confronter leurs tendances avec le désir de découvrir ce qu'elles ont de commun ou d'analogue, pour définir l'orientation de la pensée contemporaine et montrer comment son impulsion neuve vers la création et l'organisation continue les grandes traditions du passé [...René Allendy a exposé] le grand mouvement synthétique qui imprime à toutes les activités humaines une tendance identique : remplacer la coercition par la coopération, le conflit par l'organisation méthodique ; il [a montré] cette orientation en médecine, en pédagogie, en sociologie, en politique, dans les arts et dans les mouvements religieux. Pour que les réalisations pratiques suivent sans heurt ce grand mouvement d'idées contemporain, il est indispensable d'étudier le sens de l'avenir et d'en hâter l'éclosion [...] »[9]

Cette vision incluait d'ailleurs la dimension politique puisque le Docteur Allendy ajoutait que « des efforts comme celui de la Société des Nations, s'inspir[aient] du même idéal : remplacer le conflit par l'organisation, et le droit du plus fort par la répartition des intérêts légitimes ».[10] Cet ordre de préoccupations rejoignait celui de la Fédération Internationale des Unions Intellectuelles fondée par le prince de Rohan. Elle avait eu pour ambition, dès 1920, de mettre en contact les membres de l'élite des anciens pays belligérants pour qu'ils œuvrent à la résolution des problèmes nés de la guerre, et évitent la réitération d'un semblable conflit.[11] Ainsi, Albert Gleizes (*infra*) avait pu participer, aux côtés de Paul Langevin et Paul Valéry, à l'organisation du centre français.

L'activité du groupe d'Allendy était, chaque année, résumée dans un bulletin qui lui était propre mais aussi dans *La Vie des lettres et des arts* de Nicolas Beauduin (*infra*). On y vit s'y succéder des conférenciers.[12] Guénon avait connu certains d'entre eux comme Jacques Maritain, Paul Masson-Oursel, Mario Meunier, François Berge, Gabriel Monod-Herzen. On peut encore citer les noms de Nicolas Beauduin, Marinetti, Juan Gris, Le Corbusier, Otto Rank, Piaget, Jacques Delcroze, Benoist-Méchin, Darius Milhaud, Arthur Honneger, Fernand Léger, Jean Guéhenno... C'est dans ce cadre que fut présenté en novembre 1926 le Théâtre Alfred Jarry dont le Dr et Mme Allendy – qui en fut la secrétaire – avaient encouragé la création. Artaud devait également y faire des conférences comme plus tard les figures de proue du *Grand Jeu* (*infra*).

Vers l'Unité comptait de son côté des groupes d'études divers : « philosophie contemporaine, métapsychisme, études sociales, morales, pédagogiques, religieuses... ». L'esprit qui y présidait était très proche de celui du groupe de la

[9] *Bulletin du Groupe d'Études Philosophiques et Scientifiques pour l'Examen des Tendances Nouvelles*, Paris, 1923, n° 1, p. 1.

[10] *La Vie des lettres et des arts* publiait le discours d'inauguration du groupe par Allendy (« L'orientation des idées nouvelles », 1923).

[11] ALIBERT, *Gleizes*, p. 143-144.

[12] H-1.

Sorbonne. D'ailleurs, si l'ancêtre de ce dernier était une section de la Société Théosophique, *Vers l'Unité* faisait dans ses colonnes une place certaine à ce courant de pensée ainsi qu'à diverses branches, non seulement du théosophisme mais aussi de l'occultisme. L'auteur de la bibliographie du numéro de janvier 1922 évoquait avec sympathie « F.-Ch. Barlet le Maître occultiste vénéré, Schuré, Sédir, Annie Besant, [...] Blavatsky ».[13] On trouvait d'ailleurs un texte de la fondatrice de la Société Théosophique dans le numéro de 1929 où Guénon publiait son dernier article. Théodore Darel elle-même devait d'ailleurs être classée quelques années plus tard parmi les néo-spiritualistes par Gonzague Truc.[14] La directrice de *Vers l'Unité* fut très intéressée par une conférence du marquis de Casa-Fuerte, un proche d'Allendy, sur les « Perceptions extra-physiques », donnée dans le cadre du Groupe d'Études Philosophiques et Scientifiques pour l'Examen des Idées Nouvelles. Elle exprima le désir d'en publier le texte dans sa revue, et établit un contact qui devait se transformer en une active collaboration. Ainsi lorsque Th. Darel vint habiter Paris, le marquis s'occupa activement de la revue.[15] Le siège de *Vers l'Unité* fut transféré dans la capitale française à partir d'août-septembre 1925. La revue y fut d'abord éditée par les P.U.F. puis par Maisonneuve à partir de 1929. Th. Darel se proposa encore de faire connaître de façon régulière les travaux du groupe d'Allendy, de publier *in extenso* ou en détail les principales conférences tenues sous ses auspices. Ainsi espérait-elle établir un lien entre les membres du groupe et un public cultivé. Parallèlement, afin de servir dans la mesure de ses forces de « moyen de propagande spirituelle entre les peuples », *Vers l'Unité*, à partir de août-septembre 1925, se proposa de consacrer une place importante au « Mouvement International » qui devait notamment œuvrer au « rapprochement de l'Orient et de l'Occident ».

La collaboration de Guénon à *Vers l'Unité*

Guénon participa au Groupe d'Études Philosophiques et Scientifiques pour l'Examen des Idées Nouvelles. Il assista à diverses interventions mais il y donna surtout sa fameuse conférence (« La métaphysique orientale ») en décembre 1925. En vertu des accords entre le groupe d'Allendy et *Vers l'Unité*, le texte parut dans la revue, échelonné sur trois numéros, de février à juin 1926. Guénon, notons-le, connaissait déjà personnellement Th. Darel depuis l'époque

[13] *Vers l'Unité*, n° 5, janvier 1922, p. 106.

[14] TRUC, *Tableau du XXe siècle*, 1933, p. 161. Le chapitre VII commence par présenter le néo-spiritualisme qu'il dénonce en faisant référence au *Théosophisme* de Guénon. Il y classe notamment les publications de Mme Th. Darel qui a voulu faire rentrer « jusqu'à la philosophie hindoue dans la théorie ».

[15] CASA-FUERTE, *Le Dernier des Guermantes*, p. 316-317 (aucune allusion n'est faite à Guénon).

de *La Gnose* dont il lui avait fait le service.[16] Celle-ci avait été profondément intéressée par les études du jeune Guénon. Immédiatement après « La métaphysique orientale », elle avait publié dans sa revue un article inspiré par les considérations de Palingénius sur « Le symbolisme de la croix ».[17] Guénon prit comme base cette étude pour développer en janvier 1927 dans *Regnabit* des considérations sur « Le Cœur et le cerveau ». En dépit de regrettables imprécisions de langage – sur lesquelles il insisterait encore dans un compte rendu de 1932[18], Th. Darel développait, selon lui, des considérations voisines des siennes. L'article de Guénon était ainsi – fait inhabituel – un commentaire de trois longs extraits de l'étude de Th. Darel. De leur côté, les responsables de *Vers l'Unité* sollicitèrent une collaboration directe. Ils accueillirent ainsi en 1927 et 1929 deux de ses articles, et signalèrent dans l'index bibliographique *La Crise du monde moderne* et *Le Roi du monde.*[19] Th. Darel donnait encore un compte rendu de ce dernier ouvrage dans le numéro de mai-juin 1929. Elle exposait le travail du « brillant orientaliste bien connu » sans les réserves d'un François Bonjean (*infra*). « Ce beau travail » était « appelé à recevoir l'accueil le plus flatteur », autant en raison de ses vues inédites à propos de l'Orient que pour les nombreux éclaircissements qu'y recevaient les traditions occidentales. Il inaugurait « une méthode nouvelle de mythologies et de traditions comparées ». Ailleurs, elle présentait les considérations de Guénon au sujet des rapports entre autorité spirituelle et pouvoir temporel. Elle ouvrait ce même numéro auquel le métaphysicien collaborait par un petit texte intitulé « Signes des temps ». Guénon et Dermenghem y étaient rapprochés en raison de leur commune utilisation d'une citation "prophétique" de Joseph de Maistre (*infra*).[20]

Th. Darel connaissait bien Emile Dermenghem, autre collaborateur de sa revue, qui assistait avec son ami Guénon à ses réunions du jeudi.[21] Dermenghem (1892-1971) avait été diplômé de l'École des Chartes en 1913. Il devait garder de

16 Guénon l'avait expliqué à Paul Chacornac dans sa lettre du 2 août 1931 (Michel Vâlsan l'indique dans une note de : GUENON, *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, p. 422).
17 DAREL, Th., *Vers l'Unité*, juillet-août et septembre-octobre 1926 (Guénon qui renvoie dans *Regnabit* à cet article n'en précise pas le titre). Rappelons que Palingénius, qui développa ses considérations sur « Le Symbolisme de la croix » dans *La Gnose* de février à juin 1911, est un "pseudonyme" de Guénon.
18 Il s'agit du compte rendu de *L'Expérience mystique et le règne de l'Esprit* (Paris, Éditions de la Revue mondiale, 1932, 200 p.) paru dans *Le Voile d'Isis* en 1932 (p. 658-659). L'article laissa à Guénon une impression mêlée en raison de l'emploi fâcheux qui y était fait du terme « introspection » (terme de psychologie profane équivoque), mais aussi l'emploi du terme « mystique » dans le sens d'ascèse. L'auteur manquait de rigueur dans sa terminologie et semblait indépendant par rapport aux doctrines traditionnelles. Toutefois, il relevait encore les considérations remarquables sur les rôles du cœur et du cerveau, du sens vertical et horizontal dans le développement intérieur de l'être.
19 *Vers l'Unité*, mars-avril 1929.
20 Celle qui clôt *Le Roi du monde* ; nous y reviendrons.
21 Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 25 janvier 1930.

cette formation une grande rigueur dans l'étude et l'édition des textes. En septembre 1917, libéré de ses obligations militaires, il travailla comme attaché au service de presse du Ministère des Affaires étrangères. Il devint ensuite rédacteur, puis secrétaire de rédaction, du journal *L'Information*. Ces fonctions lui laissèrent la possibilité de mener en parallèle une carrière littéraire. Cette jeune âme brûlée par « l'aspiration d'une beauté confuse, lointaine, idéale » était alors en quête « d'une médecine spirituelle et morale ».[22] Comme ses contemporains, il la chercha d'abord chez les grands écrivains de son temps. Il fut marqué par le Barrès des premières éditions, et intimement influencé par André Gide dont il récitait par cœur, à vingt ans, *Les Nourritures terrestres*. Son premier ouvrage, *La Vie affective d'Olivier Minterne* (Crès, 1917) que devait compléter *Melchisedech* (La Connaissance, 1920), témoigne de cette période lyrique. Il mettait en scène de façon allégorique la recherche de son âme inquiète. Le jeune homme s'interrogeait sur la nourriture qui allait le soutenir, sur la lumière qui devait le guider, sur la voie à prendre ; aucune solution ne lui apparaissait certaine. Doyon a rapproché cette *Vie affective d'Olivier Minterne* de *La Vie inquiète de Jean Hamelin* (1920). Dermenghem avait en commun avec Jacques de Lacretelle, une tendance à l'analyse et « une sorte de non-conformisme manifeste ». Toutefois à cette croisée, Dermenghem se souvint d'être chartiste et se tourna vers l'étude de la spiritualité chrétienne.[23] L'éditeur de *Melchisedech* s'étonna que « ce chrétien endurci un peu moderniste » commençât par approfondir l'œuvre de Joseph de Maistre.[24] Dermenghem, à travers un certain nombre de publications, tenta d'éclairer l'engagement maçonnique et la perspective "mystique" de ce dernier. Il publia alors *Joseph de Maistre mystique* (1923), édita *Le Mémoire au duc de Brunswick* (1925) du frère *Josephus a Floribus*, et *Les Sommeils* (1926) de Jean-Baptiste Willermoz.[25] Guénon qui avait été intéressé par ses publications, rencontra Dermenghem en 1925 par l'intermédiaire de Charles Grolleau.[26] Les deux hommes sympathisèrent et restèrent amis jusqu'à la mort de Guénon.

Les vues de Dermenghem l'amenèrent à collaborer régulièrement à *Vers l'Unité*. En décembre 1924, dans *La Vie des peuples* (« revue *synthétique* de la pensée et de l'activité françaises et étrangères »), il concluait sa réflexion à propos des "appels de l'Orient" :

> « […] la Pensée vit par la synthèse, non par l'opposition et la négation, […] elle ne saurait être profondément qu'universelle […] Tel est d'ailleurs l'esprit de la vraie

[22] DOYON, « Émile Dermenghem ».
[23] DOYON, René-Louis, *Mémoire d'homme*, Paris, La Connaissance, 1952, p. 103-104.
[24] DOYON, « Émile Dermenghem ».
[25] Consulter : ACCART, « Émile Dermenghem critique de Joseph de Maistre », 2005.
[26] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 17 septembre 1925.

tradition occidentale et l'on pourrait regretter que ce soit aux Orientaux à nous le rappeler aujourd'hui ».[27]

S'il suivait Guénon, Dermenghem manifestait un attachement aux courants intellectuels et spirituels occidentaux. Il avait longuement étudié la littérature mystique en compagnie de l'abbé Bremond. Aussi, s'il admettait avec Guénon que l'Occident était arrivé à perdre toute notion de « la véritable intellectualité », il ajoutait que « certains esprits qu'on est accoutumé de qualifier péjorativement de "mystiques" »[28] constituaient une exception. Dermenghem publia également une étude au sujet de *Thomas Morus et les utopistes de la Renaissance* (Plon, 1927). Il y confrontait le diagnostic de l'auteur d'*Orient et Occident* en se référant à des auteurs occidentaux. En 1924, il constatait :

> « Matérialisme, industrialisme, rationalisme, individualisme amorphe sont les aspects divers d'une même défaillance. A notre avis, cette défaillance est surtout une défaillance de ce que Pascal appelle l'ordre du Cœur, l'ordre de la Charité, l'oubli des réalités profondes. A une certaine hauteur, morale et intelligence se fondent dans la Pensée-Amour, et c'est pour cela que nous ne les opposerons pas ».[29]

« Le monde moderne a porté à leur comble les maux dénoncés à son aurore par Erasme, Morus, Postel ou Campanella », écrivait Dermenghem en conclusion de son livre consacré aux utopistes. La société moderne

> « [...] n'a, au vrai, plus d'âme, et flotte à la dérive. Le témoignage de nos utopistes [...] nous enseigne les rapports de la tradition et de la vie, de la loi morale et des faits sociaux. Le monde moderne a oublié le sens social de la maxime évangélique qu'il faut pour sauver sa vie la perdre, et pour s'enrichir véritablement avoir l'esprit de pauvreté. Il ne peut se sauver que s'il cesse de constituer une anomalie monstrueuse, s'il se rattache à la grande tradition humaine, qui va des *Védas* et de Platon à la *Somme* et à Dante, et qui plonge ses racines dans le folklore universel ».[30]

Puis il renvoyait en note à *Orient et Occident*. Cet intérêt pour les courants mystiques et ésotériques occidentaux était chez lui étroitement lié à l'idée d'entente entre les peuples. En décembre 1924, dans *La Vie des peuples* (« revue *synthétique* de la pensée et de l'activité françaises et étrangères »), il résumait ainsi les conclusions d'*Orient et Occident* :

> « L'entente est nécessaire. Elle est très difficile. Est-elle possible ? Il va de soi que cette entente ne doit pas être une fusion. La véritable unité est harmonieuse, elle synthétise sans détruire les personnalités ».[31]

[27] DERMENGHEM, « À travers livres et revues : Orient et Occident », p. 786.
[28] DERMENGHEM, « À travers livres et revues . Orient et Occident », p. 786.
[29] DERMENGHEM, « À travers livres et revues : Orient et Occident », p. 786.
[30] DERMENGHEM, *Thomas Morus et les utopistes de la Renaissance*, p. 279.
[31] DERMENGHEM, « À travers livres et revues Orient et Occident », p. 786.

Cette préoccupation majeure engagea Dermenghem à collaborer au *Monde nouveau* ; revue dans laquelle Guénon, au moment de quitter l'Europe, évoqua le rôle et la force de « l'élite véritable ».

Le Monde nouveau

Ce périodique dont le secrétaire général André-Daniel Tolédano (1888-1972)[32] participait à la revue de Th. Darel, avait été créé à Paris au lendemain de la guerre. Il était comme le précisait son sous-titre, une « *revue mensuelle de culture, de documentation et d'information internationales* ». La revue publiait dans ses colonnes depuis 1928 un bulletin de l'association Les Amitiés Internationales siégeant à l'Institut International de Coopération Intellectuel (Société des Nations) à Paris.[33] Le but qu'affichaient ses rédacteurs en 1930 était de promouvoir une collaboration internationale et d'œuvrer au « rapprochement social économique littéraire et artistique entre la France et l'étranger ». En juin 1932, on précisait que la revue souhaitait

> « [...] constituer une Tribune internationale libre, faire ressortir ce qui dans le caractère des peuples ou dans les formes de leur développement moral, politique et intellectuel, est de nature à les rapprocher plutôt qu'à les diviser, et montrer, en particulier, l'interdépendance mutuelle des nations dans le domaine économique ».

Sa devise stipulait que « la constitution des États fédérés d'Europe sur une base économique, [était] la condition essentielle de la paix du monde ». Chaque livraison portait encore en épigraphe sur sa couverture une citation faisant référence à l'entente entre les peuples. De façon significative, la revue accueillait une recension d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel* signée par les initiales E. D., signature qui se retrouvait la même année à la fin d'un article consacré à Guénon dans la *Gazette de Lausanne*. Il s'agissait très probablement d'Émile Dermenghem que le métaphysicien remerciait en décembre 1930 de sa note parue dans *Le Monde nouveau*.[34]

[32] On trouve la signature d'un André-D. Tolédano dans *Les Cahiers du symbolisme chrétien* en janvier-février 1949. Guénon fit mention de ce nom dans les *Études traditionnelles* (consulter Guénon, *Comptes rendus*, p. 201). Il prendre garde de ne pas le confondre avec son frère jumeau qui s'appelait Daniel André Tolédano !
[33] Dans la revue de Th. Darel on pouvait lire : « Parallèlement, et pour servir dans la mesure de ses forces de moyen de propagande spirituelle entre les peuples, *Vers l'Unité* consacrera dorénavant une place importante au *Mouvement international* : rapprochement de l'Orient et de l'Occident, études relatives à la vie supérieure des individus et des nations, chroniques destinées à faire connaître les faits internationaux (congrès, conférences, etc.) » (« La synthèse historique et l'unité », *Vers l'Unité*, août-septembre 1925, n° 35-36).
[34] Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 20 décembre 1930.

II – Travailler à la réalisation d'une unité d'abord européenne puis véritablement "catholique"

La collaboration de Guénon se fit autour d'une certaine vision de l'unité spirituelle de l'Europe. L'ouvrage essentiel fut à ce titre *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*. Les auteurs auxquels Guénon fit alors principalement référence furent Dante et Joseph de Maistre. Cette phase de l'œuvre semble commencer avec la publication en mars 1927 dans *Vers l'Unité* d'« Un projet de Joseph de Maistre pour l'union des peuples ». Cet article programmatique reste extrêmement atypique dans l'œuvre de Guénon. Il prenait pour base le *Mémoire au duc de Brunswick* édité en 1925 par Emile Dermenghem (*infra*). Comme le titre de l'article l'indiquait, Guénon traitait de l'un des objets principaux de la revue : « l'union des peuples ».

En mars-avril 1929, il devait préciser ses considérations par un aperçu d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel*. Selon Guénon, la seule voie pour établir une unité véritable était l'accord « dans l'ordre purement intellectuel ». « Se plaçant sur le terrain des principes universels et de la tradition qu'il considère comme la norme des sociétés humaines, écrivait le critique du *Monde nouveau*, René Guénon établit la suprématie du spirituel sur le temporel et de la connaissance sur l'action ».[35] « Sans cette base strictement doctrinale, rien de solide ne pou[vait] être édifié » ; « Toutes les combinaisons politiques et économiques ser[aient] toujours impuissantes à cet égard, non moins que les considérations sentimentales [...] ».[36] De « cet accord sur les principes » devait nécessairement résulter « l'entente dans tous les autres domaines ». L'action à mener, insistait Guénon, devait d'abord être entreprise dans l'ordre "intellectuel" avant toute réalisation dans l'ordre temporel (dont la politique était une forme spéciale).

Restaurer une unité supranationale en Europe

Il s'agissait de restaurer une unité qui fût fondée comme celle de l'ancienne Chrétienté « sur des bases d'ordre proprement traditionnel ».[37] Guénon se référait tout particulièrement à la société médiévale qu'il avait déjà évoquée dans son étude consacrée à *Saint Bernard*.[38] La profondeur de la vie spirituelle de cette figure

[35] E. D., Compte rendu d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, 1930.
[36] E. D., Compte rendu d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, 1930.
[37] GUÉNON, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, p. 87 et suiv.
[38] Gabriel Boillat inscrit l'intérêt de Guénon pour le moyen âge dans un vaste mouvement d'idées « Dans cet appel à remonter au-delà du moment de la séparation entre Dieu et l'homme, l'âme et le corps, Châteaubriant s'apparente, sans se confondre avec chacun d'eux, à bien des esprits de son temps, "l'élite européenne" qui

médiévale lui avait conféré une autorité qui avait fait de lui l'arbitre de la Chrétienté. Il avait combattu Abélard en qui certains ont vu l'ancêtre de l'intellectuel moderne.[39] Mais il avait d'abord œuvré pour la conservation de l'unité de la Chrétienté, l'entente entre les pouvoirs temporels, et, surtout, entre ces derniers et l'autorité spirituelle. Le modèle idéal de cette Chrétienté, jamais parfaitement réalisé, avait été donné par Dante dont l'œuvre entière était, « à certains égards, comme le testament du moyen âge finissant ». (Dermenghem devait souligner au moment où les pays européens mobiliseraient à nouveau, la « conception synthétique » de l'Europe exposée par le poète florentin[40]). Les traités de Westphalie (XVIIe siècle) avaient toutefois constitué l'acte de décès de la Chrétienté médiévale. Était alors apparue une organisation purement « politique » au sens moderne et profane de ce mot.[41]

Si la Réforme avait « déchiré la robe sans couture », selon l'expression de Joseph de Maistre, elle n'en était que le symptôme le plus apparent. Une cause plus directe avait été l'émergence d'entités politiques nationales. Ce phénomène avait préparé la Révolution en minant progressivement l'unité spirituelle de la Chrétienté.[42] Aux yeux de Guénon, il y avait donc « une assez singulière contradiction » à être nationaliste tout en se déclarant adversaire de la Révolution et de son œuvre.[43] Il est difficile de ne pas penser que cette "pique" s'adressait à certains maurrassiens. Ceux-ci étaient déjà implicitement désavoués sur le plan des principes par la thèse centrale de l'ouvrage, comme le remarquait le critique du *Monde nouveau.* Guénon ne se défiait cependant pas moins des « internationalistes » qui prétendaient « nier ou supprimer les différences et les particularités nationales ».[44] Il fallait au contraire en « prendre conscience aussi profondément que possible ». La Société des Nations en laquelle beaucoup de ceux qui aspiraient à une entente entre les peuples avaient placé leur espoir (comme Th. Darel et René

était travaillée par l'idée de retour à un nouveau moyen âge ; que l'on pense à Abel Bonnard, Henri Massis, René Guénon, Jacques Maritain, Étienne Gislon, Maurras, Romier, Drieu La Rochelle ». Il ajoute que toute la problématique qu'il a esquissée dans le chapitre de son ouvrage consacré à Châteaubriant se trouve systématisée dans *La Crise du monde moderne* (« il s'agissait de tout réduire à des proportions humaines, de faire abstraction de tout principe d'ordre supérieur, et, pourrait-on dire symboliquement, de se détourner du ciel sous prétexte de conquérir la terre » ; « le début de cette rupture date du XIVe siècle ») ; il revient à une élite de restaurer quelque chose de comparable à ce qui exista au moyen âge (BOILLAT, Gabriel, *La Librairie Bernard Grasset et les lettres françaises. Troisième partie : la foire sur la place (1919-1926)*, Paris, Librairie Honoré Champion, 1988, p. 149).

[39] BARTHELET, Philippe, « La Trahison des clercs », *Saint Bernard*, Paris, Pygmalion, 1998, p. 112-133.

[40] DERMENGHEM, « René Guénon : *La Métaphysique orientale* », 1940, p. 315-6.

[41] GUÉNON, « Rose-Croix et Rosicruciens », mai 1931 (repris dans les *Aperçus sur l'initiation*, p. 243).

[42] GUENON, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, p. 87-89. Il ajoutait : « Il est une sorte d'unification politique, donc toute extérieure, qui implique la méconnaissance, sinon la négation, des principes spirituels qui seuls peuvent faire l'unité véritable et profonde d'une civilisation, et les "nationalités" en sont un exemple ».

[43] GUÉNON, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, p. 87.

[44] GUÉNON, « Un projet de Joseph de Maistre pour l'union des peuples », *Vers l'Unité*, mars 1927

Allendy), lui paraissait « une utopie sans portée réelle ».[45] D'une part, « la forme nationale répugn[ait] essentiellement à la reconnaissance d'une unité quelconque supérieure à la sienne propre ». D'autre part, les conceptions qui se faisaient jour au sein des milieux lui étant favorables, n'envisageaient qu'une « unité d'ordre exclusivement temporel, donc d'autant plus inefficace, et qui ne pourrait jamais être qu'une parodie de la véritable unité ».

Guénon parlait d'unité « supranationale plutôt qu'internationale ». Il pensait d'ailleurs être à l'origine de l'emploi de ce terme. Il l'avait laissé entendre, six ans plus tôt, en demandant à Jacques Maritain s'il ne lui avait pas inspiré le remplacement de « l'expression gênante "d'Internationale catholique", par celle de "Catholicité supranationale" ».[46] L'élite supranationale, dans sa tentative de restauration de l'unité européenne, devait d'ailleurs prendre appui sur une organisation ayant une existence effective.[47] Or, en Occident, précisait l'auteur de *La Crise du monde moderne*, la seule force spirituelle qui exerçait encore « une action dans le monde extérieur » était l'Eglise catholique[48] ; d'ailleurs « le principe des nationalités » avait surtout été « exploité contre la Papauté ».[49] *Autorité spirituelle et pouvoir temporel* défendait implicitement l'autorité du magistère romain. S'appuyant sur une interprétation du *De Monarchia* de Dante, Guénon affirmait la primauté du pape sur l'Empereur.[50] « Le principe des nationalités » avait également été exploité « contre l'Autriche, qui représentait le dernier vestige de l'héritage du Saint-Empire ».[51] On peut imaginer que ces considérations intéressèrent des membres des mouvements pro-européens tels que Stefan Zweig les décrivait à Charles Baudouin (1893-1953)[52], un ami et glossateur de l'œuvre d'Allendy, admirateur de Romain Rolland qu'il était venu rejoindre en Suisse après-guerre.[53] Ces mouvements souhaitaient reconstituer une fédération européenne sur laquelle régneraient les Habsbourg. Pour cela, ils se proposaient de constituer une Fédération des Unions Intellectuelles (*Kulturbund*), laquelle avait vocation à être

45 GUÉNON, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, p. 88. Dans *Orient et Occident*, il l'avait qualifiée d'"utopie sentimentale" (p. 125).

46 Lettre de Guénon à Jacques Maritain, le 10 septembre 1921 : « J'ai lu dans les *Lettres* que, à la *Semaine des écrivains catholiques*, vous aviez proposé, pour remplacer l'expression gênante "d'Internationale catholique", celle de "Catholicité supranationale". Comme j'ai employé aussi le mot "supranational", et exactement avec la même intention, je voudrais vous demander si c'est moi qui vous l'ai suggéré, ou bien s'il n'y a là qu'une coïncidence ; dans ce dernier cas, la rencontre serait assez curieuse ».

47 GUÉNON, *La Crise du monde moderne*, Paris, Bossard, 1927, p. 230.

48 GUÉNON, *La Crise du monde moderne*, Paris, Bossard, 1927, p. 234.

49 GUÉNON, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, p. 87, n. 1.

50 Ce passage se trouve dans l'actuel chapitre VIII d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel*.

51 GUÉNON, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, p. 87, n. 1.

52 BAUDOUIN, Charles, *Éclaircie sur l'Europe* (les références de l'ouvrage absent du catalogue de la B.n.F. ne sont pas données sur le site cité ci-après). L'auteur y raconte une rencontre avec Stefan Zweig à Salzbourg le 17 octobre 1926 (cité sur http://perso.wanadoo fr/th.baudouin/zweig.htm, en septembre 2004).

53 PARROCHIA, Daniel, *Lectures d'une œuvre :* Le Joueur d'échecs, Paris, Éditions du Temps, 2000, p. 80

animée par des personnalités comme le comte Coudenhove-Kalergi et le prince de Rohan (*infra*).

On pourrait appliquer les remarques d'un critique à propos de *Du Pape* de Joseph de Maistre aux écrits guénoniens de l'époque d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel*. Selon ce commentateur, le rôle attribué au souverain pontife de contrôle des souverainetés temporelles était prophétique pour deux raisons. D'une part, cette vue dénonçait par avance « les illusions de l'internationalité ».[54] D'autre part, la suprématie pontificale pouvait apparaître « comme l'unique moyen efficace de retenir les souverainetés dans leurs bornes légitimes, de restreindre l'inévitable pouvoir souverain sans le détruire ». L'autorité spirituelle des papes,

> « […] qui limite mais justifie en même temps, c'est-à-dire fonde en définitive, toute souveraineté, apparaît, de ce point de vue, comme la réalisation historique d'un principe de relativisation du politique, dont le développement ultérieur des sociétés démocratiques fait sentir l'urgence. Nous dirions aujourd'hui, éclairés par l'histoire de ces dernières années, que l'unique remède au totalitarisme, conséquence inévitable de toute politique de l'immanence pure et du principe démocratique de la Souveraineté du peuple, est la reconnaissance, non pas abstraite, mais concrètement historique, de la transcendance. L'Église universelle, dont le pape garantit l'unité, est l'institution divine qui, dépassant historiquement toute souveraineté temporelle, la limite et la justifie en la contenant dans ses propres bornes ».[55]

Guénon écrivit précisément *Autorité spirituelle et pouvoir temporel* à l'orée de la décennie au cours de laquelle triompheraient les totalitarismes.

Une catholicité universelle

Selon Guénon, il ne fallait pas s'arrêter au niveau européen. Restituer le sens profond de la doctrine, impliquait la compréhension de l'unité essentielle des formes traditionnelles. Cette entente se plaçait sur le plan des principes. Abordant dans *Le Voile d'Isis* la question des Rose-Croix en août-septembre 1927 et en 1931, Guénon apportait quelques précisions. En vertu « du degré spirituel qu'il avait atteint, [le Rose-Croix] n'était plus lié exclusivement à aucune forme définie, non plus qu'aux conditions spéciales d'aucun lieu déterminé, et c'est pourquoi il était un "Cosmopolite" au vrai sens de ce mot ». D'ailleurs le terme « catholique » dans son acception originelle, était couramment employé dans « les écrits d'inspiration plus ou moins rosicrucienne ». La fin de la Chrétienté avait d'ailleurs coïncidé avec le départ des derniers Rose-Croix qui avaient maintenu jusque-là le lien avec

[54] « A la lumière des échecs et des hypocrisies des assemblées internationales, on peut admirer la profondeur de son génie » (OLIVIER, P., « Du Pape », p. 1954 et 1956).
[55] OLIVIER, P., « Du Pape », p. 1954 et 1956.

l'Orient après la chute de l'ordre du Temple. Une fois réalisée l'unité de la Chrétienté, il fallait donc s'élever de là

> « [...] à l'universalité, en réalisant le Catholicisme au vrai sens de ce mot, au sens où l'entendait également Wronski, pour qui ce Catholicisme ne devait avoir une existence pleinement effective que lorsqu'il serait parvenu à intégrer les traditions contenues dans les Livres sacrés de tous les peuples ».[56]

Guénon appelait donc, au-delà de l'unité de la Chrétienté restaurée, à une unité universelle. La guerre qui viendrait ne serait-elle pas cette fois vraiment mondiale ? « Devant l'aggravation d'un désordre qui se généralis[ait] de plus en plus », Guénon appelait dans *La Crise du monde moderne* « à l'union de toutes les forces spirituelles qui exer[çaient] encore une action dans le monde extérieur, en Occident aussi bien qu'en Orient ».[57]

L'Union Intellectuelle pour l'Entente entre les Peuples

Les appels lancés dans *Orient et Occident* puis dans *Vers l'Unité* et *La Crise du monde moderne* n'étaient pas pour Guénon pure abstraction. Outre la tentative publique de *Regnabit*, celui-ci semble avoir tenté une action plus discrète s'exerçant dans l'ordre intellectuel. Guénon avait précisé, en mars 1927, que le projet d'union des peuples ne pouvait être mené à bien que par une organisation réellement initiatique possédant le fil d'Ariane qui permet de se guider dans le labyrinthe des formes pour retrouver « la Parole perdue ». Il ajoutait que certains signes laissaient penser que cela était possible. Il le réaffirmait dans *La Crise du monde moderne* qui parut peu avant sa démission de *Regnabit*.[58] Bien que toutes les hypothèses pour savoir à quoi il faisait référence restent hasardeuses, on ne peut s'empêcher de penser à une entreprise dont Frans Vreede a tardivement révélé l'existence. Cet universitaire hollandais avait rencontré Guénon suite à sa lecture de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*. Ensemble, ils avaient fréquemment étudié des textes anciens (médiévaux notamment). En 1926, Vreede (1888-1975) avait permis à Guénon d'obtenir un poste de bibliothécaire au Centre d'Études Néerlandaises à la Sorbonne. Dans la seconde moitié des années 1920, selon Vreede, Guénon

> « [...] prépara avec un groupe d'amis la fondation d'une association qui fut nommée "Union intellectuelle pour l'entente entre les peuples", dirigée par un comité de douze membres, tous amis personnels de longue date, tous éminents dans l'exercice

[56] GUÉNON, « Un projet de Joseph de Maistre pour l'union des peuples », *Vers l'Unité*, mars 1927, et encore : GUÉNON, *La Crise du monde moderne*, Paris, Bossard, 1927, p. 232.

[57] GUÉNON, *La Crise du monde moderne*, Paris, Bossard, 1927, p. 234.

[58] Il évoque « quelques signes qui permettent de penser que tout espoir d'une meilleure solution n'est pas encore perdu définitivement » (GUENON, *La Crise du monde moderne*, Paris, Bossard, 1927, p. [illegible]

de leur profession. L'Union obtint en peu de temps une vaste audience parmi l'intelligentsia internationale ».[59]

Le nom même de cette association coïncide parfaitement avec les thèmes en vogue dans *Vers l'Unité* ou *Le Monde nouveau*. Elle aurait été dissoute par Vreede lors du départ de Guénon au Caire, mais son esprit aurait survécu jusqu'à la guerre à travers une « correspondance mondiale ». Il n'est pas impossible que ce groupement ait compté parmi ses membres des collaborateurs de ces revues.[60] Remarquons que *Le Monde nouveau* faisait souvent mention des problèmes des Indes néerlandaises où Vreede devait enseigner par la suite. On peut également remarquer la collaboration active de Dermenghem, l'éditeur du *Mémoire au duc de Brunswick*, à *Vers l'Unité*, et la recension de sa *Vie de Mahomet* par son ami Roland Derche dans *Le Monde nouveau* (*infra*).

III - Un réseau intellectuel autour de l'idée d'entente entre les peuples

Il faut évoquer l'existence de tout un tissu intellectuel composé d'écrivains et d'artistes, nés dans les années 1880, et partageant ce désir d'œuvrer à l'entente entre les peuples par la constitution d'une élite "intellectuelle".

Autour des anciens "Veilleurs" et du *Voile d'Isis*

Allendy, nous l'avons dit, avait un certain nombre d'amis qui avaient appartenu au groupe des Veilleurs.[61] Guénon a évoqué cette association dans *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion* en des termes que l'on a parfois contestés.[62] Oscar V. de L. Lubicz-Milosz (1877-1939), Nicolas Beauduin (1880-1960) et Albert Gleizes (1881-1953) avaient connu la même évolution. Les trois

[59] VREEDE, « Rencontre avec René Guénon », 1973. Le 20 décembre 1927, Tony Grangier notait dans son journal : « Il m'a fait souvent des allusions aux sociétés initiatiques supérieures mondiales avec lesquelles il est en relation ».

[60] Nous pouvons nous interroger sur le cas de Dermenghem. Certains ont pensé à Mario Meunier. Vreede ne précise pas si ce groupement était de nature initiatique. Il a pu s'agir d'un simple groupe d'étude. Nous nous interrogerons toutefois plus loin sur des liens possibles avec une certaine franc-maçonnerie ; à moins qu'il faille mettre cette tentative en relation avec le milieu de la Fédération des Unions Intellectuelles du prince de Rohan (*infra*).

[61] CHAUVET, *La Queste du Saint Graal*, p. 115-6.

[62] CHARBONNIER, *Milosz, l'étoile au front*, p. 456-7. Guénon en fait un sous-produit de la Société Théosophique ; selon Charbonnier, ils en étaient nettement séparés. Précisons que René Schwaller auquel Milosz transmit le nom de "Lubicz", était également membre de ce groupe.

hommes eurent pendant le premier conflit mondial une sorte de certitude intérieure. Milosz la connut aux premiers jours des hostilités, Nicolas Beauduin lors d'une nuit de guet, au milieu d'un atroce paysage de guerre, et Albert Gleizes à l'été 1918 alors qu'il était réfugié aux Etats-Unis. « Il m'arrive une chose effrayante », avait avoué à sa femme Gleizes, bouleversé : « Je crois bien que je retrouve Dieu ».[63] Si Gleizes attendit la Seconde Guerre pour formaliser son retour à la pratique catholique, Milosz rentra dans le giron de l'Eglise en 1927. Après la Grande Guerre, les trois hommes fondèrent, avec le conservateur du Musée Balzac Carlos Larronde (1887-1940), le groupe des Veilleurs.[64]

En dépit de la disparition de cette communauté, la collaboration entre ces hommes se poursuivit. *La Vie des lettres et des arts* dirigée par Nicolas Beauduin (où parut en 1924 l'article de Jean Caves sur *Orient et Occident*) semble avoir été une de leurs tribunes d'expression ; Gleizes y participa, Milosz y publia en mai 1926 *Les Arcanes.* La revue se fit l'écho des activités du groupe d'Allendy qui y écrivit également à titre personnel. Un certain nombre de ces personnalités, amies de Milosz, comme René Allendy, Gary de la Croze, Albert Gleizes, Renée de Brimont, James Chauvet, Victor-Emile Michelet, appartenaient aussi à un milieu gravitant autour de la Librairie Chacornac et participaient parfois au *Voile d'Isis* (*infra*). Guénon qui connut ces écrivains (il rencontra Mme Gleizes chez Renée de Brimont et voyait Michelet chez Gary de la Croze[65]), devait prendre la direction doctrinale de la revue à la fin des années 1920 (*infra*). On trouve d'ailleurs dans *Le Voile d'Isis* différentes mentions à *Vers l'Unité* et au *Monde nouveau.* Guénon y rendit compte en décembre 1929 d'un article que le Dr Jean-Henri Probst-Biraben, collaborateur du *Voile d'Isis*, avait donné à *Vers l'Unité* en juillet-août 1929. En 1930, Tamos évoqua une étude sur Victor-Emile Michelet parue dans le numéro d'octobre 1929 du *Monde nouveau.*[66]

Or, ces hommes partageaient avec l'équipe rédactionnelle de ces revues des préoccupations fondamentales. Ainsi, autour de 1930, Gary de La Croze dirigea *Le Monde latin*, une publication vouée au rapprochement des nations latines d'Europe et d'Amérique. Guénon, pour sa part, en 1927 et 1931, alors qu'il traitait des Rose-Croix, apporta des précisions à ses réflexions sur le sens de la supranationalité et de la Chrétienté. Son ami le Dr James Chauvet publia en juin 1930 un article "programmatique" intitulé « La métaphysique de la paix

63 ROCHE, « Albert Gleizes », p. 6.

64 Il était lié à une corporation d'artistes réunissant : Henri de Régnier, Paul Fort, Pierre Loti, Barbusse, Pierre Benoit, Fernand Léger, Albert Gleizes.

65 Gary de la Croze réunissait chez lui à Robinson un cercle d'ésotéristes où se retrouvaient Chamuel, Albert de Pouvourville, V.-E. Michelet, Guénon ; mais lorsqu'il proposa que des représentants qualifiés des diverses traditions accomplissent des rites devant la presse, Guénon et Pouvourville mirent fin à leur participation (BEAUFILS, Christophe, *Joséphin Péladan (1858-1918)*, Grenoble, Jérôme Millon, 1993, p. 462).

66 *Le Voile d'Isis*, 1930, p. 119.

mondiale ».[67] Il y évoquait les ouvrages « remarquables de [leur] contemporain M. René Guénon » ainsi que *Les Arcanes* et *Ars Magna* de Milosz. À la hauteur de vue de ces œuvres, il était « impossible de haïr un peuple, un homme, parce que leurs modalités mentales ne copi[aient] pas les [leurs], de créer des antagonismes pour des raisons politiques, d'opposer l'Orient et l'Occident ». Cette perspective s'opposait à la culture moderne dont le danger était la « contrefaçon de l'universalité ». Au contraire, « la Métaphysique vraie » pouvait vivifier avec fécondité le nouvel ordre international que cherchaient à instaurer les hommes d'État contemporains. Par cette métaphysique seule pouvait être reconstituée « une autorité régulière » « imitée de ce que le moyen âge avait déjà tenté d'accomplir ». « Sommes-nous en marche vers cette réalisation synarchique dont rêvait Saint-Yves d'Alveydre ? », se demandait Chauvet. En dépit des événements qui les pressaient, aucun indice sérieux ne lui semblait marquer « l'affirmation de cet esprit ». Il concluait :

> « [...] étendons la royauté des Principes de la Connaissance par des applications contingentes jusqu'à l'ordre social et préparons l'union des peuples sur le terrain de l'Intelligence pure. À cette fin, sachons reconnaître dans les Formes traditionnelles ce qu'il y a de véritablement Universel et sur cet Universel que les races comprendront parce que leurs doctrines le recèlent, établissons la Paix du Monde ».[68]

Peut-être faut-il voir dans cette déclaration, l'écho d'un projet de Milosz pour lequel Guénon fut consulté. On peut d'ailleurs noter qu'en ce même mois de juin 1930 paraissait dans *Le Voile d'Isis* un article de Guénon « À propos des pèlerinages » où il citait longuement *Les Arcanes.* Avec celle de Th. Darel dans « Le cœur et le cerveau », c'est probablement une des plus longues citations d'un contemporain qu'ait faite Guénon dans son œuvre.[69] En octobre 1930, Jean Reyor faisait un éloge de Milosz dans la même revue. Ce dernier fut d'ailleurs souvent cité comme un maître aux côtés de Guénon. Ainsi, précisait Delobel évoquant *Les Arcanes* en octobre 1928 dans *Le Voile d'Isis*, Milosz apparaissait « à la suite de M. René Guénon [...] comme l'un des rares porteurs de la Tradition initiatique... ». Selon Albert Gleizes, il faisait partie avec le métaphysicien de cette « toute petite minorité » ayant retrouvé la « tradition objective ».[70] Milosz connaissait pour sa part les ouvrages de Guénon dont il conseillait la lecture. On trouve dans sa bibliothèque les premières éditions de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, *Orient et Occident*, *Le Roi du monde*, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel* et *Le*

[67] CHAUVET, « La métaphysique de la paix mondiale », p. 422-7.
[68] CHAUVET, « La métaphysique de la paix mondiale », p. 422-7.
[69] LAGET, « Milosz entre ésotérisme et poésie », p. 93-100.
[70] GLEIZES, A., « Puissances du cubisme », *Atelier de la Rose*, Lyon, n° 14, juin 1954, p. 73.

Symbolisme de la croix.[71] Selon son neveu le prix Nobel de littérature Czeslaw Milosz, il avait été marqué par *L'Ésotérisme de Dante.*[72] Le livre fut à la source de certaines idées exprimées dans *Les Arcanes*, un des rares ouvrages que Guénon cita dans les colonnes de *Regnabit.* Milosz le connut peut-être dans ce milieu catholique avec lequel James Chauvet entretenait également des liens.[73] Le poète connaissait le P. Anizan et d'autres Oblats de Marie Immaculée[74] ; c'est d'ailleurs par le biais du directeur de *Regnabit* qu'il rencontra son confesseur, un autre prêtre du même ordre religieux.

Dix ans après "les Veilleurs", Milosz fut tenté de bâtir un groupe ésotérique fondé sur son ouvrage *Les Arcanes.* L'idée était vraisemblablement venue de James Chauvet, ce docteur résidant à Nantes, signant "Saïr", et qui avait voulu fonder un ordre du Graal.[75] Ce dernier devait rassembler des chrétiens actifs pour exercer une influence morale et sociale. Milosz, séduit par l'idée, développa son propre projet. Il s'agissait pour lui de recruter douze justes animés d'un esprit rigoureusement catholique. Leur union devait avoir pour objectif la « refonte morale et sociale » de la société. Carlos Larronde fut chargé de trouver des hommes dignes de confiance et établit avec lui un plan. René Guénon fut consulté. Ce projet semble avoir été conçu dans une certaine ardeur au cours des années 1928 et 1929. En septembre 1929, Milosz dîna avec Guénon. Il écrivait à James Chauvet :

[71] Francis Laget (« Milosz entre ésotérisme et poésie ») cite la thèse de Stanley Guise. Jean Bellemin-Noël précise qu'il possédait les éditions suivantes : *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* (Rivière 1921), *Orient et Occident* (Payot 1924), *Le Roi du monde* (Bosse, 1927), *Autorité spirituelle et pouvoir temporel* (Vrin, 1929), *Le Symbolisme de la croix* (Véga, 1931) (BELLEMIN-NOËL, J., *La Poésie-philosophie de Milosz*, Klincksieck, 1977). Selon son neveu, il possédait tous ses ouvrages (lettre de Czeslaw Milosz à Xavier Accart, le 3 mars 2000).

[72] Selon son neveu, Milosz devait à Guénon l'idée selon laquelle Dante aurait appartenu à l'ordre des Templiers ou à la Rose-Croix (information intéressante malgré son imprécision). Cette idée se trouve exprimée dans *Les Arcanes* ("commentary of the verse 3") (MILOSZ, Czeslaw, *La Terre d'Ulro. Méditations sur l'espace et la religion*, Paris, Albin Michel, 1985, 314 p. ; lettre de Czeslaw Milosz à X. Accart, le 3 mars 2000).

[73] Chauvet rendit hommage à Guénon en des termes significatifs. Toute l'œuvre de René Guénon était, selon lui, une description extrême de l'expérience métaphysique. L'Église avait profité de ses travaux. Guénon lui aurait fait part de la haute estime en laquelle il tenait les mystiques chrétiens. Selon Chauvet, il ne fut pas au-dessus d'eux mais simplement autre chose dans l'ordre de la connaissance (CATTIAUX, CHAUVET, « Hommage à René Guénon », 1951, p. 4).

[74] Reste à déterminer la date précise de la rencontre entre Milosz et Anizan pour voir si ce dernier a pu les mettre en relation. Il faudrait confronter les données de deux livres : CHARBONNIER, A., *O.V. de L.-Milosz*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1996 ; et : CHAUVET, *La Queste du Saint Graal.* Selon les informations contenues dans ce dernier ouvrage, à partir de 1927, année de son retour dans le giron de l'Eglise catholique, Milosz entretint des relations suivies avec des pères spirituels dont l'abbé Clavé de Otaola, le père spirituel d'Anizan, qui devint son confesseur en 1929, et le R. P. Huriet (o.m.i.). Le 29 octobre 1928, Milosz fit des séjours avec le P. Anizan. La rencontre avec Guénon aurait pu encore se faire par Mario Meunier qui dédia sa traduction des *Hymnes* de Synésius de Cyrène (Éditions d'Aujourd'hui, 1980, 268 p.) : « À Francis de Miomandre et à la douce mémoire de notre ami commun : O. V. de L. Milosz ».

[75] CHAUVET, *La Queste du Saint Graal*, p. 110, 118.

« Dans quelques jours, j'enverrai un mot à R. Guénon pour le prier de passer avec moi une autre soirée au cours de laquelle je lui retracerai brièvement le plan que nous aurons établi, Carlos et moi. Je suis tout à fait de votre avis, nous ne sommes plus tout jeunes et nous en savons assez grâce à nos études et à nos expériences, pour entreprendre, avec mesure, cela va sans dire, et circonspection, l'action qui, étant donné la terrible pauvreté spirituelle de l'époque, ne peut qu'être utile à nos semblables. Je me ferai naturellement un très grand plaisir de vous communiquer le résultat de mon entrevue avec Guénon, et les observations qu'il jugera opportun de me faire, car c'est avant tout dans une absolue sincérité qu'il conviendra de rechercher les garanties de succès de notre entreprise mystique ».[76]

Comme la Société du Rayonnement Intellectuel du Sacré-Cœur, ce projet semble avoir manifesté le désir d'exercer une influence chrétienne sur la société. Une autre dimension le rapprochait des projets d'union intellectuelle pour l'Entente entre les Peuples. L'article de James Chauvet, paru en juin 1930 dans *Le Voile d'Isis*, le laisse penser. Par ses origines aristocratiques baltes, Milosz avait une vision européenne. Selon Jean Cassou, il avait contribué à la création de la Lituanie lors de la conception du Traité de Versailles.[77] Son directeur de conscience, l'abbé Clavé de Otaola, avait lui-même des relations avec le haut clergé diplomatique. Le projet de Milosz fut cependant abandonné à l'époque du départ de Guénon pour l'Egypte. Au vu de sa bibliothèque, il semble que le poète ait encore acquis *Le Symbolisme de la croix*, à moins que l'auteur du livre ne le lui ait fait envoyer. Il n'y a visiblement pas de trace des *États multiples de l'être*. Revenu par la suite à une conception du catholicisme plus dévotionnelle, Milosz semble avoir pris une distance avec la « science de Guénon ». Le 11 décembre 1934, il pouvait écrire :

« Mais il m'appartient, à moi chrétien, de juger non selon l'intention mais suivant son geste d'orgueil ou d'humilité, mon frère chrétien. Que nous importe la science des Guénon et des autres ! Elle peut reconnaître l'existence du Divin, mais qu'est-ce qu'un Divin, que l'on reconnaît et à qui l'on refuse trente mots de prière et trois minutes de prosternement ! »[78]

En soi la remarque est curieuse dans la mesure où, selon tous les témoignages, René Guénon eut une vie de prière (incluant notamment la prosternation) très régulière, au Caire du moins (François de Pierrefeu irait même jusqu'à dire que personne n'avait prié comme lui). Mais elle est symptomatique de l'évolution de certains croyants rejetant ce qui leur paraît une primauté de la "connaissance" – notion donnant elle-même lieu à beaucoup de malentendus – sur la foi.

[76] Lettre de Oscar V. de L.-Milosz à James Chauvet, le 9 octobre 1929.
[77] Selon Jean Cassou (*Une Vie pour la liberté*, Paris, Robert Laffont, 1981, p. 52).
[78] KOHLER (Dir.), « Douze lettres de Milosz à James Chauvet », p. 7-34.

Albert Gleizes : *Vie et mort de l'Occident chrétien*

Le peintre Albert Gleizes n'avait vraisemblablement pas été tenu au courant de ces projets par son ami Milosz. Plus encore, en dépit de relations communes, Gleizes n'entendit, semble-t-il, parler de Guénon qu'en 1927.[79] Mme Gleizes (Juliette Roche) avait croisé ce dernier, un soir, chez Renée de Brimont.[80] En raison de la convergence de leurs idées, elle dut parler de ce métaphysicien à son mari ; Marcel Eugène (probablement un ami commun) organisa alors une rencontre chez lui. Gleizes et Guénon passèrent la soirée à discuter à l'écart et furent enchantés de leurs échanges ; ils n'eurent toutefois pas l'occasion de se revoir.[81] Il est impossible d'évaluer dans quelle mesure la conversation avec Guénon joua un rôle dans les écrits postérieurs de Gleizes. Le métaphysicien garda de cette rencontre l'impression que le peintre avait « beaucoup d'idées intéressantes [sans arriver] toujours à les clarifier et à les mettre au point ».[82] Gleizes, pour sa part, alors âgé de 46 ans, avait derrière lui une longue maturation intellectuelle. Il fallut attendre 1930 pour que Robert Pouyaud, un de ses principaux disciples, découvre à la devanture d'une librairie parisienne – peut-être Véga – les titres attrayants des ouvrages du métaphysicien. Il ramena à Moly-Sabata *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, lequel fut, selon lui, le premier ouvrage de Guénon que lut Gleizes.[83] Ce dernier y trouva la confirmation de ses vues sur le mouvement de l'histoire – qu'il devait affiner dans son maître-ouvrage *La Forme et l'histoire* (1932) – et sur la valeur du monde moderne.[84] Le peintre recommandait ainsi la lecture de *La Crise du monde moderne* et d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel*.[85] Dix ans plus tard, lorsqu'il fut amené à « une préoccupation doctrinale » dans sa recherche proprement picturale, il peignit une toile significativement intitulée *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*.[86] Ce livre que Guénon avait écrit dans un

79 ALIBERT, *Gleizes*, p. 208.

80 Cette dernière appartenait à ce milieu mis en évidence par Francis Laget et ayant son centre autour de la Librairie Chacornac (LAGET, « Milosz entre ésotérisme et poésie »). Mme Gleizes avait pour sa part rencontré son mari chez Valentine de Saint-Point.

81 Selon Alibert, Mme Gleizes, très âgée, aurait au contraire eut le souvenir d'avoir reçu Guénon plusieurs fois à Paris avant 1930 (LAURANT, Jean-Pierre, « En marge d'une correspondance Albert Gleizes – Marco Pallis », *Études traditionnelles*, n° 489-490, 1985, p. 188).

82 Lettre de Guénon à Pierre Pulby, le 11 août 1936.

83 Selon : POUYAUD, Robert, « Les 7 étapes d'Albert Gleizes sur la voie métaphysique », POUYAUD (Dir.), « Albert Gleizes », p. 122.

84 GIRIAT, Henri, « L'itinéraire intellectuel de Robert Pouyaud », 1999, p. 55-59.

85 Il devait prêter une attention particulière aux autres livres de la même veine tels *Orient et Occident* et, après-guerre, *Le Règne de la quantité et les signes des temps* (GIRIAT, Henri, « L'itinéraire intellectuel de Robert Pouyaud », p. 55-59).

86 Selon : POUYAUD, Robert, « Les 7 étapes d'Albert Gleizes sur la voie métaphysique », POUYAUD (Dir.), « Albert Gleizes », p. 122. Gleizes en 1939 considère posséder une vérité à l'échelon du métier. Il peint *Autorité spirituelle et pouvoir temporel* encore appelé *Pape et Empereur* (H-XI). Pouyaud en parle comme d'une peinture parfaite dans son austérité iconographique, dans sa structure rigoureuse, dans son chromatisme

contexte intellectuel familier au peintre, intéressa vivement ce dernier lorsqu'il le découvrit. Le collaborateur de *Vers l'Unité* y abordait en effet des thèmes que Gleizes avait développés à la même époque dans « Vie et mort de l'Occident chrétien ». Sous ce titre, cet article et deux autres études parues en 1928-1930 aux *Cahiers de l'Étoile*[87] et à *La Vie des lettres*, furent édités en un volume en 1930.

Gleizes y établissait, comme l'auteur de *La Crise du monde moderne*, la dégénérescence de la civilisation occidentale ; il en situait même l'origine plus haut que Guénon.[88] Il n'hésitait pas comme ce dernier à critiquer durement les « dogmes modernes », comme le suffrage universel et l'instruction primaire généralisée.[89] Il montrait également comment l'humanisme avait abouti au développement du machinisme et à la primauté de l'économique ; l'ordre social contemporain n'était plus pour lui que l'organisation favorable aux échanges matériels. Toutefois, comme l'auteur d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, Gleizes affirmait qu'il avait existé dans l'Occident médiéval un autre type de civilisation qui pouvait servir de « modèle ». Contrairement à l'Empire romain qui était mort d'avoir voulu unir ses composantes diverses par la centralisation, le christianisme les avait unies par un principe commun d'ordre essentiellement spirituel.

L'élite contemplative avait dans la société médiévale un rôle essentiel. Elle devait maintenir la connaissance des principes immuables, notamment en facilitant le renouvellement normal de ce qui est naturellement changeant, renouvellement qui devait s'opérer en favorisant les échanges spirituels. Les tentatives de reconstitution de l'unité européenne à laquelle s'étaient employés les milieux préoccupés de créer des unions intellectuelles n'étaient pour lui, comme pour Guénon, qu'une parodie de la Chrétienté. Il visait explicitement la Société des Nations car la diversité contingente ne s'unifiait, selon lui, qu'intérieurement sur le plan supérieur d'un principe commun et non pas par une agglomération extérieure. Il insistait dans la conclusion sur la nécessité de constituer une élite pour

symbolique, dans sa distribution des trois mondes. Selon lui, le problème des rapports du spirituel et du temporel hantait Gleizes depuis *Vie et mort de l'Occident chrétien* et *La Forme et l'Histoire*. La lecture de Guénon a renforcé cette préoccupation.

87 « La terre et les métiers manuels » a paru dans *Les Cahiers de l'Étoile* en 1928 (p. 463 et suiv. et p. 657 et suiv.). La même année y était évoquée la question des unions intellectuelles : MANZIARLY (de), I., « Le Congrès des unions intellectuelles à Prague en octobre 1928 », *Cahiers de l'Étoile*, 1928 p. 797-804. Cette revue était dirigée par Carlo Suarès, proche de Krishnamurti. Daumal et Masson-Oursel y écrivaient ainsi que Joë Bousquet, Le Corbusier, Gabriel Monod-Herzen, Benjamin Fondane. En 1930, en réponse à une enquête, on trouvait encore les signatures d'Hélène Dufau et du Dr Pierre Winter (*infra*).

88 Gleizes voit l'amorce du déclin occidental au XIIIe siècle (passage du roman au gothique) tandis que Guénon voyait ce début au XIVe siècle. Guénon qui, dans sa jeunesse, à l'occasion d'un congrès occultiste, fit visiter Notre-Dame de Paris, défendit d'ailleurs la haute valeur spirituelle du gothique mise en cause par Pouyaud. Gleizes et Guénon s'accordaient sur le caractère néfaste du règne de Philippe le Bel.

89 Sur ce point, Lanza del Vasto aura des arguments très semblables ; Paul Sérant défendra encore la position de Guénon dans sa réponse à la lettre ouverte de Louis Pauwels (*infra*).

préparer le monde à naître. Ses membres devaient retrouver au fond d'eux-mêmes la véritable nature de l'homme, redécouvrir ses rapports exacts avec son milieu et l'Universel.

Vie et mort de l'Occident chrétien fut assez mal reçu « par la droite et par la gauche ».[90] Il n'y eut, selon Juliette Roche, que le recteur de l'université de Paris, Sébastien Charléty, pour accorder à *Vie et mort de l'Occident chrétien* l'attention qu'il méritait. « Si je ne vous connaissais pas, avait dit un proche de Marinetti à cet ancien de Clarté, je croirais que vous êtes réactionnaire ». « On est réactionnaire quand on pense comme son père, répondit Albert Gleizes, on est révolutionnaire quand on pense comme un très lointain ancêtre dont on n'a jamais entendu parler ».[91]

*

Dans la seconde moitié des années 1920, Guénon tenta de promouvoir une vision originale de l'entente entre les peuples européens, puis véritablement universelle. Il renvoyait dos-à-dos nationalistes et internationalistes. Les nations avaient été à l'origine de la ruine de la Chrétienté, modèle européen d'une unité "traditionnelle". Il était donc contradictoire de dénoncer les œuvres de la Révolution française tout en se disant nationaliste. Guénon ne se défiait cependant pas moins des « internationalistes » qui prétendaient « nier ou supprimer les différences et les particularités nationales ».[92] La « société des nations » lui paraissait « une utopie sans portée réelle » car « la forme nationale répugn[ait] essentiellement à la reconnaissance d'une unité quelconque supérieure à la sienne propre ».[93] À ces deux visions contradictoires, il opposait une vision "supranationale", qui permettrait à chaque peuple de trouver sa place au sein d'une civilisation unifiée autour d'un certain nombre de principes métaphysiques véhiculés par une tradition spirituelle. Dans cette Europe unifiée, la Papauté avait un rôle important à jouer. L'auteur d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel* prit d'ailleurs parti pour elle dans la querelle qui l'opposa à l'Action Française. Au-delà de cette réalisation européenne, Guénon souhaitait œuvrer à une entente sur un plan global et réaliser ainsi la véritable catholicité. Pour cela, il participa à la constitution d'une Union Intellectuelle pour l'Entente entre les Peuples, laquelle réunit un petit nombre d'hommes éminents dans leur domaine, appartenant à différentes nationalités. Plusieurs projets de ce genre furent d'ailleurs conçus à la même époque si l'on en croit la prise de contact de Milosz avec Guénon.

90 Lettre de Gleizes à Pulby, le 2 octobre 1936.
91 ROCHE, « Albert Gleizes », p. 8.
92 GUÉNON, « Un projet de Joseph de Maistre pour l'union des peuples », *Vers l'Unité*, mars 1927.
93 GUÉNON, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, p. 88

Beaucoup d'artistes appartenant à une nébuleuse intellectuelle gravitant notamment autour du *Voile d'Isis*, étaient alors intéressés par la réalisation de cette entente. Les considérations de Guénon retinrent également l'attention d'écrivains appartenant à un milieu différent : celui qui tournait autour de la revue et de la maison d'édition fondées par Romain Rolland.

N° 4 36e Année — 22 Janvier 1927 **2 FR 50**

LA REVUE HEBDOMADAIRE

ET SON SUPPLÉMENT ILLUSTRÉ

PARAISSANT LE SAMEDI

LIBRAIRIE PLON, 8, rue Garancière — PARIS

(TÉLÉPHONE FLEURUS 12-53.

Figure 6 : Couverture de *La Revue hebdomadaire* du 22 janvier 1927.

CHAPITRE III

LA RÉCEPTION DE L'ŒUVRE DE GUÉNON AU SEIN DES MILIEUX "ROLLANDISTES"

La conception "traditionnelle" de l'universalité sous son double aspect – conception du clerc et vision de l'entente entre les peuples – retint l'attention d'écrivains participant aux milieux rollandistes. Des thèmes purent constituer pour eux des médiations vers l'œuvre de Guénon. L'auteur d'*Orient et Occident* semblait, dans la querelle des "appels de l'Orient", appartenir au même camp que Romain Rolland. Comme Guénon, ce dernier prônait une coopération entre Orient et Occident. Ils appelaient tous deux à la constitution d'une élite intellectuelle qui pourrait œuvrer à l'entente entre les peuples. Dans *La Crise du monde moderne*, Guénon prenait à parti Massis qui était l'ennemi juré de Rolland, alors que dans *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, il remettait en cause le nationalisme de certains clercs. Il fut ainsi amené à fréquenter plusieurs collaborateurs d'*Europe* comme François Bonjean, Pierre Guéguen ou Emile Dermenghem. En dépit des divergences de perspective flagrantes, des écrivains comme Bonjean, Coomaraswamy, Benoist, découvrant sa conception de la connaissance, opérèrent par la suite une réorientation intellectuelle profonde.

I - Convergences et divergences des visions de Romain Rolland et de Guénon

Romain Rolland (1866-1944) – prix Nobel de littérature en 1916 – avait été surpris par la guerre en Suisse, où devaient se développer les projets de constitution d'une élite internationale. Pendant la Grande Guerre, il avait exprimé sa position pacifiste dans *Au-dessus de la mêlée* (1915). Cela lui avait valu l'hostilité de beaucoup d'intellectuels français, notamment de Massis qui avait répondu à sa « Déclaration d'indépendance de l'esprit » par le « Manifeste de l'intelligence ». Romain Rolland souhaitait la constitution d'une internationale de l'esprit pour faire échec à la haine nationaliste manifestée par beaucoup d'intellectuels ; ceux-ci par leur soutien aux gouvernements avaient trahi les peuples. Rolland était alors proche de Barbusse, le fondateur de Clarté dont Philosophies et les surréalistes se rapprochèrent un temps. Pour contribuer à la création d'une Europe des artistes et des penseurs, il fonda la maison Rieder, laquelle édita à partir de 1923, dans le même esprit internationaliste, *Europe*. Cette revue dont la rédaction refusait à la fois le pur esthétisme et l'embrigadement politique[1], accueillit des intellectuels aux sensibilités diverses. Rolland en fut la figure tutélaire malgré des périodes d'éloignement (il s'en rapprocha en particulier en 1927). Or, l'Europe intellectuelle qu'il appelait de ses vœux, devait être ouverte à l'apport des cultures étrangères et en particulier à celles de l'Inde.

« Nous sommes un certain nombre en Europe, avait-il pu écrire, à qui ne suffit plus la civilisation d'Europe… Nous sommes quelques-uns qui regardons vers l'Asie ». Cette position l'avait amené à s'intéresser à des figures hindoues contemporaines comme Rabindranath Tagore et le Mahatma Gandhi. Les biographies qu'il consacra à ce dernier en 1924, à Ramakrishna en 1929 ou à son disciple Vivekananda en 1930 eurent un grand retentissement. Rolland contribua ainsi à modeler la perception de l'Orient du public français. A ce titre, Jean Herbert devait plus tard l'associer à Guénon.[2] Dans *La Métaphysique orientale*, ce dernier reprochait aux spécialistes de l'Inde de ne pas interroger les interprètes vivants de l'hindouisme sur le sens des textes sacrés qu'ils étudiaient.[3] Selon Jean Herbert, les travaux de Rolland et de Guénon permirent de dépasser l'approche de l'Inde ayant marqué le XIX[e] siècle. Il y avait eu un divorce entre les purs

[1] Sur la revue *Europe* comme témoin de l'attitude des intellectuels de gauche envers les peuples orientaux, on peut consulter : LIAUZU, « Les intellectuels de gauche et l'anticolonialisme », p. 72-77.
[2] HERBERT, Jean, « René Guénon indianiste », BERVAL (Dir.), « René Guénon : sa vie, son œuvre », 1953, p. 1195-1198.
[3] GUÉNON, *La Métaphysique orientale*, p. 6.

linguistes – que caractérisaient « un total mépris et une entière incompréhension de l'esprit même de l'Inde » et dont le cas typique était Sylvain Lévi – et d'aimables fantaisistes qui échafaudaient, sur des bribes détachées de leur contexte, des systèmes philosophico-mystiques comme Louis Jacolliot.

Selon Herbert, en 1920 et 1925, ces « deux hommes de génie » permirent de rompre avec cette situation selon des voies en apparence opposées. En 1921, René Guénon publiait l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* « où il dégageait magistralement une partie capitale du message de l'Inde et remettait la grammaire, comparée ou non, dans le rôle précieux, mais ancillaire, qui lui rev[enait] ». La même année, Romain Rolland faisait la connaissance de Tagore avec qui il correspondait depuis peu. En 1924 après la libération de Gandhi, il publiait dans la revue *Europe* un article au sujet de l'Inde lequel fut suivi de près par la parution en librairie de la biographie du pacifiste indien. La même année était édité *Orient et Occident* ; l'année suivante, *L'Homme et son devenir selon le Védânta*. La deuxième édition de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* suivit encore de très près la parution des ouvrages consacrés par Romain Rolland à Ramakrishna et Vivekananda. Ainsi, selon Herbert, l'intérêt croissant qui s'était depuis lors manifesté pour l'Inde en Occident, et plus particulièrement en France, avait son point de départ dans les ouvrages de ces deux auteurs. C'était grâce à la convergence de leur action que des grandes figures de la spiritualité hindoue contemporaine comme Ramakrishna, Vivekananda, Aurobindo, Ramana Maharshi et d'autres, avaient pu trouver un public attentif.

En dépit de cette convergence, Guénon se montra très critique envers les « déclamations humanitaires » de Rolland et ses biographies qui défiguraient les maîtres hindous par leur « sentimentalité incompréhensive et bien occidentale ! ».[4] Quant aux auteurs avec qui il était en relation ou qu'il avait présentés au public européen, Ramakrishna était bien le seul qu'il considérait comme « illustre » (*infra*). Son disciple Vivekananda, même s'il avait fini sa vie comme un véritable hindou, avait été infidèle à l'esprit de sa tradition par son entreprise de vulgarisation et d'adaptation à la mentalité occidentale.[5] En faisant trop de concessions à la pensée moderne, il s'était d'ailleurs attiré « un curieux châtiment posthume » : une préface dans laquelle Romain Rolland déclarait que « "l'intuition du prophète (*sic*) indien avait rejoint sans le savoir, la raison virile des grands interprètes du communisme" ».[6] Guénon ajoutait :

> « [...] il est évident que M. Romain Rolland voit les choses à travers son "optique" spéciale et qu'on aurait tort de prendre ce qu'il dit à la lettre , mais tout de même, il

[4] GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 145 (dans le cadre d'un compte rendu de 1937).
[5] LE SPHINX, « Le Brahma-Samâj », *La France antimaçonnique*, n° 49, 4 décembre 1913.
[6] GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 155 (dans le cadre d'un compte rendu de 1938).

> est plutôt triste, quand on a voulu jouer le rôle d'un "Maître spirituel" de donner prétexte à un semblable rapprochement ! »[7]

Quant à Tagore ou Gandhi, ils étaient pour Guénon des hindous occidentalisés. Dès 1913, année durant laquelle le poète hindou reçut le prix Nobel de littérature, "Le Sphinx" défendit cette opinion dans *La France chrétienne antimaçonnique.* S'il lui reconnaissait – remarque notable – la qualité de « grand poète », il lui déniait toute autorité en matière spirituelle, et mettait en avant le rôle de son père dans la création d'une secte qui s'apparentait à une sorte de « protestantisme hindou ».[8] Raymond Queneau reprit d'ailleurs cette critique à son compte[9], et les membres du Grand Jeu eurent pour projet d'écrire une lettre peu amène à Tagore lors de son passage en France. Guénon dit également plus tard sa défiance envers les idées de plus en plus occidentalisées de Gandhi.

Romain Rolland entretint des liens d'intérêt réciproques avec Ananda K. Coomaraswamy, un proche de Tagore. En 1915, Coomaraswamy avait dédié à Rolland un article intitulé « Une politique mondiale pour les Indes ». Il y évoquait la civilisation de l'humanité qui devait sortir de la guerre. L'Europe devait prendre pour guides ses artistes et ses philosophes. Il y faisait référence à « la religion de l'Éternité » qui était aussi bien celle du Christ que de la *Bhagavad-Gîtâ* ou de Lao-Tseu.[10] Romain Rolland inséra une partie de cet article en ouverture d'*Inde*, ouvrage qui réunissait les écrits de son journal consacré au sous-continent. Sa femme traduisit encore *La Danse de Çiva* pour laquelle il écrivit une préface et qu'il fit publier chez Rieder en 1922. Cet ouvrage eut un grand retentissement en France. Si Malraux retint de la lecture de Guénon la volonté hindoue de s'affranchir des apparences, il s'aida de *La Danse de Çiva* pour comprendre l'art hindou.[11] Bonjean et Queneau lurent aussi ce livre, et Daumal le citait volontiers comme une référence. Quelques années plus tard, K. M. Pannikar notait dans *Europe* que Coomaraswamy se trouvait à la tête de « l'école indigène de critique » grâce à laquelle on connaissait en Occident l'art de l'Inde antique, si longtemps resté méconnu.[12]

[7] GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 155 (dans le cadre d'un compte rendu de 1938).

[8] Lettre de Guénon à Guido De Giorgio, le 12 octobre 1924.

[9] QUENEAU, R., Compte rendu de *Vie de M. K. Gandhi écrite par lui-même* (Rieder), *La Critique sociale*, n° 4, décembre 1931 (repris dans QUENEAU, *Le Voyage en Grèce*, p. 23-24). Queneau formule une critique de type guénonien. Selon lui, Gandhi s'inscrit dans le mouvement de réforme de l'hindouisme comparable au protestantisme : « le dogme s'est peu à peu réduit à l'éthique, et des questions sociales et politiques, tout en restant de nature morale, ont pris le pas sur les rites et la métaphysique ». Il critique encore la préface pleine de confusion de R. Rolland.

[10] CECCOMORI, *Cent ans de yoga en France*, p. 151-162.

[11] BEIGBEDER, « Le rôle des lectures dans la découverte de l'Inde par Malraux », p. 141-145.

[12] PANNIKAR, « Chronique indienne : l'Inde et l'Europe », p. 238-244.

Les Cahiers du mois n'avaient d'ailleurs pas manqué de rendre compte de l'ouvrage. François Decaux en présentait l'auteur comme « un de ces Indiens de culture double, asiatique et européenne, dont doivent a priori se méfier les tenants d'une pure tradition métaphysique tels que M. René Guénon ».[13] Et il n'avait pas tort au regard d'une lettre de Guénon datée de 1924. L'importance de personnes telles « Coomaraswamy et même Tagore [...], précisait-il, paraît beaucoup plus grande ici que dans leur propre pays, parce que ce sont là les seuls Orientaux qui se montrent à l'Occident ».[14] Coomaraswamy rêvait alors d'une civilisation humaine, au-delà des races et des nations, dirigée par une élite cosmopolite unissant « la virilité de la jeunesse occidentale à la sérénité de la vieillesse asiatique ».[15] Il imaginait ainsi que la rencontre de l'Orient et de l'Occident devait se faire par l'Esprit, notion ici entendue dans son acception moderne sans référence à la transcendance. La connaissance restait un fait humain. Dans cet universalisme laïc, l'Éveillé bouddhiste était identifié au surhomme nietzschéen. Coomaraswamy avait poursuivi sa réflexion en se fondant essentiellement sur les transcendentalistes américains, Nietzsche, William Blake, ou William Morris. Ses lectures l'avaient amené à façonner son système propre, celui, non de « l'individu absolu » comme le premier Evola, mais de « l'individualisme idéaliste ».[16]

La divergence de perspective fut probablement à l'origine du silence relatif de la revue *Europe* envers les travaux de Guénon. On aurait en effet pu imaginer que dans le débat des "appels de l'Orient", le métaphysicien fut considéré comme un allié objectif. Or, à l'époque où le débat faisait rage, seul fut publié, en juin 1925, parmi d'autres morceaux choisis, un extrait de la réponse de Guénon à l'enquête des *Cahiers du mois.*[17] La revue ne rendit cependant compte ni de *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, qui paraissait le même mois, ni surtout d'*Orient et Occident.* La cause de ce silence put également être la méfiance envers une œuvre qui avait d'abord été appuyée par un milieu proche de *La Revue universelle.* Les rapports entre Massis et Rolland étaient en effet si déplorables que celui-ci avait refusé de répondre à la même enquête des *Cahiers du mois.* « Où est Henri Massis, Romain

[13] DECAUX, François, « *La Danse de Çiva*, par Ananda Coomaraswamy », COLLECTIF, « Les Appels de l'Orient », p. 376.
[14] Lettre de Guénon à Guido De Giorgio, le 17 août 1924.
[15] Les commentateurs n'ont pas, à notre connaissance, bien mis en évidence le changement de perspective entraîné chez Coomaraswamy par la lecture de Guénon. Sur le rapport entre Coomaraswamy et Guénon, on peut consulter : LIPSEY, *Coomaraswamy. his life and work*, 1977, p. 169-172, 174-175, 268-274 ; PALLIS, « A fateful meeting of minds », 1978, p. 176-188 ; MONASTRA, « Ananda Coomaraswamy, de l'idéalisme à la tradition », p. 13-24 ; QUINN, *The Only Tradition*, 1997 ; LAURANT, *Le Regard ésotérique*, 2001, p. 161-184.
[16] MONASTRA, « Ananda Coomaraswamy, de l'idéalisme à la tradition », p. 31.
[17] *Europe*, juin 1925, p. 508-509.

Rolland ne peut pas être », avait-il précisé.[18] Le silence ne fut brisé que sur la demande de Guénon par François Bonjean en 1927. Ce dernier rendit pourtant compte du *Roi du monde* d'une façon mitigée ; mais il révèle la relation intellectuelle qu'entretint Guénon avec certains collaborateurs de la revue *Europe*.

II - Des collaborateurs de la revue *Europe* en relation avec Guénon

En fonction de ces intérêts convergents, plusieurs collaborateurs de la revue *Europe* s'intéressèrent à l'œuvre de Guénon, ou du moins, à terme, se rapprochèrent de sa perspective. Nous pouvons ici citer les noms de François Bonjean, d'Émile Dermenghem, de Pierre Guéguen, de Luc Benoist et d'Ananda Coomaraswamy.

François Bonjean

François Bonjean (1884-1963) était issu d'une ancienne famille de Chambéry. Fils d'un publiciste, il avait grandi à Nice où il devint professeur à l'École Normale et commença à éditer quelques poèmes. Sa captivité pendant la Première Guerre l'amena à une remise en question des valeurs qu'il avait reçues. Il l'exprima dans un dialogue philosophique *Histoire de douze heures* (Rieder, 1922) que son maître Romain Rolland accepta de préfacer. Il avait commencé à correspondre avec ce dernier en 1918. Il découvrit alors Coomaraswamy qu'il citerait des années plus tard en épigraphe de son manuscrit inédit *Construire* : « Le problème de l'Europe moderne, avait écrit l'auteur de *La Danse de Çiva*, est de découvrir son aristocratie et d'apprendre à obéir à la volonté de cette aristocratie ».

En 1919, Bonjean avait été envoyé au Caire comme professeur de français. Cela avait été pour lui l'occasion de se familiariser avec les coutumes et le mode de vie du pays. Avec l'aide d'un égyptien, le Dr Ahmed Deif, il publia chez Rieder une trilogie intitulée *Histoire d'un enfant du pays d'Égypte* dont le dernier tome obtint le prix de la Renaissance en 1930 (contre un roman de Drieu La Rochelle). Les trois volets s'intitulaient : *Mansour* (1924), *El Azhar* (1927) et *Cheikh Abdou l'Égyptien* (1929). L'œuvre racontait le conflit d'un jeune musulman tiraillé entre la culture moderne et la tradition religieuse. Né au sein d'une confrérie, il devait finalement être sauvé par les paroles de son *cheikh* : « L'Orient est sublime en son essence. Il possède le secret de la vraie vie ». Sous l'influence conjuguée de Rolland et de Coomaraswamy, Bonjean se tourna également vers l'Inde. En 1927,

[18] ROLLAND, Romain, « Enquête », COLLECTIF, « Les Appels de l'Orient », p. 322

à propos du *Gandhi* de Romain Rolland, il écrivait à ce dernier que l'Orient et l'Occident étaient les silex « d'où jaillir[aient] les étincelles du nouveau feu – le feu de la véritable liberté, de la vraie indépendance de l'esprit... » et en 1929 il précisait que son aliment de prédilection était le Védânta. Or la culture « méditerranéenne » avait un peu trop détourné les Occidentaux d'eux-mêmes. Il les appelait donc à suivre la voix des

> « […] grands Hindous, qui sont, dans toute la force du mot, nos Pères. Suivons-les, non pour fortifier l'impérialisme, renouveler les conflits raciaux, mais pour arriver plus sûrement à l'humain, pour nous agenouiller d'un cœur plus sincère devant toutes les Crèches […] ».

Le premier volet de la trilogie eut un certain retentissement dans le monde littéraire parisien. Le roman de Bonjean, en tentant de rendre fidèlement compte de la société égyptienne de l'intérieur – Pierre Benoit y vit « un tournant dans l'exotisme » – dépassait le cadre strictement littéraire. Comme le rappelait Pierre Guéguen dans un compte rendu d'*Orient et Occident*, depuis *Kim* jusqu'à *Mansour* la production littéraire avait mis « l'Orient à l'ordre du jour ». L'ouvrage du romancier savoyard fut ainsi perçu comme une prise de parole dans le débat des "appels de l'Orient". En 1927, un rédacteur de *La Revue hebdomadaire* précisait sous une photo de Bonjean que les ouvrages du romancier résolvaient « par une véhémente défense de l'Orient » le problème posé par l'article de Guénon donné quelques jours avant à la même revue.[19] Frédéric Lefèvre avait d'ailleurs interrogé le romancier dès la parution de son premier roman égyptien en 1924. Il le mit en contact avec René Guénon. Bonjean le précisa des années plus tard :

> « Pour ce qui est de mon cher Guénon, il est, je crois, intéressant de préciser que j'avais recueilli toute la documentation des trois *Mansour* et, de plus publié le premier tome, *Mansour* (1924), avant d'avoir eu l'occasion de le rencontrer et même de le lire. C'est Frédéric Lefèvre qui nous mit en rapport précisément peu après la sortie de *Mansour* ».[20]

Guénon disait à la même époque, dans « Les Appels de l'Orient », son incompétence en matière de littérature. Il exprimait en même temps quelque dédain dans la mesure où s'y mêlaient « presque toujours » un certain « snobisme », et un goût de « l'exotisme » qui lui semblait « parfaitement ridicule ». Il s'était toutefois intéressé très tôt à la littérature de voyage – de fiction ou non – comme source documentaire. Dès 1913, le Sphinx évoquait longuement *Kim* du frère Kipling.[21] Ce livre était « fort intéressant à lire […] surtout quand on connaît

[19] Dans le supplément illustré publié en février 1927 (sans numéro de page).

[20] Lettre de François Bonjean à Gabriel Germain, le 9 juin 1962.

[21] LE SPHINX, « Les sociétés initiatiques modernes dans l'Inde », *La France antimaçonnique*, 31 juillet 1913, n. 31. Une traduction de *Kim* était parue en 1907 au Mercure de France.

quelque peu les événements auxquels il fait allusion ». Il y avait alors « de bonnes raisons de croire que, maintenant comme alors, "le Grand Jeu" jamais ne s'arrêt[ait] d'un bout à l'autre de l'Inde ». Guénon commençait *Orient et Occident* par une citation du même auteur. Il prenait encore prétexte du grand succès d'Ossendowski pour présenter au public le thème du Roi du monde en 1924. En 1929, il rendait longuement compte dans *Vient de paraître* de *Les Religions et les philosophies dans l'Asie centrale.* En dépit de ses réserves concernant l'auteur, il citait, dans *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, les ouvrages d'Alexandra David-Néel qu'il avait connue dans les années 1910. Il fit plus tard des recensions des livres de Paul Brunton, de Lily Adams Beck, de William Seabrook et de Marco Pallis. En 1926, Guénon donnait encore un conseil de lecture à propos du livre traduit et présenté par Bacot :

> « Il faut le lire, et le lire en ne perdant jamais de vue que ce n'est point là un simple récit d'aventures plus ou moins romanesques, mais avant tout un enseignement destiné, comme l'indique expressément le titre original, à "montrer le chemin de la Délivrance et de l'Omniscience" ».[22]

En ce qui concerne *Mansour*, Guénon fut, selon Bonjean, content de retrouver un Orient conforme à ses vues. Le romancier ajoutait que cet échange avait été possible dans la mesure où, au sein de la société traditionnelle égyptienne, les liens entre psychologie et métaphysique n'étaient pas aussi distendus qu'à Paris. Cela fut l'occasion de captivants entretiens entre le doctrinaire qu'il était et le « simple voyageur-poète, brûlant de sympathie pour les détours du cœur étranger ».[23] Ainsi Bonjean signalait à Guénon que le protagoniste de *Cheikh Abdou* – qu'il lui envoya – envisageait les rapports entre Orient et Occident de façon assez semblable à la sienne. Le métaphysicien revit le romancier à plusieurs reprises. Bonjean qui était alors directeur littéraire des éditions Rieder, collaborateur régulier de la revue *Europe* et qui fréquentait le groupe de l'Abbaye, recevait chez lui, avenue Pasteur, le vendredi soir, « les personnes qui s'intéressaient aux rapports anciens, présents ou futurs de l'Orient et de l'Occident ».[24] Il y avait là, outre de nombreux représentants de l'intelligentsia russe comme le peintre Ivan Bilibine, Ivan Bounine, la tragédienne Guermanova, l'éditeur Karbasnikoff notamment, des Égyptiens, Persans, Indiens musulmans, Hindous, Français, Irlandais. Guénon, jusqu'au départ de Bonjean pour Alep en 1927, y vint presque chaque semaine avec son épouse. Les deux hommes entretinrent un échange amical et intellectuel ; en avril 1926, Guénon et sa femme pouvaient ainsi envoyer de Blois à M. et

[22] GUÉNON, Compte rendu de : S.n., *Le Poète tibétain Milarépa, Cahiers du mois*, 1926, p. 233.
[23] Lettre de François Bonjean à Gabriel Germain, le 9 juin 1962. Consulter également : BONJEAN, « Souvenirs et réflexions sur René Guénon », 1951, p. 215-220.
[24] Lettre de François Bonjean à Gabriel Germain, le 9 juin 1962.

Mme Bonjean leur « souvenir le meilleur ».[25] Une lettre de mars 1927 témoigne du service réciproque de leurs ouvrages. Bonjean soumit au métaphysicien un manifeste portant sur la liberté de pensée (*supra*). Guénon, pour sa part, commentait en avril 1927 dans *Regnabit* un article intitulé « Sem et Japhet » que le romancier avait fait paraître dans la revue *Europe* en novembre 1926.[26] Le métaphysicien eut probablement l'occasion de rencontrer ou de revoir chez Bonjean d'autres collaborateurs d'*Europe* comme Pierre Guéguen (1889-1965) qui publiait chez Rieder.[27] Ce dernier donna en 1925 un compte rendu très élogieux d'*Orient et Occident* dans *Le Larousse mensuel*.[28] Guénon semble avoir eu une certaine amitié pour cet écrivain qui était en 1929 secrétaire général de l'Association de la Critique Littéraire, activité qu'il exerça notamment dans *Les Nouvelles littéraires*. En 1935, il semblait regretter son silence et demandait à Bonjean de ses nouvelles.

Émile Dermenghem

Plus que Guéguen, il faut évoquer ici Émile Dermenghem (*supra*). On pourrait se demander ce qu'un exégète de Maistre avait à faire avec les milieux rollandistes. Dermenghem avait donné une vision profondément renouvelée du magistrat savoyard non seulement sur le plan spirituel mais aussi sur le plan politique. « […] l'étude de son caractère et l'examen complet de toute son œuvre et des origines de sa pensée le [faisait] voir sous un aspect infiniment plus large et plus intéressant […] »[29] que l'opinion commune selon laquelle il était « un esprit étroit, sectaire et fanatique ».[30] Sa réputation d'intolérance « venait de son goût pour le paradoxe […] qui le pous[sait…] à forcer l'auditeur bénévole à savoir ce qu'il di[sait], et à mettre hors de lui l'adversaire par ses outrances voulues ».[31] En 1921, dans *Le Correspondant*, le chartiste avait montré que les opinions politiques de Joseph de Maistre avaient « plus de largeur et de libéralisme »[32] qu'on ne le disait. Ce grand chrétien avait pressenti l'importance de l'idée d'évolution et, en vertu de son analyse historique, aurait probablement été "rallié" à la République.[33] Dermenghem avait ensuite montré que l'orthodoxie de ses croyances n'empêchait pas Maistre d'être imprégné de théosophie. Devant le refus des éditeurs chrétiens, il

[25] Lettre de Guénon à François Bonjean, le 7 avril 1926.
[26] GUÉNON, *Écrits pour Regnabit*, p. 169.
[27] GUÉGUEN, Pierre, *Marées de printemps*, Paris, Rieder, 1923, 194 p.
[28] GUÉGUEN, « Orient et Occident », 1925, p. 902.
[29] DERMENGHEM, « Le centenaire de Joseph de Maistre », p. 425.
[30] DERMENGHEM, « Le centenaire de Joseph de Maistre », p. 425.
[31] DERMENGHEM, « Le centenaire de Joseph de Maistre », p. 440
[32] DERMENGHEM, « Le centenaire de Joseph de Maistre », p. 438.
[33] DERMENGHEM, « Le centenaire de Joseph de Maistre », p. 431 et p. 433.

avait été amené à éditer *Le Mémoire au duc de Brunswick* chez Rieder. Après lecture, Romain Rolland qui fut « passionnément intéressé » lui écrivit :

> « Je connaissais mal le sujet et j'avoue que j'ai été souvent injuste pour Joseph de Maistre. Rien ne me fait plus de joie que de reconnaître une de mes injustices, et d'y renoncer ».[34]

La collaboration de Dermenghem à *Europe* et ses autres publications chez l'éditeur rollandiste furent toutefois liées à une autre partie de son œuvre. Dès 1924, dans *La Vie des peuples*[35], Dermenghem avait manifesté comme ses contemporains un intérêt pour la question des rapports entre Orient et Occident. De même que Romain Rolland et Guénon, il était convaincu que l'entente entre l'élite de ces peuples était nécessaire au salut de l'Occident.

Dermenghem suivait Guénon dans sa critique du monde moderne. L'auteur d'*Orient et Occident* dénonçait les « illusions et superstitions, propres à l'esprit occidental moderne », et notamment « l'idée d'une civilisation unique et progressive, la superstition de la science et celle de la vie ». Le chartiste soulignait que Guénon ne craignait pas de choquer « ses lecteurs par l'énoncé d'opinions inaccoutumées et si lointaines de la philosophie officielle, laïque et obligatoire », en faisant « la critique, du point de vue oriental, des conceptions philosophiques qui [avaient] cours [...] ». Pourtant, il jugeait que le métaphysicien était parfois « un peu tranchant, un peu exclusif (après tout il y a bien aussi des guerres néfastes dans bien des doctrines orientales) ».[36] Les formulations sinon les conceptions de Dermenghem, plus souples, étaient plus adaptées aux milieux rollandistes. Sa valorisation d'un certain humanisme avait de quoi agréer aussi bien Mario Meunier et Gonzague Truc que beaucoup de lecteurs d'*Europe*. Il pouvait ainsi conclure son *Thomas Morus et les utopistes de la Renaissance* (Plon, 1927) :

> « [...] il n'y a d'autre voie royale que celle de l'éternelle Renaissance, de la Palingénésie continue, qui n'est pas l'œuvre révoltée d'un siècle, mais la grande tradition jalonnée en France par Charlemagne et Alcuin, saint Louis, les grands scolastiques et les architectes des cathédrales, Erasme et les grands humanistes, vivante et tolérante synthèse, de plus en plus harmonieuse et riche, dont la richesse ne détruit pas l'harmonie ».[37]

De même que le seizième siècle, en accord avec le moyen âge à son apogée, avait voulu réconcilier l'antique et le moderne, la Grèce et la Galilée, les deux Rome, il fallait opérer « une synthèse » entre l'Orient et l'Occident.

[34] Lettre de Romain Rolland à Émile Dermenghem, le 14 février 1925.
[35] Cette revue avait publié la même année une traduction de *Siddharta* d'Hermann Hesse.
[36] DERMENGHEM, « À travers livres et revues : Orient et Occident », p. 786.
[37] DERMENGHEM, *Thomas Morus et les utopistes de la Renaissance*, p. 280.

En 1925, Dermenghem fut amené à entrer en contact avec une société traditionnelle. Dans le cadre de ses fonctions à *L'Information*, il se rendit au Maroc pour couvrir la guerre du Rif. Il se lia d'amitié avec de jeunes bourgeois fassis, notamment Mohammed al-Fasi. Ces amitiés et la découverte de la mystique islamique inspirèrent à Dermenghem plusieurs livres qui lui valurent de se voir associer à Guénon dans le « Cahier arabe » de la revue alexandrine *Messages d'Orient*.[38] Ces ouvrages suscitèrent l'intérêt des milieux rollandistes. C'est d'ailleurs chez Rieder que parut en 1926 le premier d'entre eux : *Contes fassis* (qui fut suivi en 1928 des *Nouveaux contes fassis*). Deux recensions firent état du premier ouvrage dans *Europe*. En mai 1927, son ami Roland Derche rendait simultanément compte des *Contes fassis* et de *La Vie admirable et les révélations de Marie des Vallées*.[39] Dermenghem, selon l'auteur, ne semblait pas croire à une irréductibilité entre la philosophie européenne et la sagesse arabe, non plus qu'entre christianisme et islam. En vertu de cette perspective particulière, le premier de ces livres

> « [...] dans lequel on cherch[ait] d'abord la rêverie nostalgique des mirages africains, ne tard[ait] pas à faire penser et à s'imposer comme *un agent efficace d'union et de paix entre des confessions et des peuples* qui se haiss[aient] parce qu'ils s'ignor[aient] ».[40]

On retrouvait là une idée-force qui conduisit Dermenghem, Guénon et Roland Derche lui-même, à participer à *Vers l'Unité* et au *Monde nouveau*. Dans cet esprit, Dermenghem collabora lui-même régulièrement à *Europe*, ce qui lui donna l'occasion d'y évoquer *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*.[41] Il manifesta comme son ami Bonjean un intérêt pour l'Orient non dépourvu de préoccupations sociales. Il y évoqua notamment la situation politique et sociale du Maroc.

Ainsi plusieurs collaborateurs de la revue, fondée sous l'inspiration de Rolland, connurent et furent intéressés par les travaux de Guénon. D'autres rédacteurs ayant découvert cette œuvre à la fin des années 1920 devaient profondément réorienter leur perspective intellectuelle. Nous pensons en particulier à Coomaraswamy et à Luc Benoist qui en 1926 avait écrit dans *Europe* et publié chez Rieder.[42]

[38] « Pourtant c'est ce mysticisme seul, tel que le révèlent aujourd'hui des hommes comme Louis Massignon, Emile Dermenghem, et René Guénon, c'est cette métaphysique seule qui peut apporter au XXe siècle blasé la fraîcheur et l'ardeur qu'il recherche tout à la fois ; ardeur des sables, fraîcheur des puits dans le désert » (SAMARI, « Position », *Messages d'Orient*, Alexandrie, n° 2, juillet 1926, p. 230).
[39] Il y avait déjà eu un compte rendu des *Contes fassis* dans *Europe* (n° 39, 1926, p. 321-341).
[40] (Nous soulignons) DERCHE, « Comptes rendus de deux ouvrages d'Emile Dermenghem », p. 123-5.
[41] *Europe*, n° 95, 15 novembre 1930, p. 439.
[42] BENOIST, Luc, « Réflexions sur la rétrospective de trente ans d'art indépendant », *Europe*, XI, 1926, p. 115 ; et il publie : BENOIST, Luc, *Les Tissus, la tapisserie, les tapis*, Paris, Rieder, 1926, 113 p.

III - La convergence de ces écrivains vers l'intellectualité "traditionnelle"

Divergences de perspectives

Guénon était pourtant éloigné des préoccupations sociales et politiques ou de l'intérêt pour le marxisme. La maison d'édition Rieder, dont Bonjean fut un temps directeur littéraire, n'avait pas bonne presse dans les milieux catholiques. Lorsque Dermenghem y publia le *Mémoire au duc de Brunswick*, Yves de la Brière regretta que le chartiste ait été amené « à faire paraître ces pages inédites de l'auteur de *Du Pape* dans la collection anticléricale publiée sous la direction de M. Couchoud […] ».[43] Il n'est pas impossible d'ailleurs que Bonjean ait sollicité Guénon vers 1926 ou 1927. Ce dernier avait refusé de publier chez Rieder en raison des « tendances » notoires de la maison.[44] Peut-être faisait-il ici allusion à la sympathie de Romain Rolland pour « la raison virile des grands interprètes du communisme » (*supra*). Guénon avait en effet porté un jugement sans appel sur le bolchevisme dès *Orient et Occident*. Comme Dermenghem le souligna dans *Le Monde nouveau*, il y revint toutefois dans *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*. Mettant en relation les âges de l'humanité et les castes[45], le métaphysicien assimilait le dernier cycle au bolchevisme, c'est-à-dire au règne des *çudras*. Ce jugement n'empêcha toutefois pas nombre d'intellectuels de tenter une synthèse entre le marxisme et la pensée "traditionnelle" ; comme le montre par exemple un article publié par René Daumal dans *Europe* en 1936.[46] Luc Benoist manifesterait pour sa part, sur un plan personnel, une sensibilité politique proche du parti socialiste, et adhérerait à des organisations syndicales de gauche.

Guénon ne partageait pas non plus les préoccupations sociales de Bonjean ou de Dermenghem[47] (que l'on retrouvait encore dans une moindre mesure chez

[43] LA BRIÈRE (de), Yves, Compte rendu de *La Franc-maçonnerie. Mémoire au duc de Brunswick*, *Le Polybiblion*, août-septembre 1925.

[44] Lettre de Guénon à Louis Charbonneau-Lassay, le 11 janvier 1929. Guénon est stupéfait de voir que dom Leclercq vient de faire paraître « chez Rieder un ouvrage sur la vie chrétienne primitive. Il y a deux ou trois ans, j'ai refusé de donner quelque chose à cette maison, dont les tendances sont connues ; je vois que tout le monde n'a pas les mêmes scrupules ».

[45] Bonjean se rallia plus tard à cette vision cyclique ; en 1962, il écrivait : « De la situation actuelle, si angoissante, rien en vue sinon le terrible abcès qui semble en voie de maturation. Convulsion du Kali-Yuga ! Il y a belle lurette que les lois cycliques ont annoncé la révolte des çoudras [*sic*] par suite de la faillite des brahmans, puis des kshatryas, et enfin le négoce triomphant ! » (lettre de François Bonjean à Gabriel Germain, le 16 février 1962).

[46] DAUMAL, « Sur le scientisme et la révolution », p. 556-561.

[47] Cette attention ne s'appliquait pas seulement au monde arabe : le 1er septembre 1934, Dermenghem publia dans *L'Information* un article intitulé « Quais et clochards de Paris ».

Henry Corbin[48] ou le Dr Winter). Ces auteurs sensibles à la misère qu'ils avaient rencontrée dans les pays arabes, appelaient plus volontiers à une synthèse entre Orient et Occident qu'à une simple influence de celui-ci sur celui-là. Lorsque Guénon affirmait la supériorité des civilisations orientales, Bonjean lui demandait ce qu'il faisait de la « misère (matérielle et morale) » des habitants du Caire. Son « Orient idéal » ne lui paraissait pas ressembler au réel. Après avoir lu le dernier volet de la trilogie égyptienne, Guénon répondit à Bonjean qu'il voyait « les choses trop en noir ». Bien qu'il vécût alors exactement dans le milieu dont le romancier parlait, Guénon ne percevait pas cette réalité avec les mêmes yeux.[49] Même lorsqu'il adopta la perspective "traditionnelle", Bonjean garda ces préoccupations. Elles lui firent opérer une distinction qui eut un certain succès (elle fut notamment reprise par Dermenghem) ; il appela à faire le tri entre "tradition vivante" et "tradition pourrie" (*infra*). En juillet 1927 dans *Europe*, le chartiste prenait de son côté parti contre les *turuq* et pour « la jeunesse traditionaliste de la Qaraouyine » ; cette dernière venait de se rallier au mouvement salafi qui prétendait ramener l'islam à sa pureté primitive. Dermenghem présentait les *turuq* comme des institutions ayant perdu leur qualité spirituelle originelle, exploitant l'ignorance du peuple et faisant « accomplir à leurs adhérents toutes sortes de pratiques superstitieuses parfois répugnantes ».[50] Après quoi, il dénonçait l'erreur des autorités françaises locales qui avaient tendance à les soutenir.

En dépit de la relation intellectuelle qui existait entre Bonjean et Guénon, le romancier n'adhéra pas dans les années 1920 à la perspective "traditionnelle". Cela ressort d'une recension qu'il fit du *Roi du monde*. Guénon lui avait fait parvenir le petit volume en lui demandant d'en faire état dans *Europe* ou ailleurs.[51] Bonjean intégra sa note critique dans le compte rendu plus important d'un ouvrage découvert au moment où il refermait *Le Roi du monde* : le *Dibbouk* d'An-Ski (Rieder). Bonjean prenait comme fil conducteur la tradition hébraïque qu'évoquaient les deux livres. Guénon s'efforçait, selon lui, « de rattacher toutes les traditions et notamment l'hébraïque à une tradition plus ancienne, commune à tous les peuples et d'origine non-humaine ». Bonjean semblait intéressé par ce qu'il appelait, de façon significative, une « tentative de *dénationalisation de la Vérité* ». Lui qui écrirait à Rolland vouloir remonter au-delà de la culture sémitique aux sources de l'Inde remarquait :

48 TRANG-NI, « Regard vers l'Orient », 1927, p. 4-5.
49 Lettre de Guénon à François Bonjean, le 9 Shawal 1348 H.
50 DERMENGHEM, « Le Maroc pays des paradoxes », p. 396-404. Il renvoie à son article paru sur « Le Maroc religieux et l'évolution de l'islam » dans *Le Correspondant* du 10 mars 1926.
51 Lettre de Guénon à François Bonjean, le 27 mars 1927 : « s'il vous était possible d'en parler un peu dans *Europe* ou ailleurs, j'en serais très heureux ».

« Pour Guénon, Jérusalem n'est donc pas seulement une sorte de succursale de l'Agarttha [*sic*] des Védas, succursale dont la gloire aurait fini par obscurcir, à nos yeux d'Occidentaux, celle de la maison mère. La notion de lieu saint, de cité de paix et de justice, de pôle spirituel, se confond avec celle de Paradis. Le Jardin d'Eden n'est autre que le lieu de la connaissance. L'homme a troqué la connaissance pour le savoir. Il lui faut maintenant entreprendre la conquête effective des états "supra-humains". Sa vie n'est plus qu'une quête, qu'il s'agisse du Graal ou du Nom sacré, dont la prononciation s'est perdue, ou de la Parole perdue des Francs-Maçons… »[52]

Ainsi, si l'on suivait Guénon, Israël avait transmis un dépôt venu d'un "lieu" qui n'était pas plus de l'Orient que de l'Occident. Bonjean restait toutefois perplexe. Il se demandait si cette Vérité était bien d'origine non-humaine. Il était encore sceptique devant les rapprochements opérés par Guénon entre des éléments extraits de traditions très diverses ; c'était « hélas ! beaucoup trop beau ».[53] En raison de leurs divergences, leur relation semble être restée celle de confrères. Bonjean était alors loin de l'appeler (comme il le fit plus tard) « mon très cher gourou et ami ».[54] Les deux écrivains conversaient, mais il n'est pas sûr que Bonjean ait tout de suite cherché à approfondir la pensée de Guénon. Ainsi, dans une lettre de janvier 1930, Bonjean qui venait de terminer sa lecture d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, semblait en partie découvrir l'œuvre de Guénon ; un post-scriptum précisait qu'il venait de lire *Orient et Occident* et *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*. Bonjean, pris dans le tourbillon de la vie littéraire parisienne, s'était-il contenté d'échanges verbaux avec Guénon ainsi que de la lecture de quelques comptes rendus de ses livres ? Ce n'est pas impossible ; Albert Gleizes qui conversa une soirée avec Guénon en 1927, ne découvrit ses ouvrages qu'en 1930.

La découverte de l'intellectualité "traditionnelle"

En 1930 précisément, alors que Guénon abordait les rivages de l'Égypte, deux figures d'*Europe* approfondirent son œuvre. Allait s'en suivre un rapprochement. Bonjean qui s'était installé à Fez et attendait la sortie du dernier volet de sa trilogie égyptienne, fut, à la lecture d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, saisi d'une interrogation radicale. La lettre évoquée ci-dessus dans laquelle elle était formulée, était surprenante à différents égards. Bonjean demandait à Guénon ce qu'il pensait du *Ramakrishna* de Romain Rolland et les raisons de son jugement sur Vivekananda. On aurait pu penser que les deux hommes avaient eu au sujet de Romain Rolland des conversations lors de leurs rencontres quasi hebdomadaires.

[52] BONJEAN, Compte rendu du *Roi du monde*, 1927, p. 546-550.
[53] BONJEAN, Compte rendu du *Roi du monde*, 1927, p. 546-550.
[54] Lettre de Bonjean à Guénon, le 18 octobre 1946.

Faut-il en déduire qu'ils avaient évité les sujets de conversation qui auraient pu les diviser ?

Dans la même lettre, Bonjean revenait sur la question de la Tradition non-humaine qu'il avait déjà approchée dans *Le Roi du monde*. De la même façon que Truc dans son compte rendu d'*Orient et Occident*, son interrogation révélait un doute fondamental sur la possibilité de la connaissance. À la lecture d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, Bonjean, au moment où il arrivait au sommet de sa notoriété, fut frappé par l'opposition entre les conceptions laïques et "traditionnelles" du clerc. Ébranlé, visiblement déçu par ses engagements intellectuels, il soumettait au métaphysicien son questionnement inquiet :

> « Terrible [en est] l'enjeu ! Si vous vous trompez, Guénon, alors ce sont les laïcs qui sont les clercs, c'est le "Que sais-je" de Montaigne qui renferme plus d'humanité profonde, et de potentiel divin ».[55]

Si cette « Révélation ancienne » était un leurre, alors l'action était le seul mode d'accéder à la connaissance pour le « *ksatrya* d'Occident » qu'il était ; et il devait alors chercher dans l'avenir ce que Guénon plaçait dans un très lointain passé, l'autorité spirituelle étant alors devant lui et non derrière. Bonjean demandait donc au métaphysicien de lui donner des raisons d'accepter ce postulat dont, une fois admis, découlaient parfaitement toutes ses affirmations :

> « Tout, chez vous, est d'une parfaite cohérence. Mais il faut admettre le postulat, il faut faire reposer l'univers sur une certaine métaphysique. Tous les sincères aspirent aux délices sévères de l'orthodoxie. Hélas, cette grande Tradition, quelles preuves avons-nous qu'elle est l'orthodoxie ? ».[56]

Guénon répondit :

> « L'existence de la Tradition primordiale n'est pas une affaire de croyance mais de certitude, malheureusement incommunicable et à laquelle chacun ne peut arriver que par soi-même ; et il en est ainsi pour bien d'autres choses... La question d'origine de la connaissance intellectuelle pure n'a pas à se poser ; ce n'est pas quelque chose qui est apparu à un certain moment, cela *est* dès le commencement ».[57]

La même année, Ananda K. Coomaraswamy (1877-1947) découvrit les ouvrages de Guénon par l'intermédiaire de Marco Pallis et de Richard C. Nicholson, second traducteur anglais de *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* ; il fallut cependant attendre 1932 pour que cette influence commence à se faire sentir. Le métaphysicien lui permit d'approfondir des intuitions qui avaient germé en lui.[58] Son œuvre modifia sa compréhension de la métaphysique orientale et ses vues à

55 Lettre de François Bonjean à Guénon, le 14 janvier 1930.
56 Lettre de Guénon à François Bonjean, le 9 Shawal 1348 H.
57 Lettre de Guénon à François Bonjean, le 9 Shawal 1348 H.
58 MONASTRA, « Ananda Coomaraswamy, de l'idéalisme à la tradition », p. 31.

propos de l'art et de l'esthétique. Son analyse de ce qu'était une société traditionnelle, le conduisit à réévaluer de façon négative la culture occidentale. Coomaraswamy allait peu à peu reconnaître la primauté des principes spirituels, entendus désormais en un sens transcendant. Il adhéra à la conception d'une doctrine d'ordre supérieur, identifiée à la « Réalité non mesurable » d'origine transcendante, révélée à l'origine et susceptible de conduire l'individu à la découverte du Soi suprême. Roger Lipsey, le biographe de Coomaraswamy, parlerait de l'œuvre de Guénon comme d'une « external influence that was strong » (*infra*).[59]

Si Luc Benoist (1893-1980), au regard des deux auteurs précédents, était une figure marginale de ces milieux, il n'est cependant pas inintéressant de noter que la découverte de Guénon fut pour lui décisive. Issu d'une famille de la bourgeoisie libérale parisienne, il était diplômé de l'École du Louvre où, pour l'anecdote, il avait eu comme condisciple son homonyme le romancier Pierre Benoit. Il avait soutenu une thèse sur la sculpture romantique et poursuivait depuis 1921 une carrière à la direction des Beaux-Arts qui devait l'amener avant-guerre à être conservateur adjoint au Château de Versailles. En raison de son expérience de comédien amateur mais aussi de poète (il avait dans sa jeunesse publié deux plaquettes de poésie sous le pseudonyme de Luc Ballois), Benoist s'intéressait à la question de l'expression, au mécanisme de la création artistique et poétique. Il avait ainsi projeté d'écrire un ouvrage sur la création verbale. Malgré une préparation de longue date « par de considérables lectures », il ne parvenait pas à « à trouver le point central qui [lui] eût permis de l'écrire en pleine lucidité ». Il témoignait plus tard :

> « Je voyais de nouveau fort bien ce que j'avais à dire, mais cette clairvoyance, au lieu de me servir, me paralysait encore une fois par les liens complexes et sans nombre qu'elle découvrait en même temps entre toutes choses et qu'elle offrait ironiquement à ma petite méditation ».[60]

C'est ainsi qu'il s'était retiré dans une ville d'eau où il se changeait les idées sans arriver à cristalliser ses multiples idées. Suite à la lecture d'un « élogieux article de revue » (probablement celui de Lucien Farnoux-Reynaud dans *Le Crapouillot*[61]), il fit venir de Paris deux ouvrages dont les titres l'avaient attiré.[62] Il lut ainsi, en

[59] LIPSEY, *Coomaraswamy, his life and work*, 1977, p. 169-172, 174-175 et 268-274.
[60] BENOIST, « Retour à l'origine », 1934
[61] Benoist collabora à cette revue de 1926 à 1935 et encore en 1963. Il était un ami du directeur Jean Galtier-Boissière et connaissait vraisemblablement Lucien Farnoux-Reynaud.
[62] Pouyaud dira également avoir été attiré par les titres des ouvrages de Guénon.

septembre 1928, à Châtelguyon, *La Crise du monde moderne*, et l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*[63] :

> « Je sentis aux premières pages qu'il m'apportait ce que je cherchais. [Guénon] fut le messager du bonheur. Tout ce que mon intuition n'avait fait que supposer dans un violent et solitaire effort, tout ce qui ne m'était apparu que dans la logique du possible, avec le vague et la déficience du rêve, tout cela m'était dévoilé d'un coup, autour de moi et en moi, comme le plus tangible, le plus cohérent, le plus comblé des spectacles de la nature. Je jouissais du calme de l'intelligence satisfaite à qui s'ouvre la voie désirée d'un nouveau développement possible [...] Sans doute, l'effet de cette lecture devait m'être en partie personnel. Comme au grimpeur qui arrive harassé au pied du sommet, une aide m'avait été nécessaire. Et le message de René Guénon ne sera vraiment efficace qu'à ceux qui, comme moi, auront fait seuls presque tout le chemin ».[64]

Benoist écrirait plus tard que Guénon avait restitué, après cinq siècles d'oubli, la nature et la portée de la véritable connaissance. Cette dernière était dite "métaphysique" dans la mesure où elle était une connaissance surnaturelle. Elle ne pouvait être atteinte « que par l'intuition immédiate de l'intellect transcendant, qui n'est pas une faculté individuelle mais universelle comme l'objet même qu'elle prétend saisir ». Il ne s'agissait pas en effet « d'une connaissance théorique et abstraite [...] mais d'une réalisation effective, d'une prise de contact réelle, d'une identification par la connaissance ». De cette connaissance des "principes" découlait un point de vue central et synthétique, lequel lui permit de catalyser ses réflexions et, ainsi, de formaliser sa pensée sur l'expression :

> « L'idée de centre est le symbole qui peut le mieux aider à comprendre la position de René Guénon. Il en a usé lui-même maintes fois [...] Le point de vue central et synthétique, celui qui comprend tout sans rien supprimer [...], qui facilite la liaison entre les disciplines les plus étrangères en apparence, enfin le point de vue qui *unit les idées et les hommes*, nul plus que René Guénon n'en a fait le thème de ses écrits ».[65]

Il poursuivait :

> « À cette idée de centre est intimement liée l'idée de germe. Le germe est le centre efficace par excellence, celui qui contient déjà dans sa mystérieuse complexité tous ses développements ultérieurs. L'idée de germe emporte avec elle l'idée de perpétuelle liaison avec son origine, donc celle de tradition. La véritable connaissance sera donc traditionnelle et comportera un retour à ce que la tradition appelle *l'état primordial*, celui d'où tout découle, où il faut revenir pour tout comprendre, qui nous réserve toujours les inépuisables richesses de toutes ses possibilités ».[66]

[63] Cette découverte l'a si profondément marqué que l'on trouve dans son album de photos de famille, en 1928, un portrait de Guénon.
[64] BENOIST, « Retour à l'origine », 1934.
[65] BENOIST, « Retour à l'origine », 1934. Nous soulignons.
[66] BENOIST, « Retour à l'origine », 1934.

Le compagnonnage intellectuel de Dermenghem et Guénon

En dépit de légères inflexions (sa valorisation de l'humanisme notamment), Dermenghem semblait dès le départ beaucoup plus proche de Guénon que Bonjean. Ses travaux novateurs au sujet de Joseph de Maistre et sa connaissance de la mystique chrétienne lui avaient permis d'approfondir l'idée d'une connaissance supra-rationnelle. Les vues exprimées en 1927 dans son étude sur *Thomas Morus et les utopistes de la Renaissance* concordaient sur plus d'un point avec celles que Guénon exprimait dans *Vers l'Unité* et *Autorité spirituelle et pouvoir temporel* ou même dans *Le Roi du monde*. Dermenghem y exposait notamment la conception de la Monarchie universelle selon Postel. Selon ce dernier, à l'unité religieuse devait correspondre l'unité politique ; et tous les peuples, ramenés à la vraie foi, devaient former une seule nation sous l'autorité du pape ou d'un monarque dépendant plus ou moins de lui.[67]

Dans le numéro de mai-juin 1929, *Vers l'Unité* publiait à la suite les comptes rendus du *Roi du monde* et de *Thomas Morus et les utopistes de la Renaissance*. Ce rapprochement ne pouvait être une coïncidence due à l'actualité littéraire dans la mesure où les deux ouvrages étaient parus deux ans auparavant. Toutefois Th. Darel avait déjà ouvert la livraison précédente en rapprochant les deux auteurs autour d'une phrase de Maistre, citée par Dermenghem dans *Joseph de Maistre mystique* (étude qualifiée par Guénon de « remarquable ») et reprise par le métaphysicien en conclusion du *Roi du monde*. Tous deux collaboraient d'ailleurs à la revue ; Dermenghem avait une part active en s'occupant d'y "chroniquer" « La vie littéraire ».[68] Notons que Guénon avait pris comme base du « projet de Joseph de Maistre pour l'union des peuples », l'édition du *Mémoire au duc de Brunswick* (Rieder, 1925) présentée au public par le chartiste.

Les deux auteurs se rejoignaient également par leur commune référence à une notion caractéristique du mouvement d'idées auquel ils participaient. Dermenghem appelait significativement dans la conclusion de son *Thomas Morus* à « trouver une *synthèse* entre l'Occident et un Orient ». Dix ans plus tard, il évoquait encore dans la revue *Esprit* une « conception synthétique de l'Europe ».[69] En 1925, c'est dans une « *revue synthétique de la pensée et de l'activité françaises et étrangères* » (*La Vie des peuples*) qu'il avait donné un compte rendu d'*Orient et Occident*. La notion de "synthèse" était fréquemment utilisée dans *Vers l'Unité*. Dans le programme de son groupe, Allendy évoquait « le grand mouvement *synthétique* qui imprime à toutes les activités humaines une tendance identique : remplacer la coercition par

[67] DERMENGHEM, *Thomas Morus et les utopistes de la Renaissance*, p. 222 et suiv.
[68] Dermenghem faisait encore référence à la revue *Regnabit* dans son ouvrage sur *Marie des Vallées*.
[69] DERMENGHEM, « René Guénon : *La Métaphysique orientale* », 1940, p. 315-6.

la coopération, le conflit par l'organisation méthodique ».[70] Dans l'introduction du *Symbolisme de la croix* (1931) (livre appartenant à une collection dans laquelle fut édité Dermenghem et à laquelle voulut participer Th. Darel), Guénon consacra un développement à cette notion qu'il opposait au "syncrétisme" ; la synthèse ne pouvait être réalisée que par l'assentiment préalable des principes.

Dermenghem souhaita également contribuer à une meilleure entente entre les peuples. Ayant découvert la spiritualité islamique après avoir approfondi la mystique chrétienne, le chartiste semblait très désireux d'œuvrer à l'entente entre chrétiens et musulmans. La perspective religieuse qu'il présentait se rapprochait de celle que Guénon avait développée dans *Regnabit*. Dans son étude des utopistes de la Renaissance, Dermenghem précisait :

> « Comme Joseph de Maistre, à la suite de nombreux Pères de l'Église, Erasme et Morus, pensant que l'homme est naturellement chrétien, jugent que la révélation chrétienne est venue moins détruire que rectifier et parfaire des religions qui n'étaient pas fausses en soi, mais déformées et incomplètes [...] C'est la conception opposée à celle de Jansénius et de Calvin qui damnent et condamnent tout ce qui ne fait pas partie du corps visible de l'Église, et ne voient hors de celle-ci qu'erreur et péché, au lieu de la considérer comme l'épanouissement d'une vérité partout éparse et fragmentaire ».[71]

Il allait plus loin en précisant l'approche que les kabbalistes chrétiens avaient des autres religions du livre. Postel, notamment, avait été le premier à comprendre « l'importance scientifique de l'orientalisme » et à pressentir « la coopération des nations musulmanes et de l'Europe ». Il avait été le premier à voir :

> « [...] la grandeur des civilisations orientales et les liens par lesquels la nôtre s'y rattach[ait] [...Postel fit connaître le Coran] et il chercha dans cette étude un moyen d'éclairer à la fois le christianisme et d'essayer de réconcilier les deux religions. Il fit de même pour la kabbale juive où il voyait des preuves du dogme chrétien en même temps que l'éclaircissement ésotérique de nombreux mystères ».[72]

Il précisait que par l'ésotérisme, les kabbalistes chrétiens avaient espéré réconcilier les deux religions juive et chrétienne. Plus généralement, le but des humanistes avait été « de montrer la concordance fondamentale de la pensée universelle, l'unité de la grande tradition humaine, unité que l'étude récente des folklores [venait] encore préciser ».[73]

Une part importante des publications de Dermenghem allait ainsi avoir pour but de contribuer à une meilleure compréhension entre chrétiens et musulmans. En mars 1930, Guénon avait signalé dans *Le Voile d'Isis* un « très intéressant

70 ALLENDY, « Présentation », p. 1.
71 DERMENGHEM, *Thomas Morus et les utopistes de la Renaissance*, p. 184-5.
72 DERMENGHEM, *Thomas Morus et les utopistes de la Renaissance*, p. 222-223.
73 DERMENGHEM, *Thomas Morus et les utopistes de la Renaissance*, p. 224.

article » que le chartiste avait fait paraître dans *Vers l'Unité* fin 1929, sur les poèmes mystiques et métaphysiques d'Ibn al-Fâridh ; il devait d'ailleurs éditer deux ans plus tard une traduction et une étude de Dermenghem à ce sujet (*infra*). Dès janvier-février 1929, le chartiste avait donné dans *Vers l'Unité* une étude intitulée « Christianisme et islam » dans laquelle était annoncée la prochaine parution de la *Vie de Mahomet* (Plon, 1929). Avec cet ouvrage, Dermenghem tint la gageure d'être, sur un sujet si sensible, à la fois bien reçu par les savants européens et les musulmans. Roland Derche qui avait rendu compte des *Contes fassis* pour *Europe*, s'en fit l'écho dans *Le Monde nouveau*.[74] Comme dans son compte rendu de 1927, il mit en évidence le pont entre christianisme et islam que constituait l'œuvre de son ami. Ses travaux, avait-il écrit en 1927, étaient « *un agent efficace d'union et de paix entre des confessions et des peuples* qui se haïss[aient] parce qu'ils s'ignor[aient] ». Cette perspective consonait avec la première partie de la devise du *Monde nouveau* : « Ne jugez pas un autre peuple sans le connaître ». Dermenghem œuvrait par là à ce que Guénon appelait la réalisation du « Catholicisme au vrai sens de ce mot ».

En raison des similitudes entre les vues et les collaborations de Guénon et Dermenghem, on peut se demander si le chartiste n'aurait pas fait partie de cette Union Intellectuelle pour l'Entente entre les Peuples dont le projet semblait avoir été en partie inspiré par *Le Mémoire au duc de Brunswick*. Plusieurs indices nous laissent présumer des liens à géométrie variable entre un certain nombre de figures (notamment, outre Dermenghem, Derche et Mario Meunier) autour du Maroc. Précisons ici que, dans la livraison du *Monde nouveau* où "E. D." rendit compte d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, on trouvait, paraphée par les mêmes initiales, une recension du dernier volet de la trilogie de Bonjean. Le critique notait que l'intérêt de l'œuvre de ce dernier résidait dans l'application des « méthodes du roman moderne objectif à la description aussi exacte que possible de la vie orientale, y compris [...] des aspects les plus *intellectuels* » (nous soulignons). Plusieurs de ces figures semblaient également partager un certain intérêt pour l'initiation maçonnique (*infra*).

Cela est à noter dans la mesure où le projet que Guénon présenta en 1927 dans *Vers l'Unité* prenait pour base un programme de réforme maçonnique conçu par Joseph de Maistre et édité par Émile Dermenghem chez Rieder. Vreede a également précisé qu'à l'époque où Guénon travaillait à la réalisation de cette Union, il était membre d'un groupement secret « de maîtres à tous grades » [*sic*] dont la tradition, exclusivement orale, remontait à l'époque artisanale de la franc-maçonnerie française.[75] Maistre avait en effet eu l'espoir que l'ordre maçonnique auquel il appartenait puisse contribuer à restaurer l'unité de la robe sans couture

[74] DERCHE, Compte rendu de *La Vie de Mahomet* d'Emile Dermenghem, p. 507-8.
[75] VREEDE, « Rencontre avec René Guénon », 1973.

de la Chrétienté, en réconciliant les différentes confessions. Plus encore, son troisième grade devait permettre l'avènement du "christianisme transcendant", impliquant le recours à l'inspiration directe. Guénon y avait probablement reconnu cet appel à la métaphysique véritable, c'est-à-dire à la connaissance des "principes".

*

Il serait faux de dire que les milieux rollandistes furent massivement intéressés par l'œuvre de Guénon. Celui-ci devait signifier plus tard le peu de considération qu'il accordait à l'introducteur de Ramakrishna, Vivekananda ou Gandhi en France. Ses biographies avaient défiguré ces maîtres hindous : sa sympathie pour le communisme ne l'engageait pas à plus de considération. D'ailleurs *Europe* ne rendit compte ni d'*Orient et Occident* ni de *L'Homme et son devenir selon le Védânta* ; seul un extrait de la réponse de Guénon aux « Appels de l'Orient » fut publié dans ses colonnes en 1925. Le compte rendu que Bonjean fit du *Roi du monde* ne fut pas non plus très positif et Dermenghem ne fit que citer le titre d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel*. Guénon fut cependant amené à fréquenter un certain nombre de participants à la revue comme François Bonjean, Émile Dermenghem ou Pierre Guéguen. Les préoccupations sociales des deux premiers n'étaient pas sans les éloigner de la perspective de Guénon. Pourtant ceux-ci étaient comme Coomaraswamy (alors encore éloigné de la pensée "traditionnelle"), soucieux d'œuvrer à l'entente entre l'Orient et l'Occident. En cela, ils étaient intéressés par l'œuvre de Guénon. Ce dernier semble d'ailleurs avoir alors entretenu un certain compagnonnage littéraire avec Dermenghem. La conception de la connaissance exposée par Guénon devait enfin engager Bonjean et Coomaraswamy, mais aussi Luc Benoist, à de profondes réorientations intellectuelles.

***

Dans les années 1925-1929, Guénon présenta dans les milieux intellectuels une vision de l'universalité dont découlaient une conception du clerc et une vision de l'unité supranationale. Elle ne pouvait être assimilée à aucune des grandes visions intellectuelles alors dominantes. Guénon n'était ni rationaliste comme Benda, ni nationaliste comme Massis, ni internationaliste comme Rolland, ni confessionnel comme les intellectuels catholiques. L'idée d'une identité foncière de toutes les traditions, lui valut d'ailleurs d'être évincé de la Société du Rayonnement Intellectuel du Sacré-Cœur en laquelle il avait placé de grands espoirs. Un redressement de l'Occident devait en effet passer selon lui par la restauration de l'intellectualité catholique dans toute son extension. La Papauté

avait un rôle essentiel à jouer dans la renaissance d'une unité "traditionnelle" en Europe et au-delà. Les considérations qu'il développa dans *Vers l'Unité*, *La Crise du monde moderne*, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, suscitèrent l'intérêt des milieux préoccupés par l'entente entre les peuples. La revue "spiritualiste" *Vers l'Unité* publia en particulier son projet d'Union pour l'Entente entre les Peuples, lequel trouva semble-t-il une réalisation concrète. Émile Dermenghem qui participa probablement à cette entreprise, ne fut pas le seul contributeur d'*Europe* à s'intéresser à l'œuvre de Guénon. Les considérations d'*Orient et Occident* attirèrent l'attention d'écrivains rollandistes. De façon assez frappante, ce fut toutefois la conception "traditionnelle" de la connaissance qui, aux alentours de l'année 1930, devait profondément infléchir la perspective intellectuelle d'Ananda Coomaraswamy, Luc Benoist ou François Bonjean comme elle avait ébranlé Gonzague Truc. Aussi l'œuvre de Guénon fut-elle reçue plus favorablement par des internationalistes (sympathisant pour certains avec les idées révolutionnaires), que par des traditionalistes en général nationalistes. Cette réception au caractère paradoxal se poursuivit dans les « années tournantes ».



Figure 7 : Portrait de François Bonjean avec Carco en 1927.

SECTION III

LE DÉVELOPPEMENT DE CETTE RÉCEPTION PARADOXALE AU COURS DES ANNÉES TOURNANTES[1]

Les années 1927-1931 constituent pour Guénon une période charnière, autant pour sa vie personnelle que pour la réception de son œuvre. En 1927-1929, si son audience continua à croître, il se heurta à l'hostilité de partisans de l'Orient comme de « défenseurs de l'Occident ». Un théosophiste pouvait ainsi l'accuser d'être un agent du Vatican alors que certaines personnalités catholiques faisaient pression pour qu'il quitte *Regnabit*. *Le Roi du monde*, *La Crise du monde moderne*, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel* suscitèrent la contrariété et parfois les attaques d'orientalistes, de théosophistes, d'hommes d'Église ou de personnalités de l'Action Française. À cette adversité intellectuelle, s'ajoutèrent en 1928 de douloureuses ruptures sur le plan personnel.

Alors qu'il semblait peu à peu perdre l'espoir de la possibilité d'un redressement global de la société occidentale, Guénon, éprouvé, sembla un moment à la recherche de la volonté divine sur sa vie. Pendant cette période, il saisit par deux fois la chance de développer des instruments éditoriaux dans l'espoir de gagner une plus grande autonomie. Le développement d'une collection de textes spirituels le mena à s'embarquer pour l'Égypte alors que s'achevait l'après-guerre. Au moment où les Français furent brutalement tirés de leurs illusions par l'arrivée de la grande crise (à partir de 1931) et la détérioration du climat politique et international, des écrivains prometteurs de la génération de

[1] *Les Années tournantes* est le titre d'un livre de Daniel-Rops, paru en 1932.

1925 (tels Daumal, Artaud ou Queneau) semblèrent s'éloigner du surréalisme sous l'influence de la pensée "traditionnelle".

RENE GUÉNON

LA CRISE

DU

MONDE MODERNE



EDITIONS BOSSARD

140, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 140

PARIS

1927

Figure 8 : Couverture intérieure de *La Crise du monde moderne* (1927).

CHAPITRE I

DES ATTAQUES DES PARTISANS COMME ADVERSAIRES DU RECOURS À L'ORIENT (1927-1929)

À l'époque de *La Crise du monde moderne*, Guénon semblait jouir d'une notoriété croissante. Un an plus tôt, *Le Roi du monde* (paru en février 1927) avait déjà eu, malgré son faible tirage et la confidentialité de son éditeur Charles Bosse, un certain écho. L'ouvrage prenait comme point de départ *Bêtes, hommes et dieux* d'Ossendowski, un récit d'aventures qui avait rencontré un grand succès littéraire. En 1924, Guénon avait été invité à en débattre avec Maritain. En raison des débats passionnés qu'il suscitait, le métaphysicien avait, l'année suivante, consacré à la notion de « Roi du monde » un article dans « Les Appels de l'Orient ». Bien qu'il fût paru chez le même éditeur que *L'Ésotérisme de Dante* (1925) et qu'il ait été tiré au même nombre d'exemplaires, *Le Roi du monde* eut un plus grand écho médiatique qui se répercuta jusque dans les colonnes de la revue *Europe* (*supra*). L'audience de *La Crise du monde moderne* fut toutefois sans comparaison.

Truc, on l'a vu, avait consacré à ce dernier une pleine page dans *Vient de paraître*. Taisant significativement les attaques contre Massis, il admirait que Guénon « sache varier, approfondir des thèmes rendus par lui-même familiers et chaque fois développés avec une évidence plus pressante ».[1] Il trouvait dans *La Crise du monde moderne* une « pensée pleine de vie et capable, si on savait l'entendre en ce temps où sonn[ait] le glas de toute pensée », de procurer un salut que les

[1] TRUC, « La Crise du monde moderne et René Guénon », 1928, p. 38.

hommes de son temps ne méritaient peut-être pas. En décembre 1927, le Dr Grangier notait que Guénon avait « une correspondance invraisemblable de quantité, des disciples v[enaient] à lui, sans qu'il les quémande. Sa notoriété augment[ait] ».[2] Selon André Thirion, *La Crise du monde moderne* avait fait assez de bruit pour que ses contemporains sachent, sans même l'avoir lu, à quoi s'en tenir sur son contenu.[3] Daniel Halévy, faisant un bilan personnel le jour de l'an 1928, mentionnait ce livre comme l'un des trois ouvrages l'ayant marqué durant l'année écoulée (les deux autres étaient : *La Femme pauvre* de Léon Bloy et *Les Slaves* de Mickiewicz). « Dis-moi ce que tu lis, je te dirai qui tu es », commentait cette figure intellectuelle ; il ajoutait : « Je suis classé ».[4] En 1933, Frédéric Lefèvre, dans un de ses célèbres entretiens littéraires, évoquerait encore Guénon comme « l'auteur de *La Crise du monde moderne* ».[5] Jules de Gaultier (1858-1942), l'auteur du *Bovarysme*, lui envoyait alors sa *Sensibilité métaphysique* (2e éd. 1927).[6] Lucien Farnoux-Reynaud consacrait des lignes élogieuses dans *Le Crapouillot* à cette œuvre qui se présentait « irrésistible comme l'évidence même ».[7] C'est probablement le compte rendu de ce dernier qui décida Luc Benoist à lire l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* et *La Crise du monde moderne* en septembre 1928.

À cette époque, de futurs écrivains découvrirent également l'œuvre de Guénon dont le rayonnement débordait les frontières hexagonales.[8] André Frénaud (1907-1993), le futur auteur des *Rois mages* qui était alors élève de Maritain, devait toujours lui garder une grande estime. À la fin de sa vie, alors qu'il se disait « athée », lorsqu'on l'interrogerait au sujet de ses sources, le premier nom qu'il citait était celui de « René Guénon » et de « la tradition qu'il représent[ait] ».[9] Il avait « toujours eu de l'intérêt et du respect » pour lui. Pierre Leyris (1907-2001) découvrit probablement les livres du métaphysicien à la même époque. Même s'il conserva une distance critique avec leurs thèses[10], il les prêta à Colette (1873-1954).[11] Sensiblement au même moment, le jeune Roger Caillois prenait connaissance de l'œuvre sous l'influence de son aîné de six ans et voisin rémois : Roger Lecomte. Ce dernier lui fit lire *L'Homme et son devenir selon le Védânta* et l'*Introduction*

[2] Journal inédit de Tony Grangier, le 20 décembre 1927.
[3] THIRION, *Révolutionnaires sans révolution*, 1972, p. 179.
[4] Journal inédit de Daniel Halévy communiqué à nous par Olivier Halévy.
[5] LEFÈVRE, « Une heure avec Elian-J. Finbert », 1933.
[6] Lettre de Guénon au Dr Favre, le 23 septembre 1935.
[7] FARNOUX-REYNAUD, 1928.
[8] Charles Whitby donnait en 1928 la première traduction anglaise de *L'Homme et son devenir selon le Védânta* (WHITBY, Préface à *Man and his becoming according to the Védânta*, 1928).
[9] FRÉNAUD, André, *Notre inhabilité fatale*, Paris, *N.r.f.*, 1979, p. 59.
[10] En 1946, faisant probablement référence au dernier chapitre de *La Crise du monde moderne*, il évoquait de façon un peu caricaturale les « objurgations de M. Guénon sommant l'Église de rentrer dans le sein de la "Tradition" » (LEYRIS, P., Compte rendu de : PAUWELS, L., *Saint quelqu'un, Dieu vivant*, n° 7, 1946, p. 155).
[11] LEYRIS, Pierre, *Pour mémoire*, Paris, José Corti, 2002, p. 71.

générale aux doctrines hindoues. Il l'entretint aussi du *Roi du monde* et de *L'Ésotérisme de Dante* que le jeune Caillois considéra comme des « imaginations ».[12] Cela ne l'empêcha pas de présenter Louis Dumont à Roger Gilbert-Lecomte et René Daumal (*infra*) qui lui firent découvrir les ouvrages de Guénon concernant l'Inde. Louis Dumont en garda une profonde empreinte ; cette œuvre orienta sa recherche et conditionna ses écrits théoriques sur *L'Homo hierarchicus* et l'individualisme.[13] Queneau, pour sa part, prenait la décision de faire la connaissance de deux hommes à son retour du Maroc : Picasso, mais surtout René Guénon à qui il souhaitait « demander tant d'explications et de lumières ! »[14] Peut-être y avait-il été encouragé par le récit de la visite sur l'île Saint-Louis que son ami Naville n'avait probablement pas manqué de lui faire.

Toutefois, parallèlement au développement de cette audience, Guénon fut l'objet, entre 1927 et 1929, de multiples attaques. *Le Roi du monde*, *La Crise du monde moderne* et *Autorité spirituelle et pouvoir temporel* valurent chacun leur lot d'ennemis à Guénon. Les sympathisants de la société de Madame Blavatsky ne lui avaient pas pardonné son *Théosophisme* alors que les défenseurs de l'Occident ne pouvaient accepter ses déclarations à propos de la supériorité intellectuelle de l'Orient. Même si François Berge avait souligné son "traditionnisme", *Le Roi du monde* – qui aurait par ailleurs provoqué la rupture d'un informateur hindou de Guénon[15] – fit apparaître plus nettement sa perspective. Jusque-là le métaphysicien s'en était tenu à des considérations sur les grandes civilisations, sur les doctrines orientales et sur le monde moderne. Si *L'Ésotérisme de Dante* abordait la question de l'ésotérisme, la brochure avait été tirée à un petit nombre d'exemplaires et s'attachait, en outre, à l'exégèse d'un texte hautement légitime dans les milieux littéraires. *Le Roi du monde* traitait d'un thème doctrinal déconcertant, à travers des traditions spirituelles extrêmement variées. La multiplication des rapprochements symboliques discrédita l'auteur aux yeux de certains. Guénon présentait encore dans ce volume sa théorie des centres spirituels[16] (dont il avait déjà parlé en privé à Grangier, Bonjean et Charbonneau-Lassay). Paul Vulliaud estima que son ouvrage était « une fumisterie grâce à laquelle il [voulait] se faire passer pour un envoyé d'un

[12] CAILLOIS, « Les jeunes gens de Reims », p. 119-122.

[13] LARDINOIS, « Louis Dumont et la science indigène », 1995, p. 11-26. Dumont dit avoir choisi l'Inde en raison de cette lecture. Sur cette question consulter aussi : ASSAYAG, « La construction de l'*objet* en anthropologie : l'indianisme et le comparatisme de Louis Dumont », 1998.

[14] QUENEAU, *Journaux 1914-1965*, 1996, p. 140.

[15] « Guénon, à ce moment, estime pouvoir être seul juge des développements de son œuvre et de l'utilisation des enseignements qui lui ont été communiqués. Ce changement dans ses rapports avec certains représentants de la tradition hindoue [...] va s'accompagner assez rapidement d'un changement total de sa vie personnelle » (CHACORNAC, *La Vie simple de René Guénon*, 1958, p. 79)

[16] Les cœurs des différentes traditions de l'humanité apparaissaient comme des centres secondaires articulés à un Centre suprême qui conservait le dépôt de la Tradition primordiale

centre mystérieux ».[17] Dans le débat autour d'Ossendowski, Maritain avait pour sa part assimilé « roi du monde » et « prince de ce monde ». Les attaques que Guénon essuya à la suite de la parution du *Roi du monde*, furent concomitantes de son éviction de *Regnabit*. Les pressions de certains catholiques, proches de Maritain selon Guénon, se firent plus instantes après la parution de *La Crise du monde moderne* en janvier 1928. *Autorité spirituelle et pouvoir temporel* suscita probablement des ruptures avec des personnalités de l'Action Française. Guénon se trouva ainsi en butte à des attaques des partisans de l'Orient comme à celles de certains « défenseurs de l'Occident ».

I – Les attaques de partisans de l'Orient en 1927

Entre août et octobre 1927, l'œuvre de Guénon fut d'abord remise en cause à trois reprises par des écrivains que l'on pourrait schématiquement classer parmi les partisans de l'Orient. Le théosophiste Gabriel E. Monod-Herzen prit sévèrement à partie l'auteur du *Théosophisme*, présenté comme un agent du Vatican. L'indianiste Paul Masson-Oursel qui avait longtemps fréquenté l'auteur du *Roi du monde*, réagit avec beaucoup de virulence à ce qui lui semblait un excès de son exégèse symbolique. Le jeune Henry Corbin, tout en rendant hommage à Guénon, et bien que convaincu d'un nécessaire apport de l'Orient, regrettait sa sous-estimation des ressources spirituelles de la pensée occidentale, et en particulier de la pensée allemande.

A – Gabriel E. Monod-Herzen : l'attaque d'un théosophiste

La première attaque d'envergure parut en août 1927 dans *Notre temps*. Cette revue avait été fondée la même année dans le sillage politique d'Aristide Briand. *Notre temps* fut un trimestriel avant de devenir en 1929 un hebdomadaire grâce aux subventions du Quai d'Orsay. Gabriel E. Monod-Herzen n'était pas inconnu du métaphysicien ; Guénon avait souvent reçu de celui-ci des demandes de renseignements auxquelles il avait répondu. Il avait cependant entendu dire que Monod-Herzen le critiquait en privé dès qu'il le pouvait. Celui-ci était en effet un membre de la Société Théosophique dans le bulletin de laquelle il avait fait paraître un article annonçant et anticipant *Le Roi du monde*.[18] Il faisait visiblement grief à

[17] CLAVELLE, *Manuscrit confidentiel inédit*.

[18] MONOD-HERZEN, « Le Roi du monde et la Bible », 1926, p. 329-333 : « […] un prochain ouvrage de M. René Guénon étudiera la question en développant un de ses articles publié en décembre 1924 par la revue italienne *Atanor*. Cet article mentionnait l'existence dans la Bible du Roi du Monde, mais ne précisait pas le

Guénon du *Théosophisme* dont Valois réédita une version augmentée en 1928.[19] Monod-Herzen consacra ainsi la plus grande partie de sa chronique « Idées et Philosophies » à dénoncer cet orientaliste « néo-thomiste ». Il attaquait plus particulièrement l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* et *Le Roi du monde*, tout en se proposant de revenir sur *Orient et Occident* dans une autre chronique.

Guénon fut mis au courant de cette attaque « inattendue » et « invraisemblable », par Chacornac. Il envoya une lettre au directeur de la revue. Elle fut publiée en décembre de la même année, suivie d'une réponse de Monod-Herzen. Paul Olivier avait vu dans *Le Théosophisme* « un abattage en règle » qui « selon la bonne formule catholique » n'omettait rien en oubliant tout. Monod-Herzen affirmait implicitement que Guénon était au service du Saint-Siège. Tout ce qui n'était pas conforme à la doctrine catholique dans les doctrines orientales n'était, selon le métaphysicien, pas oriental. Guénon rectifiait en précisant que sa perspective était inverse. Les doctrines hindoues étant les plus directement issues de la Tradition primordiale, étaient au contraire la référence qui lui servait à apprécier l'orthodoxie d'une doctrine.

Monod-Herzen précisait alors que Guénon avait publié son attaque de la Société Théosophique dans une collection dirigée par Jacques Maritain et qu'il collaborait régulièrement à *Regnabit* « un organe de propagande pour la Société du Rayonnement Intellectuel du Sacré-Cœur ». Or, Guénon ne pouvait plus, de fait, y collaborer depuis mai 1927, précisément (selon lui) en raison de la pression de certains néo-thomistes. Le théosophiste critiquait ensuite des interprétations des doctrines orientales en opposition avec la doctrine théosophique. Avant Maurice Magre (*infra*), il attaquait l'argumentation guénonienne selon laquelle la théorie de la réincarnation constituait une impossibilité métaphysique. Comme Masson-Oursel[20], ou Henry Corbin la même année, il remettait également en cause sa disqualification du bouddhisme. Il s'attardait plus longuement encore – et de façon très précise – sur ses attaques contre la Société Théosophique, s'appuyant notamment sur l'opuscule de Paul Bertrand de la Grassière (alias Georges Méautis).[21] Guénon avait été d'après lui, trompé par son informateur ; ses sources

nom du personnage. C'est ce qui m'a incité à réunir les quelques notes suivantes, qui n'ont d'autre but que de rassembler quelques données, utiles à une étude sérieuse du sujet ».

19 Le tirage fut le même que celui de la première édition, c'est-à-dire de 2200 exemplaires (précision donnée dans la deuxième édition).

20 Dans un compte rendu de 1922 dont Guénon fait une copie dans sa lettre à Guido De Giorgio du 5 décembre 1924.

21 BERTRAND de la GRASSIÈRE, *Théosophie et théosophisme, réponse à une critique de la théosophie de M. René Guénon*, 1922 (Georges Méautis était professeur à l'Université de Neuchâtel et président de la "Société Suisse de Théosophie"). La réponse directe des théosophes avait été finalement assez limitée. Outre cet opuscule,

étaient un tissu de calomnies. Aussi, à l'inverse de Gonzague Truc (selon lequel Guénon maîtrisait parfaitement la méthode historique), Monod-Herzen jugeait que *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion* ne méritait pas la qualification d'"histoire".

B - Paul Masson-Oursel (1882-1956) : l'attaque d'un orientaliste

Paul Masson-Oursel, un universitaire proche de la Société de Théosophie[22], allait également attaquer chez Guénon l'absence de méthode historique. Les deux hommes se connaissaient de longue date. Avant-guerre, ils avaient suivi ensemble des cours à l'E.P.H.E. où Masson-Oursel enseigna. Dans les années 1920, ils avaient mutuellement rendu compte de leurs ouvrages, de façon mitigée d'ailleurs. Guénon avait été intéressé par les considérations de Masson-Oursel au sujet de « la logique comparée ».[23] Il avait toutefois jugé sévèrement ses interventions sur l'Inde dans le cadre du groupe d'Allendy (l'orientaliste y avait donné une conférence peu avant Guénon). Le métaphysicien estimait encore que les recensions de cet agrégé de philosophie traduisaient un caractère indécis comme en témoignaient les comptes rendus qu'il avait donnés de ses ouvrages dans la *Revue philosophique* et dans *Scientia*.[24] Dans cette revue milanaise, Masson-Oursel disait apprécier le fait que Guénon abordât les doctrines hindoues à la manière d'un hindou. L'orientaliste n'en était pas moins très réticent sur sa critique de la méthode historique.[25] En 1927, Masson-Oursel lui avait finalement confié qu'il se rapprochait de son point de vue, réalisant « que les orientalistes avaient commis bien des erreurs ».[26]

Aussi, Guénon fut surpris par la virulence soudaine du compte rendu que ce dernier donna en octobre de cette même année dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*. Sa recension du *Roi du monde* (qui préfigurait certains jugements d'Umberto Eco) marquait tout au contraire une rupture avec Guénon. Il faut la citer tant elle est symptomatique :

signalons une note anonyme, au contenu assez vague, relative au livre, parue dans le *Bulletin théosophique* de janvier 1922. Guénon devait encore subir les critiques de Maurice Magre (*infra*).

[22] Il participera notamment aux *Cahiers de l'étoile* mais aussi à *Krur*, la revue d'Evola.

[23] GUÉNON, Compte rendu de : MASSON-OURSEL, P., *La Philosophie comparée*, Paris, Alcan, 1923, 204 p., *Revue de philosophie*, janvier-février 1924.

[24] Copié par Guénon dans sa lettre à Guido De Giorgio, le 12 octobre 1924.

[25] Lettre de Guénon à Guido De Giorgio, le 5 décembre 1924.

[26] Lettre de Guénon à Guido De Giorgio, le 12 juin 1927 : « J'ai vu Masson-Oursel il y a quelque temps ; il m'a dit qu'il se rapprochait de plus en plus de mon point de vue et qu'il se rendait compte que les orientalistes avaient commis bien des erreurs. Après tout ce qu'il a écrit jusqu'ici, j'ai été un peu surpris de cette déclaration ; je me demande s'il aura le courage de dire cela publiquement un jour ou l'autre ; il est vraiment trop indécis et craint trop de se compromettre par des affirmations nettes dans un sens ou dans un autre ».

« Leibniz aimait à dire qu'il y a de l'or dans le fumier de la scolastique : il s'en trouve probablement – même chez les alchimistes – dans cette symbolique universelle qu'ont prônée les gnostiques, les Hindous, les Chinois, les Kabbalistes. Malheureusement cet or, René Guénon ne cherche pas à l'extraire : seule la critique pourrait y prétendre. Il prend tout pour argent comptant, pourvu que ce soit donnée traditionnelle, et il ne doute pas que tout correspond à tout ; il s'avère par là de la lignée des symbolistes. Il possède de l'information, mais il accueille n'importe laquelle. La critique serait à ses yeux entreprise misérable, qui discréditerait le chercheur, – et combien superflue pour un auteur qui croit tenir la vérité métaphysique ! Nous le savons assez par les autres ouvrages de M. Guénon. Ce qu'il prend pour force et lucidité, à nos yeux compromet la valeur du savoir très étendu et, ce qui vaut mieux, curieux, de cet orientaliste. Nous sommes effrayé, quant à nous, de ce qu'en une centaine de coquettes petites pages on prétende révéler le fin du fin sur le *swastika*, *aum* et Manu, sur le *luz* et la *shakinah*, sur le Graal, sur les Mages et le Vieux de la Montagne, sur des énigmes sans nombre. Même si l'on a deviné juste ici ou là, qu'importe le résultat sans la démonstration et la preuve qu'il n'y a qu'une symbolique parmi la diversité des religions, des philosophies ? ».[27]

Le Roi du monde fut probablement un des facteurs qui contribuèrent au rejet de Guénon par des orientalistes auprès desquels il avait jusque-là eu une certaine légitimité. Ce petit volume exprimait plus nettement un aspect de l'œuvre du métaphysicien qui avait dérangé Jean Caves. Ce dernier s'était interrogé à propos de la croyance de Guénon « à une tradition commune aux deux mondes, et qui se cachait par exemple au moyen âge derrière la théologie ».[28] Dès *Orient et Occident*, le jeune normalien suspectait « cette idée de "l'ésotérisme" ». *Le Roi du monde* décontenança également certains amis de Guénon : Bonjean trouvait tous ces rapprochements beaucoup trop beaux[29] ; dans la revue du Musée Guimet, Jean Buhot évoquait « des assimilations et des rapprochements un peu étourdissants, mais assurément curieux et même plus que curieux ».[30] Probablement cette critique vint-elle donner des arguments à des orientalistes lassés du ton cassant de Guénon à leur encontre. Ils n'étaient d'ailleurs pas seuls à être irrités par celui-ci. En témoigne un compte rendu de *L'Homme et son devenir selon le Védânta* par le futur auteur d'*Un Barbare en Asie*, paru en février 1926 dans la très éclectique *Revue européenne* (1923-1930) (que dirigeaient Philippe Soupault, Valéry Larbaud, Edmond Jaloux). La recension de Michaux se réduisait au mouvement d'humeur suivant :

« Ouvrage de haute chicane parcouru par ce qu'on appelle en musique un leitmotiv et en psychiatrie une idée fixe, et dont voici le noyau : les professeurs orientalistes

[27] MASSON-OURSEL, Compte rendu du *Roi du monde*, 1927, p. 399.
[28] CAVES, « La crise de l'esprit européen », 1924.
[29] BONJEAN, Compte rendu du *Roi du monde*, 1927, p. 546-550.
[30] BUHOT, « Le Roi du monde », 1927, p. 112.

d'Europe se fourvoient incessamment en interprétant les écrits d'Orient. Maurice [*sic*] Guénon paraît radieux de pouvoir signaler cela à chaque page, et d'en écrire d'une façon qui est, hélas, fort européenne ».[31]

C – Henry Corbin : l'hommage et la prise de distance d'un jeune savant

On peut ajouter à ces réactions, le jugement d'un jeune orientaliste promis à un brillant avenir. Guénon n'en eut probablement pas connaissance, mais il est symptomatique. S'il contient un hommage, il n'en marque pas moins, le mois même de la parution de l'article de Monod-Herzen, une certaine prise de distance envers Guénon. Henry Corbin était le cadet de Guénon de dix-sept années. Il avait été licencié en philosophie scolastique à l'Institut Catholique de Paris en 1922. En 1925, Corbin avait suivi en Sorbonne les cours d'Étienne Gilson au sujet de l'avicennisme latin au moyen âge qui l'incitèrent à apprendre l'arabe. Il commença au même moment à étudier le sanskrit aux "Langues O." pour approfondir les cours d'Émile Bréhier à propos de l'influence des *Upanishads* sur Plotin. Au Musée Guimet, dont le bulletin rendait compte des ouvrages de Guénon[32], il rencontra un ami de ce dernier, Joseph Hackin, qui lui permit de faire le lien entre ses études de philosophie médiévale et la métaphysique hindoue. À vingt-cinq ans, en août 1927, Henry Corbin sous le pseudonyme de Trang-Ni, donna à une revue « de combat pour l'Indochine autonome » son premier article.[33] Il traitait du débat relayé par « Les Appels de l'Orient » qu'il concluait par une citation de Gilson. Selon ce dernier, la prise de contact avec « les trésors spirituels » de « la littérature hindoue » donnant à percevoir « quel abaissement moral révèle la cécité du monde moderne à l'égard des choses religieuses », ne pouvait qu'être profitable à la rénovation du catholicisme. Dans cet article, Corbin consacrait à l'œuvre de Guénon un développement critique remarquable à la fois par son ampleur et sa précision mais aussi par sa position centrale dans l'article.

L'œuvre de Guénon avait le mérite d'avoir présenté une Inde dépouillée de tout faux romantisme » et « d'avoir définitivement brisé l'équivoque qui, pour tant de cerveaux, associait la pensée hindoue avec l'occultisme, la théosophie et quantité de divagations ». Guénon avait encore « montré en quoi consist[ait] le véritable ésotérisme ». « Son œuvre [était également] une excellente introduction au point de vue de la métaphysique pure, du domaine de "l'informel" » et il se

[31] MICHAUX, « *L'Homme et son devenir selon le Vedânta* par Maurice [*sic*] Guenon (Bossard) », 1926, p. 77.

[32] Dans la *Revue des arts asiatiques* : « L'Homme et son devenir selon le Vedânta », 1925 ; « Le Roi du monde », 1927 ; « La Crise du monde moderne », 1927.

[33] Selon la bibliographie établie dans le *Cahier de l'Herne* qui lui est consacré. TRANG-NI, « Regard vers l'Orient », 1927, p. 4-5.

trouvait bien « souvent d'accord » avec « les suggestions si riches qui y [étaient] éparses ». Tandis que dans la première partie de son article, Corbin avait dénoncé « toute tyrannie d'un ordre spirituel *a priori*, dans la mesure où tous ceux qui [étaient alors] proposés [étaient] entachés de relativité et de contingence[34], il avançait qu'« il n'en serait plus de même si nous arrivions, à travers leurs expressions variables, à la connaissance des principes eux-mêmes ». Aussi, selon Trang-Ni, ceux qui, sans être des spécialistes, s'interrogeaient sur l'apport potentiel de l'Orient, contracteraient « une grosse dette intellectuelle » en lisant Guénon.

Cependant cette reconnaissance de dette sonnait aussi comme une prise de distance. Selon Corbin la solution du débat Orient-Occident ne consistait pas à trancher entre deux termes exclusifs. Elle résidait dans un échange réciproque qui devait conduire à une synthèse harmonieuse. La voie de salut pour « l'intellectualité européenne » ne passait pas exclusivement par une régénération par l'Orient – même si l'entente avec celui-ci était importante pour l'adhésion à la « connaissance pure ». Corbin ne pouvait partager « sa critique acerbe de toute philosophie occidentale [...] et des méthodes scientifiques européennes ». Il entendait rester attentif au développement de la philosophie européenne. En ce sens, il engageait dans son article de *La Tribune indochinoise* à étudier Spinoza et Schelling pour se préparer à approcher les doctrines orientales. À l'inverse de Guénon qui se défiait de la pensée allemande, Corbin appelait encore à se tourner vers la nation de « l'homme faustique » pour répondre aux exigences intellectuelles du temps.

II – Le conflit avec des écrivains du mouvement d'Action Française

Monod-Herzen après avoir accusé l'œuvre de Guénon d'être un instrument de la stratégie du Saint-Siège, rapprochait le métaphysicien d'Henri Massis qui venait de publier sa *Défense de l'Occident*.[35] Guénon avait répondu au théosophiste que la mentalité actuelle des représentants de l'Église romaine était absolument contraire au plan d'action dans lequel il était censé jouer le rôle d'agent du Vatican. Il avait

[34] Il insistait sur la nécessité en matière de vie spirituelle de refuser tout système doctrinal ou rituel préétabli mais de réaliser une synthèse personnelle constamment renouvelée.

[35] Il les qualifie tous deux de "scolastiques", ce terme étant par lui entendu comme désignant une tendance d'esprit qui consiste à étudier les faits non pour découvrir la vérité à leur endroit, mais pour justifier une vérité connue a priori, par révélation ou par tradition.

d'ailleurs rencontré une vive hostilité dans les milieux néo-scolastiques qui, par leurs agissements, l'avaient contraint à cesser sa collaboration à *Regnabit*. Il annonçait enfin dans cette lettre d'octobre 1927 une réponse à Massis dans un livre à paraître. L'année suivante, Guénon constata avec amertume que *La Crise du monde moderne* avait suscité l'attaque de théologiens.[36] Aux environs de juin 1929, parut *Autorité spirituelle et pouvoir temporel* qui fut peut-être cause d'une rupture avec certaines personnalités de l'Action Française. Ce contexte intellectuel contribua à consommer la rupture de Guénon avec les milieux lui ayant servi de base éditoriale, et auxquels il avait d'abord voulu s'adresser dans la mesure où y persistaient à ses yeux les derniers éléments vivants de l'intellectualité catholique.

A – Autour de *Défense de l'Occident*

Dans le cadre d'une étude de réception, les silences peuvent être aussi éloquents que des références positives. Dès 1921, Massis avait manifesté de la méfiance envers Guénon (*supra*). Dans *Défense de l'Occident*, les acteurs principaux du débat des "appels de l'Orient" étaient cités, à l'exception de ce dernier[37] ; l'auteur de *La Crise du monde moderne* ne manquait pas de souligner cette omission. Cela n'empêchait pas Massis de manœuvrer en coulisses ; Stanislas Fumet jugeait ainsi « puériles » ses attaques contre le métaphysicien.

Guénon connaissait depuis longtemps la thèse de Massis. Dès 1925, il avait noté que ce dernier attaquait l'Orient sans en rien connaître ; il lui semblait toutefois que ses publications avaient amené Massis à modérer ses écrits ; il hésitait désormais « à confondre purement et simplement l'Orient véritable avec les interprétations germaniques ou slaves ».[38] Guénon qui n'avait pas l'habitude de procéder à des attaques nominales dans ses ouvrages, n'hésita pas à porter dans *La Crise du monde moderne* un jugement explicite sur *Défense de l'Occident* et son auteur.[39] Ce livre manifestait, selon Guénon, une tendance de la mentalité contemporaine : un « "traditionalisme" d'ordre inférieur, étroitement borné et incompréhensif, peut-être même assez artificiel ». Ses tenants qui partageaient beaucoup de préjugés modernes (notamment le « préjugé classique »), restaient ignorants de « l'essence même de la tradition » ; ils la confondaient « avec une sorte de "conservatisme" politico-religieux de l'ordre le plus extérieur ». De cela résultait une incapacité à percevoir les véritables causes de la crise de l'Occident et par là de conduire une action de redressement efficace. D'ailleurs la thèse de

[36] Louis Charbonneau-Lassay les évoquait en 1928 dans un brouillon de lettre à Guénon (ZOCCATELLI, *Le Lièvre qui rumine*, 1999, p. 61-63).
[37] Sur les rapports Guénon - Massis, consulter : TODA, *Henri Massis, un témoin de la droite intellectuelle*, 1987, p. 270-6.
[38] Lettre de Guénon à Jean Caves, le 22 juin 1925.
[39] GUÉNON, *La Crise du monde moderne*, p. 116-123.

Massis était selon Guénon incohérente. Elle consistait en effet à dire que les Orientaux, pour détruire l'Occident, exportaient ce qu'ils avaient de plus précieux : leurs doctrines spirituelles.

Cette querelle ouverte suscita probablement une prise de position franche d'un certain nombre de proches de Massis qui jusque-là ne s'étaient pas prononcés sur la valeur des thèses du métaphysicien. Cette hostilité se fit jour dans *Les Cahiers d'Occident* auxquels participaient des amis de Guenon tels Truc, Meunier ou le dessinateur Girieud, et qui regroupaient des écrivains proches de la mouvance de *La Gazette française*. En 1926, Jean-Pierre Godmé (1906-1956) s'était pourtant référé positivement à *Orient et Occident*, livre auquel il empruntait l'expression « superstition de la vie ».[40] Autour de l'année 1928, le même publia sous le pseudonyme de Jean Maxence un article qui mettait Massis et Guénon en regard.[41] Comme d'autres futurs non-conformistes (Daniel-Rops par exemple), il adoptait la critique guénonienne de la « philosophie mécaniste qui s'oppose à toute métaphysique véritable ». Il appréciait encore que Guénon ait accueilli le « respect de la tradition, l'esprit d'éternité de la philosophie orientale ». En dépit de ses prétentions à ne pas opposer mais au contraire à rapprocher les deux auteurs, Jean-Pierre Godmé était sévère envers « cet esprit distingué » qui avait confondu « la métaphysique orientale » et la « métaphysique naturelle de l'intelligence » professée par l'antiquité grecque et le moyen âge chrétien.[42] Or, la première s'opposait à la seconde comme « la confusion de principe » à la « distinction de méthode ». Massis avait rétabli la distinction et au fond, *Orient et Occident* était :

> « [...] tout entier, avec ses justes sévérités, et ses conciliations généreuses, dans *Défense de l'Occident*. Mais ici l'objet [était] précisé, l'horizon éclairci, l'argumentation plus dense, la vue plus haute. Les voies du salut [y étaient] retrouvées dans un retour à la métaphysique de l'Etre ».[43]

La rédaction des *Cahiers d'Occident* – qui rendait hommage à l'Action Française tout en se soumettant à Rome – prit par ailleurs le parti de Massis en 1928 en attaquant nommément Guénon. Elle reprenait le mot de Maurras en conclusion des considérations introductives de sa deuxième série (*infra*).[44]

Gonzague Truc et Charles Grolleau, ses amis catholiques, restèrent de fidèles soutiens autant de Guénon que de Massis. Dans un même numéro de *Vient de*

[40] *Les Cahiers d'Occident*, janvier 1926, p. 145. Il attaquait en même temps les philosophies de l'Orient qui étaient, selon lui, des gnoses sans foi ou encore de la "mystique naturelle".

[41] L'article a dû paraître à la fin des années 1920, il a été repris dans : MAXENCE, « Menaces d'un moment ou périls permanents », 1932, p. 28-32. La première partie s'appelle « Défense de l'Occident » (le texte a probablement d'abord paru en 1928). L'auteur finit par prendre le pseudonyme de Jean-Pierre Maxence. (Son fils Jean-Luc a publié en 2001, aux Presses de la Renaissance, un ouvrage sur Guénon).

[42] Il renvoyait aux p. 57-59 et p. 235 de la première édition d'*Orient et Occident*.

[43] MAXENCE, « Menaces d'un moment ou périls permanents », 1932, p. 28-32.

[44] N.D.L.R., « Flèches de direction », 1928, p. 116-7.

paraître, Charles Grolleau rendait compte très positivement de *Défense de l'Occident* et du *Roi du monde*[45] : l'ouvrage de Guénon donnait une explication limpide des propos rapportés par Ossendowski ; la valeur de celui de Massis résidait dans ce qu'il n'attaquait pas l'Orient mais ses déformations. Grolleau devait d'ailleurs donner une recension enthousiaste d'une nouvelle édition du *Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion* en 1928. Truc pour sa part, même s'il n'adhérait pas à la position de Massis jugée trop doctrinaire, n'en estimait pas moins l'auteur de *Défense de l'Occident*. Ses critiques des ouvrages de Guénon témoignent que, si son appréciation des doctrines de l'Orient évolua, il n'en resta pas moins proche des « occidentalistes ». Dans son compte rendu de *L'Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Truc estimait que l'auteur forçait le trait en opposant de façon si radicale pensée occidentale et pensée hindoue.[46] La pensée orientale restait selon lui statique et méconnaissait les faits. A l'inverse de la pensée occidentale dynamique et « tena[nt] compte de sa condition terrestre », elle pratiquait « l'exégèse de ce même fait, source de la seule réalité accessible ». En cela, si la pensée occidentale acceptait de sortir de l'utile et de la matière, elle pouvait devenir supérieure à l'autre. Cependant Truc croyait voir dans l'apparent mépris de Guénon pour la pensée occidentale « une ironie voilée, pleine de saveur pour qui sait l'entendre ». Ballard, comme nous l'avons vu, n'hésita pas à opposer Truc à Guénon, ou, du moins, à le poser comme un troisième terme entre Massis et ce dernier.

Dans sa recension d'*Orient et Occident*, Truc « résistait encore un peu » à l'affirmation de Guénon selon laquelle « les maîtres anonymes de l'Inde » avaient dépassé ces grandes figures de la pensée occidentale. Sa réponse à l'enquête des « Appels de l'Orient » révélait que son occidentalisme avait été ébranlé. Ses entretiens avec Guénon n'étaient probablement pas étranger à cette transformation. Truc se demandait si l'Orient était « cette mine de pure sagesse qu'y découvr[ait] Monsieur Guénon ». Bien que se déclarant incompétent pour trancher, il remarquait que la métaphysique de l'Orient se mêlait peut-être plus qu'il ne convenait « de poésie et de linguistique ». Cependant, il émettait la possibilité « qu'une élite de ces lointains pays, ayant conservé l'habitude de la méditation et demeurant à l'abri des méthodes et des conquêtes de la science », ait gardé une supériorité dont les Occidentaux n'étaient plus capables de se rendre compte. Cette hésitation se laissait encore entendre en janvier 1928, dans son compte rendu de *La Crise du monde moderne*. Il y évoquait « la connaissance des doctrines où s'enveloppe si nous l'en croyons, et peut-être faut-il l'en croire, la vérité méconnue ». Il ne s'agissait pas de se mettre sans précaution à l'école de

[45] GROLLEAU, Compte rendu du *Roi du Monde*, 1927, p. 849-850.
[46] TRUC, « La Philosophie hindoue », 1921.

l'Inde. Il se demandait toutefois si une sorte de « greffe » ne pouvait être tentée « sur les forces traditionnelles obscurcies, sans doute, et toutefois subsistantes en Occident ». À la mort de Guénon, étant vraisemblablement rentré dans le giron de l'Église, il s'interrogea sur les raisons qui avaient conduit son ami à quitter le christianisme « qui était sa religion natale et où cette réalité de l'esprit, cette présence de Dieu, se manifeste avec le plus de force, de profondeur et de magnificence ».[47]

B – René Guénon et l'Action Française

Maurras et Daudet : des jugements opposés

Massis était lui-même un proche de Maurras, et la querelle de la *Défense de l'Occident* joua certainement dans la réception de Guénon par les milieux d'Action Française. On se souvient que c'était la librairie de ce mouvement qui avait édité *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion*. Guénon avait pu apparaître au départ comme un allié objectif. L'auteur de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* luttait contre l'Orient de la Société Théosophique et l'influence allemande, tout en semblant plus proche des peuples, sinon de l'esprit, latins. Dans son premier ouvrage, il écrivait à propos de l'influence de la pensée d'outre-Rhin :

> « [...] si l'on considère la philosophie allemande, on n'y trouve que des hypothèses et des systèmes à prétentions métaphysiques, des déductions à point de départ fantaisiste, des idées qui voudraient passer pour profondes alors qu'elles sont simplement nébuleuses ; et cette pseudo-métaphysique, qui est tout ce qu'il y a de plus éloigné de la métaphysique vraie, les Allemands veulent la retrouver chez les autres, dont ils interprètent toujours les conceptions en fonction des leurs propres ».[48]

Ainsi, Schopenhauer avait « ridiculement travesti le bouddhisme en en faisant une sorte de moralisme "pessimiste" » ; il avait donné là « la juste mesure de son niveau intellectuel en cherchant des "consolations" dans le *Védânta* ». Des orientalistes contemporains comme Deussen prétendaient encore « enseigner aux Hindous la vraie doctrine de Shankarâchârya, à qui ils prêt[aient] tout simplement les idées de Schopenhauer ! ».[49] Il avait réitéré ses attaques contre la philosophie allemande dans la *Revue bleue* en mars 1924 (revue qui avait contribué à introduire

[47] TRUC, « Souvenirs et perspectives sur René Guénon », 1951, p. 338.
[48] GUÉNON, « L'influence allemande », *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Paris, Marcel Rivière, 1921, p. 287-293. Le chapitre fut supprimé dans des éditions postérieures.
[49] GUÉNON, « L'influence allemande », *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Paris, Marcel Rivière, 1921, p. 287-293.

en France Schopenhauer et Nietzsche).[50] Il valorisait, en revanche, à la même époque, les peuples latins. À Guido De Giorgio, il écrivait :

> « Sans doute, il y a une mentalité qui est commune à tous les peuples européens, mais à des degrés divers ; et je persiste à penser qu'il y a tout de même, chez les peuples *dits* latins, spécialement en France et en Italie, des possibilités qu'on ne trouverait pas en Allemagne ou en Angleterre, où la déviation est plus accentuée ».[51]

Il enfonçait d'ailleurs publiquement le clou dans sa réponse à l'enquête des « Appels de l'Orient ». « Non seulement les Allemands et mêmes les Russes [étaient] en réalité de purs Occidentaux, mais ils [étaient] certainement, avec les Anglo-saxons, les moins aptes à comprendre la pensée orientale » ; les « peuples dits latins » présentaient « sans doute plus d'éléments favorables ». D'ailleurs Guénon qui ne connaissait pas l'allemand[52] et qui prétendit plus tard n'avoir aucun ami en Allemagne, fut plus tourné vers l'Italie et sa tradition. Il y entretint des amitiés fidèles avec Arturo Reghini et surtout Guido De Giorgio et y participa à des revues.

Cependant, depuis 1921, la situation avait changé. Georges Valois, l'éditeur de l'Action Française, avait rompu en 1925 avec le mouvement politique et Jacques Maritain, le directeur de collection, se trouvait maintenant à combattre Massis dans la mesure où il identifiait sa défense de l'Occident chrétien « avec une défense de la latinité au sens national ou racique, au sens strictement maurrassien ». Le débat de la défense de l'Occident avait placé dans des camps opposés Guénon et Massis. Il est assez significatif que la rédaction des *Cahiers de l'Occident* ait attaqué Guénon en janvier 1928, c'est-à-dire au moment de la sortie de *La Crise du monde moderne*, en tournant contre lui un mot de Charles Maurras[53] :

> « Quoi qu'en pense René Guénon, tout empétré [*sic*] dans ses *Kali-Yuga* et ses *Manvanture* [*sic*], notre culture occidentale possède à son actif des œuvres assez fortes, son trésor spirituel réserve malgré les temps barbares des espérances assez sublimes pour que nous puissions franchir le front haut la *porte étroite* qui nous ouvrira seule des âges un peu moins sombres ».[54]

[50] GUÉNON, « Les doctrines hindoues », 1924.

[51] Lettre de Guénon à Guido De Giorgio, le 17 août 1924.

[52] Dans sa lettre à Coomaraswamy du 21 mai 1936, Guénon évoque son ignorance de l'allemand qui l'empêche d'avoir connaissance de beaucoup de choses.

[53] Pour une comparaison de Maurras et Guénon, on peut consulter : NGUYEN, « Maistre, Maurras, Guénon, contre-révolution et contre-culture », 1978, p. 115-133. L'auteur différencie notamment leur conception de l'élite et leur étiologie de la crise du monde moderne. On peut consulter encore : LINDENBERG, « Guénon ou la réaction intégrale », 1991, p. 69-79.

[54] N.D.L.R., « Flèches de direction », 1928, p. 116-7. Notons que cette attaque suit immédiatement une longue critique de *La Trahison des clercs* de Benda. De ces guerres passionnées, que Benda dénonçait, étaient d'abord responsables, selon la rédaction, les philosophes des Lumières « qui ont ameuté le peuple de France contre le réalisme de la tradition ».

Ce mot du maître de l'Action Française eut un certain écho ; il contribua à détourner nombre de jeunes esprits de l'œuvre de Guénon. Jacques Laurent par exemple, évoquant dans son autobiographie le début des années 1930, le reprend significativement à son compte.[55] Maurras exprimait à travers cette formule sa méfiance envers les doctrines hindoues et toutes leurs théories métaphysiques et cosmologiques, lesquelles lui semblaient – au moment où Georges Dumézil commençait ses travaux – bien éloignées de l'esprit latin.

On peut se demander encore si cette référence aux *Manvantara* n'impliquait pas un certain rejet de la vision "traditionnelle" de l'histoire. Guénon portait en vertu de celle-ci, des jugements sur la Révolution française que Maurras aurait probablement jugés ambigus. Ainsi, écrivait-il en conclusion d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel* :

> « Le désordre est, au fond, la même chose que le déséquilibre, et, dans le domaine humain, il se manifeste par ce qu'on peut appeler l'injustice, car il y a identité entre les notions de justice, d'ordre, d'équilibre, d'harmonie, ou, plus précisément, ce ne sont là que des aspects divers d'une seule et même chose, envisagée de façons différentes et multiples suivant les domaines auxquelles elle s'applique. Or, suivant la doctrine extrême-orientale, la justice est faite de la somme de toutes les injustices, et, dans l'ordre total, tout désordre se compense par un autre désordre ; c'est pourquoi la révolution qui renverse la royauté est à la fois la conséquence logique et le châtiment, c'est-à-dire la compensation, de la révolte antérieure de cette même royauté contre l'autorité spirituelle [...] On objectera sans doute que la révolution, substituant au pouvoir des *Kshatriyas* celui des castes inférieures, n'est qu'une aggravation du désordre, et, assurément, cela est vrai si l'on n'en considère que les résultats immédiats ; mais c'est précisément cette aggravation même qui empêche le désordre de se perpétuer indéfiniment ».[56]

En 1930, d'ailleurs, les perspectives d'un Maurras d'un côté, d'un Guénon, Berdiaev ou Péguy de l'autre, apparaissaient à un collaborateur des *Cahiers de la quinzaine* comme nettement distinctes. Les conclusions auxquelles aboutissaient les « calculs temporels » du premier rejoignaient rarement celles issues des « spéculations essentiellement spirituelles » des suivants.[57]

Le point de vue de Maurras et Massis ne semble pas avoir été partagé par l'autre grande figure de l'Action Française : Léon Daudet (1867-1942). Il avait été au contraire conquis par les écrits de Guénon et avait contribué à le lancer. Loin

[55] LAURENT, Jacques, *Histoire égoïste*, Paris, La Table Ronde, 1976, p. 140. Il évoque une rencontre avec Gabriel Marcel vers 1930. Il prisait sa distinction métaphysique entre l'être et l'avoir mais appréciait « peu son inclination pour la métapsychie par où je craignais l'invasion des idées confuses qui en 1900 poussaient ma grand-mère à faire tourner les tables et inspiraient à l'époque les *manvantaras* de René Guénon »

[56] GUÉNON, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, p. 112-113.

[57] GUIBERTEAU, *Note sur M. Benda et sur La Trahison des clercs*, p. 60.

de le considérer comme empêtré dans la métaphysique hindoue, il avait loué à la "une" de *L'Action française*, « une fermeté de pensée, une solidité de doctrine et une clarté d'expression [qui mettaient] son auteur hors pair ».[58] Dès 1922, il avait relevé « la belle observation de M. René Guénon dans son magnifique ouvrage » : leurs contemporains souffraient « tous cruellement de l'effondrement de l'esprit métaphysique depuis de trop longues années ». Dans sa recension d'*Orient et Occident*, il semblait adhérer à la thèse selon laquelle le péril pour l'Occident ne venait pas tant de l'Orient mais d'abord de son sein même. Quelques mois avant la parution de *La Crise du monde moderne*, il écrivit un petit texte significatif ; après avoir décrit les plaisirs estivaux sur une plage des Flandres, Daudet ajoutait :

> « Tels sont nos plaisirs occidentaux, aux bords de la Flandre occidentale et j'en prendrais volontiers la défense, aux côtés de mon cher Henri Massis. Mais la terre est en deux parties et que sépare précisément la gravitation de la lumière. Voici comment je m'en suis rendu compte : c'était midi incandescent, l'heure à pic, l'heure perpendiculaire du retour du bain. Parmi la foule que je vous ai dite, passa, tout à coup, une Japonaise vêtue d'une robe blanche bridée "à la grecque", qui tenait une ombrelle d'osier et de papier à la main, de l'autre poussait une voiture d'enfant. Sa démarche, le geste dont elle s'abritait, la cadence qu'elle donnait au petit véhicule, l'intensité lointaine, perdue là-bas, vers l'autre moitié du globe, l'émanation même de son silence et l'immobilité de son minois de geisha, toute son ambiance et tous ses rythmes différaient absolument de ce qui l'entourait. Elle avançait, la petite fleur humaine, à la façon d'un mirage vivant, apporté de l'Extrême-Orient par la brise. Fendant ainsi l'espace et le jour, elle était une silhouette de compréhension, l'image de l'immuable parmi le mobile embrasé, et de la quiétude au sein d'une agitation chatoyante ».[59]

Léon Daudet donna peut-être même un compte rendu positif de *La Crise du monde moderne*.[60] En 1928, André Thirion, qui n'avait pas lu Guénon, le connaissait comme le philosophe dont Léon Daudet faisait grand cas dans *L'Action française*. Il semble que Guénon ait aussi entretenu des rapports avec Jacques Bainville (1879-1936) dont les articles étaient alors considérés comme les meilleurs diagnostics de la politique mondiale ; il est probable que sa vision historique ait intéressé Guénon. L'auteur d'*Orient et Occident* s'était d'ailleurs appuyé sur une analyse bainvillienne de la notion moderne de "civilisation".[61]

[58] DAUDET, « Orient et Occident », 1924, p. 1.
[59] DAUDET, Léon, *Souvenirs littéraires*, Paris, Grasset, 1968, p. 338.
[60] Son existence est signalé dans : SÉRANT, « Charles Maurras et René Guénon », 1953.
[61] GUÉNON, *Orient et Occident*, p. 30

La publication d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel* et le cas Léon Daudet

La publication d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel* suscita peut-être un refroidissement de leurs relations. La condamnation de plusieurs points de doctrine de l'Action Française en 1926 par Rome, avait mis le mouvement dans une position inconfortable. L'ouvrage de Guénon put dans ce contexte paraître aux figures du mouvement maurassien comme un coup bas. « M. R. Guénon n'entend pas prendre part à la polémique sur l'Action Française et ne cite pas son nom, remarquait un critique ; mais des conclusions précises ne s'en dégagent pas moins des principes qu'il pose ».[62] Guénon, lui-même, précisait dans la préface que son étude offrait :

> « [...] un certain intérêt plus particulier au moment présent, en raison des discussions qui [s'étaient] élevées en ces derniers temps sur la question des rapports de la religion et de la politique, question qui [n'était] qu'une forme spéciale prise, dans certaines conditions déterminées, par celle des rapports du spirituel et du temporel ».[63]

Comme nous l'avons vu, quelques remarques s'adressaient directement au nationalisme intégral. Par exemple, Guénon notait « une assez singulière contradiction dans le "nationalisme" qu'affich[aient alors] certains adversaires déclarés de la Révolution et de son œuvre » (*supra*).[64]

On peut d'ailleurs faire des conjectures quant au contexte éditorial dans lequel l'ouvrage parut. On aurait pu imaginer Gonzague Truc accueillant *Autorité spirituelle et pouvoir temporel* chez Bossard comme il l'avait fait pour *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* et *La Crise du monde moderne*. Guénon, comme dans son précédent livre, continuait à « varier, approfondir des thèmes rendus par lui-même familiers et chaque fois développés avec une évidence plus pressante ».[65] Peut-être cette absence de collaboration tint-elle précisément au contexte intellectuel. Gonzague Truc, en réaction à ces événements, avait à l'inverse de Guénon fait paraître en 1926 une *Apologie pour l'Action Française*. Il y affirmait être à la fois indépendant de ce mouvement politique et de l'Église, mais ajoutait :

> « [...] nous restons prêt, pour toutes deux, à un dévouement inlassable et nous saluerons sans en tirer parti leur triomphe. C'est qu'elles nous paraissent les seules vestiges et les seules chances du monde civilisé. Elles vivent de l'Esprit et le sauvent : il suffit ».[66]

[62] E. D., Compte rendu d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, 1930, p. 416-417.
[63] GUÉNON, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, p. 7.
[64] GUÉNON, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, p. 87.
[65] TRUC, « La Crise du monde moderne et René Guénon », 1928, p. 38.
[66] TRUC, *Apologie pour l'Action française*.

Truc qui allait participer par ailleurs aux *Cahiers d'Occident*, prit la défense de l'Action Française. Guénon ayant probablement pressenti une impossibilité de ce côté, proposa son ouvrage à Georges Valois qui publiait en 1928 une édition revue et augmentée du *Théosophisme*. L'éditeur, qui avait rompu avec l'Action Française en 1925, joua un rôle important dans "les années tournantes" (1928-1932). Il réunissait une extrême variété d'auteurs que caractérisait la même volonté de penser la modernité. Guénon aurait vraisemblablement pu prendre place parmi eux. En octobre 1928, il faisait part de ce projet d'édition au Dr Grangier[67] ; mais il n'eut pas de suite. L'ouvrage parut finalement aux environs de juin 1929 à la Librairie philosophique Vrin.[68] Il y fut vraisemblablement édité faute de mieux, car Guénon avait auparavant refusé de s'y faire éditer sous prétexte qu'il était un « bouquiniste » ![69]

Il est difficile de se faire une idée des effets que produisit cette publication. Elle ne rencontra vraisemblablement pas un grand écho dans le monde intellectuel. Paul Chacornac et Pierre Pascal laissent entendre qu'elle provoqua une rupture avec Bainville et Daudet. Léon Daudet étant resté hors de France de juin 1927 à janvier 1930, les deux hommes n'auraient eu de toute façon que bien peu de temps pour se revoir avant le départ définitif de Guénon.[70] Mais en juin 1930, le métaphysicien n'hésitait pas à souligner l'intérêt d'un ouvrage écrit par Daudet durant son exil.[71] Il trouvait dans *Les Horreurs de la guerre* (Grasset, 1928) des indices intéressants au sujet de « l'argot de la Coquille » dont beaucoup de termes se retrouvaient chez Villon et Rabelais, ou bien encore sur les pérégrinations de ce dernier. Il partageait avec Daudet un intérêt pour des auteurs comme Shakespeare, Dante, Rabelais, dans les œuvres desquels on décelait des traces de connaissances "traditionnelles". Il faut insister sur le fait que l'affinité qui existait entre Guénon et Daudet n'était pas d'ordre idéologique.[72] Le métaphysicien avait discerné chez le polémiste de l'Action Française une certaine "intuition". Sa méditation sur une plage des Flandres (*supra*) est d'ailleurs caractéristique d'un esprit qui semblait plus intuitif que doctrinaire.

[67] Journal du Dr Grangier, le 17 octobre 1928.

[68] I-3.

[69] Lettre d'André Préau à Jacques Masui, le 29 décembre 1972. Rappelons que la Librairie Vrin, place de la Sorbonne, vend en partie des ouvrages anciens.

[70] Daudet avait été arrêté en juin 1927 en raison de ses attaques contre la Police après la mort de son fils en 1923. Condamné à la prison, il s'était évadé de la Santé et avait passé deux ans et demi en exil en Belgique. En décembre 1929, il bénéficia d'une mesure de grâce. Il revint à Paris le 2 janvier 1930.

[71] GUÉNON, « À propos des pèlerinages », juin 1930 (repris dans *Études sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage*, tome I, p. 56). Dans une lettre à Marcel Clavelle reproduite dans le *Cahier de l'Herne* consacré à *René Guénon*, il fait encore mention d'un ouvrage de Daudet qu'il a lu avec attention (cahier photographique situé entre les pages 272 et 273).

[72] L'ayant-droit de Léon Daudet a eu l'amabilité de faire à notre demande une recherche dans les archives de l'écrivain. Elle n'a malheureusement trouvé nulle trace des lettres qu'il aurait pu échanger avec Guénon

> « Le rôle que joue l'intuition chez Joseph de Maistre, écrivait J. Lovie, a pu être capté par des esprits qui sont sur la même longueur d'onde et qui perçoivent un message qui leur est destiné de façon presque privilégiée. Un esprit comme Guénon pouvait percevoir dans l'œuvre de Maistre des choses qu'un rationaliste ne percevait pas ».[73]

Au regard des passages ayant intéressé Guénon dans l'œuvre de Daudet, il semble que l'on puisse transposer ici cette remarque de Victor Nguyen.

Guénon fit à trois reprises référence à Léon Daudet, citant en tout cinq de ses ouvrages. L'auteur de *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* avait cité *L'Hérédo, essai sur le drame intérieur* (Nouvelle Librairie Nationale, 1916) et *Le Monde des images suite de l'Hérédo* (Nouvelle Librairie Nationale, 1919).[74] Daudet, ancien étudiant en médecine, y abordait des problèmes de psycho-physiologie. Cette étude fut une des premières tentatives de traduire la genèse de l'œuvre d'art dans le cadre de la psychanalyse qui commençait alors à s'affirmer. Il y faisait une distinction entre le « soi » et le « moi ». Même si celle-ci restait dans le domaine de l'individualité, cette distinction indiquait « une sorte de pressentiment qui est très digne de remarque chez un auteur qui n'a point la prétention d'être métaphysicien ». Il mérite d'être souligné que Guénon le cita encore dans son dernier ouvrage : *La Grande Triade*. Il y nota le fait « au moins curieux » que Daudet avait pris le symbole de la double spirale pour « schéma de l'ambiance ». Renvoyant le lecteur à *Courriers des Pays-Bas* (rédigé en exil), et plus particulièrement aux parties II et III : *Les Horreurs de la guerre* et *Melancholia* (Grasset 1928), il interprétait cette autre intuition surprenante à la lueur de "la doctrine".[75]

Au cours des années 1930, Guénon commenta encore dans sa correspondance certains articles de Daudet. Il regrettait qu'« avec les possibilités de compréhension qu'il par[aissait] avoir », il ne prît jamais le temps d'approfondir plus complètement les questions auxquelles il s'intéressait. Il y avait ainsi dans ses idées « quelque chose qui n'[était] pas entièrement "clarifié" et mis au point ». Guénon se demandait encore s'il savait « très exactement ce qu'[était] en réalité le "spirituel" et tout ce qu'il impliqu[ait] » ; il craignait « que, là-dessus, il ne s'en [tînt] aux notions religieuses d'ordre tout à fait exotérique... ». Il remarqua encore à plusieurs reprises (à propos de la radiesthésie par exemple) des emballements « assez bizarres » qui révélaient un certain manque de jugement. Il fut notamment étonné de son vif intérêt pour le livre de Barbarin au sujet de la Grande Pyramide. Selon Guénon, tout ce qu'il y avait autour de ce thème servait la politique anglaise ; il se demandait en conséquence si l'« anglophilie » de Daudet n'était pas

[73] Cité dans : NGUYEN, « Maistre, Maurras, Guénon, contre-révolution et contre-culture », 1978, p. 133.
[74] GUÉNON, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, p. 29, n. 1.
[75] GUÉNON, *La Grande Triade*, p. 53, n. 2.

à l'origine de son engouement.[76] Cela est important à préciser car les commentateurs ont trop rapidement réduit la relation entre Guénon et Daudet à une dimension politique. Or, en dépit de leur commun anti-modernisme, la perspective de Guénon ne pouvait que l'éloigner du nationalisme intégral ; leur affinité se situait sur un autre plan.

Aussi la publication d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel* ne produisit probablement aucune modification dans la réception de l'œuvre de Guénon par Massis et Maurras. Peut-être suscita-t-elle une prise de distance de Bainville. Daudet, quant à lui, ne devait revenir que tardivement d'exil ; et l'on constate que Guénon le cita avec intérêt jusque dans son dernier ouvrage. La publication d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel* marqua toutefois symboliquement une prise de distance avec ce milieu, au sein duquel le métaphysicien avait trouvé sa première base éditoriale.

C – Des attaques catholiques consécutives à la publication de *La Crise du monde moderne*

La publication de *La Crise du monde moderne* – le P. Anizan devait le confirmer à Guénon[77] – semble également avoir suscité une intensification des attaques catholiques contre son auteur. Dès le début de 1927, des pressions étaient venues s'exercer sur le P. Anizan pour que Guénon cessât sa collaboration à *Regnabit*. L'article qu'il avait écrit pour le numéro de juin 1927 ne parut donc pas. Guénon accepta dans un premier temps cette suspension en raison de la situation délicate dans laquelle se trouvait le P. Anizan. Il pensait que les agissements de Maritain (qui, selon lui, causait beaucoup de tort à son œuvre dans les milieux « sérieux ») n'étaient pas étrangers à cette situation. Si le P. Anizan « pense que je vois trop en tout cela l'influence de Maritain et Cie, écrivait-il à Charbonneau-Lassay, c'est qu'il n'est pas au courant de toutes les manigances de ces gens-là, qu'on surnomme ici "la bande de Meudon" ».[78] Il est difficile de dire si cette impression était justifiée ; les problèmes du P. Anizan avec les autorités romaines n'étaient en tout cas pas liés à Guénon mais tenaient aux ambiguïtés de son approche de la notion de symbole.

Guénon s'étonnait que *La Crise du monde moderne*, qui ne contenait rien de nouveau, ait provoqué une telle « explosion de fureur ». Il se demandait si ce n'était pas les « avertissements » qu'il y avait fait entendre à l'endroit de la

[76] Lettres de Guénon au Dr Favre, les 24 décembre 1935, 18 août 1936, 26 septembre 1936, 28 novembre 1938, 23 avril 1939 ; et à Renato Schneider, le 12 octobre 1936.

[77] Lettre de Guénon à Louis Charbonneau-Lassay, le 8 juin 1928.

[78] Lettre de Guénon à Louis Charbonneau-Lassay, le 18 octobre 1927. Guénon remarque encore que les articles d'Anizan avaient changé, il citait maintenant à chaque phrase saint Thomas.

hiérarchie de l'Église, sans par ailleurs se faire d'illusions sur les résultats d'un tel appel.[79] Il les avait formulés, comme il le précisait dans son livre, à la suite de certaines « "expériences" toutes récentes » ; probablement évoquait-il la cessation de sa collaboration à *Regnabit*, laquelle pouvait alors encore sembler provisoire. Selon Guénon, la hiérarchie de l'Église catholique ne devait plus permettre que les tentatives de restauration d'une intellectualité réellement "catholique" « se trouvent arrêtées par l'incompréhension ou la malveillance de quelques individualités plus ou moins subalternes ».[80]

Guénon disait également discerner certains signes de la reconstitution d'une élite intellectuelle ; peut-être évoquait-il ici de façon voilée l'Union Intellectuelle pour l'Entente entre les Peuples. L'Église avait « tout intérêt, quant à son rôle futur, à devancer en quelque sorte un tel mouvement, plutôt que de le laisser s'accomplir sans elle et d'être contrainte de le suivre tardivement pour maintenir une influence qui menacerait de lui échapper [...] ».[81] Cela aurait aussi l'avantage de la débarrasser des infiltrations de l'esprit moderne. Il ajoutait qu'il regretterait de voir « le Catholicisme intégral » se réaliser sans le concours de l'Église catholique, « qui se trouverait alors dans la singulière obligation d'accepter d'être défendue, contre des assauts plus terribles que ceux qu'elle [avait] jamais subis, par des hommes que [certains de ses représentants] auraient d'abord cherché à déconsidérer [...] ».[82] En juin 1928, Guénon se vit adresser des demandes de clarification doctrinale qui révélaient les malentendus latents avec le P. Anizan. Cela suscita sa démission du comité de la « Société du Rayonnement Intellectuel du Sacré-Cœur », dans laquelle il s'était beaucoup investi.

*

Les attaques de Monod-Herzen et de Masson-Oursel, si elles surprirent le métaphysicien, ne durent pas l'atteindre outre mesure. La guerre intellectuelle contre le principal « défenseur de l'Occident » était ancienne et Guénon, qui n'était pas attaqué de front par Massis, avait le sentiment d'avoir amené son adversaire à réduire ses assimilations de l'Orient véritable aux pseudo-orients. L'influence de Massis et celle de Maurras devaient néanmoins considérablement limiter la sienne parmi de jeunes catholiques à l'avenir prometteur. Plus que cette

[79] Il est possible que la pique suivante de Pierre Leyris à l'encontre de Guénon soit un écho de ces réticences ; en 1946, ce dernier évoquait, de façon un peu caricaturale, dans la revue *Dieu vivant*, les « objurgations de M. Guénon sommant l'Église de rentrer dans le sein de la "Tradition" » (LEYRIS, Pierre, compte rendu de : PAUWELS, Louis, *Saint quelqu'un*, *Dieu vivant*, n° 7, 1946, p. 155).
[80] GUÉNON, *La Crise du monde moderne*, Paris, Bossard, 1927, p. 236-238.
[81] GUÉNON, *La Crise du monde moderne*, Paris, Bossard, 1927, p. 236-238.
[82] GUÉNON, *La Crise du monde moderne*, Paris, Bossard, 1927, p. 236-238.

hostilité, ce fut l'échec de sa collaboration à la Société du Rayonnement Intellectuel du Sacré-Cœur qui fut pour Guénon un coup dur. Il espérait par le biais de ce milieu, dans lequel il comptait des amis, être entendu par des catholiques susceptibles de comprendre la nécessité de ressourcer leur tradition.

Or les écrits de Guénon témoignaient depuis 1927 d'une urgence toujours plus pressante pour entreprendre une action de redressement. Dans la conclusion du *Roi du monde* et dans l'introduction de *La Crise du monde moderne*, il avait précisé que l'humanité se trouvait dans la dernière partie du Kali-Yuga.[83] Les événements se déroulaient

> « […] avec une telle rapidité que beaucoup de choses dont les raisons n'apparaiss[aient] pas encore immédiatement pou[vaient] bien trouver, et plus tôt qu'on [n'était] tenté de le croire, des applications assez imprévues, sinon tout à fait imprévisibles ».[84]

Le passage à un autre cycle était imminent. Il fallait donc constituer de façon pressante cette élite pour éviter un passage trop brutal. Elle devait notamment permettre que tout ne soit pas anéanti lors du changement cyclique. Après l'optimisme exprimé en 1924-1925, puis les exhortations lancées en 1927 et 1928, Guénon semble avoir considéré que la France et l'Occident avaient franchi un seuil au-delà duquel il n'était plus possible d'œuvrer à un redressement global.

Il faut ajouter que, durant l'année 1928, lors de sa rupture avec la Société du Rayonnement Intellectuel du Sacré-Cœur, s'ajoutèrent des épreuves personnelles. Le mois de la mise en vente de *La Crise du monde moderne* (janvier 1928), il perdit subitement sa femme, puis sa tante, en octobre 1928. Cette situation entraîna le retrait de la garde de sa nièce qui était comme une fille adoptive.[85] Plus tard une demande de remariage se conclut par une fin de non-recevoir. Guénon, après avoir connu cette vie de famille, simple, bien réglée et chaleureuse, se retrouva brutalement seul. Le sentiment de la fin de certaines conditions de possibilités historiques, les attaques sur le plan intellectuel et les déchirements d'ordre personnel, l'ébranlèrent. Noële Maurice-Denis-Boulet crut percevoir chez lui « une sorte de tâtonnement qui ressembl[ait] à la recherche de la Volonté divine sur [sa] vie ».[86]

[83] GUÉNON, *Le Roi du monde*, p. 96. Il l'avait déjà furtivement précisé dans *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* (p. 180).

[84] GUÉNON, *Le Roi du monde*, p. 97-98.

[85] On sent la douleur éprouvée par Guénon dans le témoignage de Grangier mais égaement dans des lettres de condoléances qu'il écrivit plus tard à Bonjean ou à Chacornac. À ce dernier, il écrivait le 9 août 1933 : « Je tiens à vous dire toute ma sympathie, et combien je comprends et partage le grand chagrin que vous devez éprouver, d'autant plus que moi aussi, vous le savez, j'ai eu le malheur de passer par les mêmes circonstances… Que de tristesses dans la vie ! Je ne puis que vous souhaiter courage et résignation ; si dur que soit un tel coup, tâchez de ne pas trop vous laisser abattre ».

[86] Cité dans : JAMES, *Ésotérisme et christianisme*, p. 296.

20 Décembre 1927 — Papier d'Annam

Notre Temps

Jean LUCHAIRE et Émile ROCHE
Directeurs.

Jacques CHABANNES
Rédacteur en chef.

Ce septième numéro contient :

Jean Luchaire et Émile Roche	*Du vrai réalisme au réalisme verbal.*
H. Daniel-Rops	*Une génération inquiète.*
Ph. Fauré-Frémiet	*Amilcar* (pièce en un acte).
Bertrand de Jouvenel	*L'Avenir du Capitalisme.*
James de Coquet	*Manon et Des Grieux* (dialogue).
Léopold Marchand	*Poèmes en prose.*
Maxime Blocq-Serruys	*L'organisation de la production.*
Marise Querlin	*Muriel.*
Jacques Chabannes	*Microbe*, roman (fin).

et des chroniques sur

Les lettres par Christiane Fournier et Marcelle Prat ;
La politique internationale par Marcuse ; *le Théâtre* par Marcel Espiau ,
Le Cinéma par S. Silvestre de Sacy ;
Idées et Philosophies par G. E. Monod-Herzen et René Guenon ;
Les livres politiques par Robert Lange ; *La T.S.F.* par Edmond Love ;
Les lettres étrangères par Lily Nicolisco ; *Les Nôtres*, *Bibliographie.*

Bois d'Andrée Sikorska et Paul Devaux

Paraît chaque mois à Paris, 86, Rue Claude-Bernard. Tél. : Gobelins 08-38

Figure 9 : *Notre Temps*, 20 décembre 1927.

CHAPITRE II

La réorientation par Guénon de sa "stratégie éditoriale"

En 1929-1930, Guénon saisit une double occasion de se doter enfin des moyens d'une politique éditoriale plus autonome. Dans les années 1920, il avait été largement tributaire de contraintes extérieures. S'il avait certaines exigences, il s'adaptait en fonction des possibilités que lui offraient l'actualité et le monde de l'édition. À la fin de l'année 1928, Guénon était ainsi fatigué de se débattre dans les « difficultés matérielles de l'édition ».[1] La publication d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel* (la dernière de "l'après-guerre") chez un éditeur qu'il traitait de « bouquiniste » semble confirmer cette hypothèse.

Plus encore, la nécessité de s'adapter aux règles imposées par les directeurs de revues et les éditeurs contrevenaient à l'indépendance dont devait, selon lui, jouir un clerc. Il avait dû composer sur la forme pendant toute sa période parisienne. Son *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* avait été intégrée dans la collection "Systèmes et faits sociaux", contrairement à son désir.[2] À la demande de Maritain, il avait été contraint de renoncer à aborder certaines considérations doctrinales dans *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion.* Sa réponse aux enquêtes des « Appels de l'Orient » trahissait un malaise devant des questions liées à un point de vue étranger au sien. Dans sa petite étude sur *Saint Bernard*, il avait vu limiter strictement son nombre de pages, ce qu'il n'avait accepté qu'en raison

[1] TRUC, « Souvenirs et perspectives sur René Guénon », 1951, p. 335.
[2] GUÉNON, *Études sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage*, tome I, p. 196.

d'une rémunération intéressante. Dans ce cas comme dans celui de *Regnabit*, il avait dû également adapter son vocabulaire à un public spécifique, renonçant momentanément à présenter la distinction entre mystique et initiation. Cette dernière expérience l'avait d'ailleurs laissé profondément insatisfait ainsi qu'il le confiait à Charbonneau-Lassay :

> « [...] l'expérience m'a suffi, et, pour l'avenir, je suis bien décidé à ne plus jamais laisser soumettre quoi que ce soit de ce que j'écris à l'appréciation d'ignorants ou d'incompétents (et les censeurs en question le sont forcément tous en ce qui concerne les doctrines orientales et, d'une façon plus générale encore toutes les questions d'ordre ésotérique ou initiatique) ».[3]

Lorsqu'elle se présenta à lui, Guénon saisit donc la chance de mettre en place les instruments de son indépendance éditoriale. La Librairie Chacornac fut un point nodal de sa réorientation. Avec elle, Guénon renoua avec un public plus centré sur l'ésotérisme. Bien qu'il ait continué à développer des considérations de cet ordre dans *Atanor*, aux Cahiers du Portique, ou, d'une certaine façon, dans *Regnabit*, Guénon avait surtout tenté d'adapter sa pensée aux milieux intellectuels de son temps. Il allait désormais pouvoir développer des considérations plus strictement doctrinales. C'est ainsi qu'il opéra une double réorientation éditoriale que facilita probablement la notoriété qu'il avait acquise. D'une part, il prit progressivement en main la direction doctrinale du *Voile d'Isis*. D'autre part, il conçut un projet d'une certaine envergure. Un an après la mort de sa femme, il rencontra chez Chacornac Marie Shilito. Grâce à la fortune personnelle de cette dernière, il mit sur pied L'Anneau d'or. C'est dans la perspective de développer cette entreprise que Guénon partit au début de 1930.[4] Sur le rivage lointain de l'Égypte, il se retrouva seul et dénudé, au seuil d'une nouvelle vie. Le contact de cet Orient si longtemps désiré sembla redonner au naufragé une force nouvelle.

I – *Le Voile d'Isis*

A – La réorientation de la revue

Depuis l'après-guerre (si l'on excepte l'expérience de *Regnabit*), Guénon avait essentiellement écrit dans des revues d'intérêt général. En 1929, il accepta de prendre la direction doctrinale d'un périodique qui devint progressivement le relais principal de son œuvre. *Le Voile d'Isis* avait été fondé par Papus le 12 novembre 1890 pour répondre aux attaques de *La Revue théosophique* (son nom

[3] Lettre de Guénon à Louis Charbonneau-Lassay, le 30 janvier 1929.
[4] Guénon partit le 20 février de Paris pour le sud de la France puis s'embarqua le 5 mars en Égypte.

était une référence ironique au livre de Madame Blavatsky *Isis unveiled*). À la fin des années 1920, la revue vieillissante « était "dirigée" par un poète symboliste octogénaire et vaguement occultiste, un peu hurluberlu, du nom de Paul Redonnel ».[5] Il publiait alors tout ce que les occultistes de diverses tendances envoyaient à la rédaction. En dehors des articles d'Émile Grillot de Givry (1874-1929) et de Georges Tamos (1884-1966)[6], son contenu était plutôt médiocre. Partant de cette constatation, Paul Chacornac proposa à Guénon, par l'intermédiaire de Clavelle, de prendre la direction de la revue. Chacornac l'avait rencontré en janvier 1922 dans la librairie dont il s'occupait avec son frère ; le métaphysicien y était passé pour leur proposer de passer prendre chez lui des livres et des brochures néo-spiritualistes dont il désirait se défaire.[7] Chacornac entretint à partir de ce jour des contacts réguliers avec lui. La librairie était alors le centre d'un petit milieu composé de personnalités comme Milosz, René Allendy, Gary de la Croze, Albert Gleizes, Renée de Brimont, James Chauvet, Victor-Émile Michelet (*supra*).[8] On peut encore mentionner Albert Bernet et Émile Grillot de Givry, un ami de Huysmans que Guénon estimait et qu'Antonin Artaud citerait souvent dans ses délires. Ces écrivains collaboraient de temps à autre au *Voile d'Isis*, et connaissaient plus ou moins bien Guénon.

Ce dernier avait d'ailleurs ponctuellement écrit dans *Le Voile d'Isis* depuis 1925. Sa participation se distinguait de ses autres contributions de l'époque en ce qu'elle concernait plus particulièrement les milieux occultistes ou l'ésotérisme occidental. Il y avait donné en 1925 et 1926 les notices nécrologiques de Sédir (par l'intermédiaire duquel le Dr Grangier l'avait rencontré) et de Léon Champrenaud avec qui il avait projeté un voyage en Egypte dès 1911.[9] En 1927, Guénon y avait publié deux articles dont l'un consacré au « don des langues ». En 1928, il y avait donné une nouvelle étude et deux comptes rendus. Durant la même période, le nom de Guénon était d'ailleurs cité de plus en plus favorablement dans la publication. L'une des principales figures de la revue, Georges Tamos, après avoir été critique envers son œuvre, s'était montré en 1925 très favorable à *Orient et Occident*.[10] Guénon faisait, selon lui, un formidable travail de passeur. Toutefois, Tamos n'en pensait pas moins que la tradition occidentale fût la plus digne d'intérêt. Les milieux "occultistes" ou "ésotériques" étaient en effet eux-mêmes parcourus par le clivage existant entre "occidentalistes" et partisans de l'Orient.

[5] Document confidentiel inédit. On peut consulter aussi : PERLECTOR, « *Le Voile d'Isis* : ses débuts 1890-1893 », *Charis (archives de l'Unicorne)*, n° 1, Milan, Arche, 1988, p. 121-166.
[6] Son véritable nom était Georges-Auguste Thomas.
[7] CHACORNAC, *La Vie simple de René Guénon*, p. 63.
[8] LAGET, « Milosz entre ésotérisme et poésie », p. 93-100.
[9] Selon le Document confidentiel inédit de Marcel Clavelle.
[10] TAMOS, « D'où viendra la Lumière ? De l'Orient ou de l'Occident ? », 1925, p. 734-740.

Ainsi le montraient les attaques de Paul Le Cour contre Guénon dont *Le Voile d'Isis* se faisait l'écho en 1928.[11] Tamos et Le Cour avaient d'ailleurs participé aux « Appels de l'Orient » ; de même que le métaphysicien, ils y avaient été présentés comme "traditionnistes".[12]

Les collaborateurs du *Voile d'Isis* furent fortement intéressés par les deux livres de Guénon parus aux *Cahiers du Portique* ; le premier d'entre eux étant plus spécifiquement consacré à un aspect de la tradition occidentale.[13] *L'Ésotérisme de Dante* et *Le Roi du monde* avaient été édités à tirage restreint (850 et 1000 exemplaires) dans cette nouvelle collection de la Librairie Charles Bosse. Celle-ci était dirigée par Lucien Faugeron, un ami de Guénon (et probablement de Grolleau) qui avait participé à l'aventure de l'Ordre du Temple Rénové.[14] Il s'était proposé :

> « [...] de publier, sous forme d'opuscules élégants, d'un format commode et d'une typographie soignée, une série d'études curieuses relatives aux Beaux-Arts et aux Belles Lettres spécialement envisagés dans leurs rapports avec les sciences ésotériques et symboliques des anciens. Ces opuscules [étaient] destinés aux savants, curieux érudits, artistes, et, en général, à toute personne qui, par état ou par goût, s'adonne à ces sortes de recherche ».[15]

Le Dr Emile Delobel fit pour *Le Voile d'Isis* une recension très favorable du *Roi du monde* (curieusement reproduite dans deux numéros différents de la revue).[16] Il affirmait encore son admiration pour Guénon dans les colonnes du *Voile d'Isis* tout au long de l'année 1928.[17] Ce savant auteur était, selon lui, l'un des rares privilégiés du siècle à connaître les clefs de la sagesse traditionnelle. Plus généralement, le nom de Guénon revenait régulièrement dans la revue comme celui d'une autorité. Tamos se proposait d'ailleurs, comme il l'avait fait pour *Orient et Occident*, de consacrer un article à *La Crise du monde moderne*[18] ; et il donnait deux recensions d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel.*[19]

C'est dans ce contexte que Chacornac fit appel à lui. Guénon « accepta d'accorder sa collaboration régulière sous la condition de n'occuper aucune

[11] Voir notamment : *Le Voile d'Isis*, 1928, p. 146, 209, 452.

[12] N.D.R.L., « Table des auteurs qui ont collaboré à ce cahier », COLLECTIF, « Les Appels de l'Orient », p. 389.

[13] Voir notamment : *Le Voile d'Isis*, 1929, p. 34.

[14] CLAVELLE, Document confidentiel inédit.

[15] Annonce publicitaire de 1925.

[16] DELOBEL, Émile, Compte rendu du *Roi du monde*, *Le Voile d'Isis*, 1927, p. 543-5 et p. 792-4

[17] *Le Voile d'Isis*, 1928, p. 151 et p. 457.

[18] *Le Voile d'Isis*, 1928, p. 208. Tamos cite *La Crise du monde moderne* par principe se réservant d'en parler dans un prochain article.

[19] ARGOS, Compte rendu d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, 1929, p. 685-691 ; TAMOS, Compte rendu d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, 1929, p. 739-41 (Argos est un autre pseudonyme de Georges-Auguste Thomas).

fonction et d'être considéré comme un simple rédacteur ».[20] Le métaphysicien ne désirait pas exercer un pouvoir ; il lui suffisait de savoir que les collaborateurs reconnaissant l'autorité de son œuvre, s'inspireraient des grands principes qu'il y avait posés. Il respecta toujours les fonctions de chacun, ménageant avec beaucoup de diplomatie et de courtoisie Chacornac.[21] Après son installation en Egypte, il devait se contenter d'émettre des avis par correspondance. Il eut d'ailleurs quelques déconvenues ; la parution de certains articles le contraria. Le métaphysicien posa également comme condition préalable à sa collaboration régulière un tri drastique parmi les collaborateurs de l'ancien *Voile d'Isis*. Il souhaita conserver uniquement les collaborations de Tamos et de Grillot de Givry, ainsi que provisoirement, en raison de liens personnels, celles de Patrice Genty et du Dr Probst-Biraben. Chacornac ayant accepté, il publia dès lors deux articles par numéro, l'un purement doctrinal, l'autre consacré au symbolisme, ainsi que des recensions de livres et de revues.

Cette réorientation commencée en janvier 1929 se fit progressivement. *Le Voile d'Isis* devint dès lors « de plus en plus intéressant dans l'ensemble ». En janvier 1930, Guénon constatait avec satisfaction :

> « Cela a beaucoup changé, depuis un an environ, et très avantageusement ; on est heureusement arrivé à faire comprendre à Chacornac qu'il fallait faire quelque chose de sérieux, sans trop se préoccuper des goûts d'une certaine clientèle ; et, comme les abonnements augmentent au lieu de diminuer comme il le craignait, cela l'encourage à continuer dans ce sens ».[22]

Cette réorientation se traduisait dans les déclarations liminaires qui ouvraient le premier numéro de l'année. En janvier 1929, Paul Chacornac écrivait :

> « *Le Voile d'Isis* qui jusqu'alors s'était spécialisé dans un cadre d'observations et de sentiments qui restreignait à la fois ses investigations et son influence, suivra désormais une route nouvelle. *Le Voile d'Isis* étudiera tous les sujets se rapportant à la Tradition, qui est essentiellement une métaphysique, la Métaphysique de laquelle il est loisible de tirer, à titre d'application, les principes des diverses sciences traditionnelles ».

En janvier 1930, une note de la rédaction précisait :

> « C'est de la Tradition Pure, de la Tradition Une, que nous entendons ici traiter : cette Tradition dont l'origine est la Parole, le Verbe, et dont l'aboutissement est encore le Verbe. Mais, parce que, suivant la parole de l'apôtre : "En Lui nous vivons, nous nous mouvons, nous avons l'être", parce qu'en Lui tous les hommes de tous les temps et de tous les pays ont et ont eu l'être, nous écouterons ce que

[20] CHACORNAC, *La Vie simple de René Guénon*, p. 86.
[21] Voir notamment la lettre de Guénon à Vasile Lovinescu, le 25 novembre 1935.
[22] Lettre de Guénon à Guido De Giorgio, le 5 janvier 1930. Au même, il avait écrit le 25 décembre 1929 : « Je ne peux pas le lâcher alors qu'on est enfin arrivé, non sans peine, à lui donner une allure vraiment sérieuse ».

tous les sages de tous les temps et de tous les pays également en ont dit [...] Nous voulons ignorer les artificielles barrières que certains esprits voudraient dresser entre les rameaux d'un seul tronc, nous voulons montrer que le tronc est commun, que le tronc est unique [...] ».

Cette reprise en main ne se fit pas sans difficultés. Il y eut notamment en 1931 une grave crise au cours de laquelle Chacornac pensa à renoncer à la collaboration de Guénon. Elle fut suscitée par deux réactions aussi vives qu'inattendues du métaphysicien à des articles publiés par la revue. Elles révélèrent à Clavelle et à Tamos, qui était devenu rédacteur en chef de la revue, des aspects de la pensée de Guénon que ce dernier n'avait jusque-là évoqués qu'en filigrane.

Guénon ne commença à présenter la théorie de l'initiation qu'en octobre 1932. Aussi Tamos comme Clavelle ignoraient-ils avant cette date la nécessité fondamentale attribuée par lui à l'initiation (notion dont ils se faisaient alors une idée assez vague), à la transmission de l'influence spirituelle, aux rites et à la nécessaire participation à "l'exotérisme" d'une tradition. Alors que dans les milieux catholiques Guénon avait utilisé le terme "mystique" dans un sens très large, il insista au début des années 1930 sur la nette distinction qui existait entre mystique et initiation. Entre 1930 et 1935, il y revint à plusieurs reprises dans la correspondance qu'il entretenait avec Dermenghem. À ce dernier qui trouvait la distinction trop tranchée[23], il écrivait :

« La voie dont j'ai affirmé souvent l'unité et l'universalité sous la différence des formes extérieures, c'est la voie initiatique ; ce n'est pas du tout la voie mystique, qui d'ailleurs n'est à vrai dire qu'une impasse, car elle ne peut pas conduire l'être au-delà d'un certain point ».[24]

Selon Guénon, la voie initiatique prenait « la religion pour point de départ et pour "support" de quelque chose qui [était] d'un autre ordre ».[25] Il n'y avait pas seulement une différence de degrés entre ceux qui avaient reçu une influence spirituelle d'ordre initiatique et ceux qui ne l'avaient pas reçue, mais une différence de "domaine" (supra-individuel dans un cas, individuel dans l'autre).[26] Aussi Guénon réagit-il vivement à une recension d'Argos (alias Tamos) qui identifiait réalisation spirituelle et voie mystique[27] ; il fit une mise au point par son article intitulé « Magie et mysticisme » (juin 1931). De même Guénon n'avait jusque-là que peu traité de la franc-maçonnerie et du soufisme, lesquels représentaient à ses yeux deux possibilités initiatiques encore vivantes. Clavelle et Tamos furent ainsi

[23] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 12 décembre 1935.
[24] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 1er janvier 1934
[25] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 28 juin 1931.
[26] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 12 décembre 1935.
[27] ARGOS, « À propos d'un livre nouveau : *Les Problèmes de la vie mystique* », *Le Voile d'Isis*, juin 1931, p. 341-350

surpris par sa réaction très négative à un article du *Voile d'Isis* dans lequel Jean Marquès-Rivière (né en 1903) attaquait la franc-maçonnerie[28] ; ils n'apprirent d'autre part son affiliation islamique qu'après la parution du *Symbolisme de la croix*.

Il faut ajouter que la revue faisait une place de plus en plus grande à l'étude des traditions asiatiques, ce qui lui aliénait une partie du public de Tamos. Aussi la rédaction précisait-elle en janvier 1931 que l'étude des doctrines orientales n'était qu'un moyen ; le but de la revue était de contribuer en Occident au retour à la "Tradition une", lequel devait s'opérer en mode occidental. Toutefois, cette mutation inquiétait Chacornac ; il hésita entre l'orientation représentée par Tamos et celle représentée par Guénon. Trois collaborateurs de qualité étant attachés à ce dernier, Chacornac opta pour la seconde. Tamos abandonna en conséquence le poste de rédacteur en chef de la revue à Marcel Clavelle.

B – De nouveaux collaborateurs

Guénon tenta de dégager la publication de son passé occultiste[29] ; la transformation fut symbolisée par l'apparition en 1933 du sous-titre *Etudes traditionnelles* lequel devint en 1936-1937, malgré les réticences de Chacornac, le titre officiel de la revue.[30] Cette mutation fut étroitement liée au renouvellement de l'équipe rédactionnelle. Dès la fin des années 1920, plusieurs cadets vinrent à lui après avoir pris connaissance de ses ouvrages ; ils constituèrent la nouvelle équipe du *Voile d'Isis*. Marcel Clavelle (1905-1988) découvrit l'œuvre du métaphysicien en 1925. Il en avait lu tous les livres en 1927 lorsque parut *La Crise du monde moderne*. Il contacta Guénon par le biais des frères Chacornac, qui transmirent à ce dernier une lettre en janvier 1928. Guénon l'invita chez lui un soir de juin de la même année. Il reçut avec aménité ce jeune homme de bonne volonté. En septembre ou octobre 1928, le métaphysicien reprit contact avec Clavelle. Les deux hommes se virent régulièrement, souvent en compagnie de Tamos, jusqu'au départ de Guénon pour l'Egypte. Clavelle joua un rôle dans la transformation du *Voile d'Isis*. Chacornac soumit sa proposition à Guénon par son

[28] Marquès-Rivière connut Guénon à Paris dans les années 1920. Ce dernier l'introduisit dans le cercle des collaborateurs du *Voile d'Isis*. Il sympathisa avec Tamos. Signalons que les informations rapportées dans le *Manuscrit confidentiel inédit* de Jean Reyor semblent partiellement fausses. Par exemple, selon Marquès-Rivière lui-même, il ne se fit jamais exorciser (témoignage oral communiqué à nous par J.-P. Brach).

[29] Certains collaborateurs regrettaient qu'il n'y ait pas eu de rupture plus nette. Ainsi, André Préau écrirait à Pierre Pulby, le 9 juillet 1950 : « Je suis tout à fait de votre avis au sujet de l'alliance R[ené] G[uénon] - Chacornac, j'ai souvent essayé d'en montrer à Guénon les inconvénients, mais je n'ai jamais rien obtenu... On en revient toujours à ses premières amours et je me demande si les É[*tudes*] *t*[*raditionnelles*] ne vont pas tourner toujours davantage à la revue occultiste. Clav[elle] y pousse et R[ené] G[uénon] paraît n'y voir aucun inconvénient...! ».

[30] Lettre de Guénon à Ananda Coomaraswamy, le 2 avril 1936.

intermédiaire. Mais surtout il fit pencher la balance du côté de ce dernier lorsqu'en 1931 Chacornac hésita ; car en dépit de son incompréhension des réactions du métaphysicien aux articles de Marques-Rivière et de Tamos, l'apport du métaphysicien lui semblait incomparable. Clavelle fut très dévoué à Guénon pour lequel il fit de nombreuses recherches ; à sa demande, il exerça notamment une fonction de surveillance de milieux très variés : il dépouillait notamment pour lui divers journaux tels *L'Action française*, *L'Ami du peuple* de François Coty, et lisait des hebdomadaires d'extrême-droite comme *Gringoire*, *Je suis partout*, *Choc*.[31] Il en résultait avec Guénon une correspondance bi ou tri-hebdomadaire. Clavelle ne devait cependant pas jouer un rôle de médiateur auprès des milieux littéraires et intellectuels comme ce fut le cas de trois autres nouveaux collaborateurs.

André Préau (1893-1976) et René Allar (1902-1983) furent selon les termes de Clavelle, « les premiers "guénoniens" de stricte observance à venir renforcer l'équipe du nouveau *Voile d'Isis* ».[32] Tous deux avaient connu Guénon à Paris.[33] L'un et l'autre s'étaient mis à l'étude du sanskrit, et leur connaissance de l'anglais leur permettait de profiter des travaux d'orientalistes anglais comme Arthur Avalon. Ils fournirent aussi des traductions de textes (René Daumal devait souligner en 1938 à la *N.r.f.* la qualité du travail de Préau).[34] René Allar né à Bruxelles, s'était tôt familiarisé avec le sanskrit et avait suivi pendant trois ans les cours de Paul-Émile Dumont à l'Université Libre de Bruxelles. Dans cette perspective, il avait pris connaissance des ouvrages de Guénon en 1925. Parallèlement à ces études, il exerçait le métier de correcteur d'imprimerie. André Préau, pour sa part, avait servi après la guerre comme fonctionnaire français dans le cadre du Service des Réparations en Allemagne. Sa connaissance de l'allemand – en vertu de laquelle il traduirait plus tard Heidegger pour Gallimard – lui permit de bénéficier des traductions germaniques des textes taoïstes.

Il avait d'autre part des notions de chinois. *La Fleur d'or* (1931), petit live dans lequel Préau critiquait l'interprétation de Jung d'un texte taoïste, eut d'ailleurs un certain écho.[35] Gonzague Truc – qu'il avait connu par l'intermédiaire de Guénon, évoquait cet ouvrage dans son tableau de la pensée au XX[e] siècle.[36] Claudel possédait ce volume dans sa bibliothèque alors que Paulhan se proposa en 1939

[31] CLAVELLE, *Manuscrit confidentiel inédit.*

[32] CLAVELLE, *Manuscrit confidentiel inédit.*

[33] Selon Marie France James, d'après des renseignements de René Allar. Dans le Document confidentiel inédit de Clavelle, seul Préau est dit l'avoir alors connu.

[34] DAUMAL, « Sur le tantrisme hindou », 1938, p. 510-1.

[35] PRÉAU, André, *La Fleur d'or et le taoïsme sans Tao*, Paris, Chacornac, 1931, 63 p. Le livre se composait de deux articles parus dans *Le Voile d'Isis* en février et avril de la même année.

[36] TRUC, *Tableau du XX[e] siècle (1900-1933)*, 1933, p. 254. À côté de Guénon, il évoque d'autres penseurs qui ont étudié les religions orientales. Pour la Chine, il cite alors Préau à côté de Granet.

de le prêter à Luc Benoist.[37] Préau avait d'ailleurs dédié cet ouvrage à un ami de Claudel, Paul Petit à qui il fit probablement connaître Guénon. Préau rendit d'ailleurs compte en 1931 dans *Le Voile d'Isis* d'une traduction d'un texte chinois que ce dernier avait publié dans la revue *Commerce.*[38] Préau devait également s'occuper des affaires d'édition de Guénon. Lorsque Bossard fit faillite en 1933, il se chargea de trouver un éditeur acceptant de racheter les droits de *L'Homme et son devenir selon le Védânta* et de *La Crise du monde moderne.* Guénon lui renvoya ainsi ses correspondants désireux de publier une traduction de ce dernier ouvrage. Préau assurerait encore le contact avec diverses personnalités intellectuelles comme Daumal. Allar devait aussi par la suite s'occuper de certaines affaires d'édition pour Guénon. Comme Préau, il effectua également des traductions ou des comptes rendus aux *Cahiers du Sud* (*infra*).

Même s'il ne rejoignit l'équipe des *Etudes traditionnelles* qu'à partir des années 1934-1935, on peut évoquer ici le parcours de Luc Benoist qui assura plus tard la médiation avec les milieux de la *N.r.f.*. Nous avons évoqué la lecture qu'il fit des ouvrages de Guénon en septembre 1928. Le point de vue "central" qui les sous-tendait permit à Benoist de synthétiser en un petit volume ses « milles pensées confuses » sur le problème de l'expression. C'est ainsi qu'il écrivit *La Cuisine des anges* « d'un trait, en quinze jours à peine, dans une espèce d'état second ».[39] Il semble que ce soit l'annonce par *La Revue universelle* de la création d'un prix pour couronner un essai philosophique qui l'ait incité à mettre en forme cet essai. Il l'écrivit du 15 décembre 1929 au 21 janvier 1930[40] et le remit à la revue dix jours plus tard, c'est-à-dire au moment où Guénon partait pour l'Egypte. L'essai se présentait sous la forme d'un petit texte bref et hermétique, usant à la fois d'un langage non philosophique (Gabriel Marcel parla de sa « fraîcheur d'écriture ») et des dernières hypothèses mathématiques (la théorie des groupes notamment). Le sous-titre, *Une esthétique de la pensée*, laissait d'ailleurs deviner le caractère double de l'auteur, à la fois artiste et critique d'art dans le style, et philosophe quant à l'objet traité.

Gabriel Marcel, à qui il avait remis le manuscrit, fut frappé par sa « rare richesse de suggestion »[41] ; c'est pourquoi il accepta d'en préfacer l'édition en volume. Benoist admirait ce philosophe à propos de qui Guénon l'interrogea.[42]

[37] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 1er mai 1939 : « Connaissez-vous *La Fleur d'Or* de Preau ? Je crois que cette petite plaquette vous intéresserait. (Je puis vous la prêter bien volontiers.) »

[38] *Le Voile d'Isis*, 1931, p. 62.

[39] Archives Luc Benoist.

[40] Ce qui fait plus de quinze jours ; peut-être s'agit-il de quinze jours de travail effectif ?

[41] Billet daté du 6 mars dans les archives de Benoist

[42] Lettre de Guénon à Benoist, le 7 mars 1931 : « Je ne connais pas les écrits de Gabriel Marcel auxquels vous faites allusion ; est-ce vraiment d'un certain intérêt ? J'avais eu, par quelques comptes rendus, l'impression que c'était plutôt de la "littérature", mais peut-être y a-t-il autre chose... ».

Gabriel Marcel émettait le souhait que l'auteur développe ce travail prometteur et donne ainsi à ses contemporains « une théorie des formes intelligibles ».[43] Le philosophe chrétien demanda l'impression d'Abel Bonnard ([illegible]), avec qui Benoist resterait en contact, et de Daniel Halévy. Gabriel Marcel lui confirma le 16 avril que selon Henri Massis, son manuscrit avait été retenu par le jury qui lui décerna finalement le prix. Son essai fut publié dans la revue à partir de juin 1930. Massis lui demanda de modifier quelques passages ne touchant pas à des aspects essentiels « mais qui pou[vaient] du point de vue philosophique prêter à confusion ».[44] En mars 1931, Guénon s'étonnait que son essai ait pu paraître dans *La Revue universelle* au regard des idées de Massis[45] ; il se demandait si Gilson qui lui semblait plus ouvert, n'avait pas contribué à rendre la chose possible.

Guénon engagea Benoist à publier ce texte – qu'il devait citer en 1934 dans *Le Voile d'Isis*[46] – en un volume séparé. Il lui témoigna d'ailleurs par la suite une certaine estime intellectuelle ; lui écrivant par exemple fin 1931 qu'il aurait « plaisir à connaître » ses réflexions au sujet de ses derniers livres.[47] Lorsque Benoist douta de la valeur de son essai, Guénon l'encouragea : « Vous êtes sans doute trop difficile pour votre œuvre ; je crois du reste que, si on ne voulait faire que des choses absolument parfaites, on ne ferait jamais rien... ».[48] À la demande de son correspondant, Guénon suggéra toutefois douze petites améliorations et compléments[49] qui furent intégrés dans l'édition de 1932. Benoist avait déjà essuyé un refus aimable de Jean Paulhan qui regrettait de ne pouvoir publier cette œuvre « forte et solide »[50], en dépit de son manque de précision et de son caractère parfois un peu rapide et trop ambitieux. Benoist s'adressa alors avec succès à son ami René Helleu, dont le beau-père Édouard Pelletan avait créé les éditions d'art

43 MARCEL, Gabriel, « Préface », BENOIST, *La Cuisine des anges*, p. V. Benoist attendrait quarante-cinq ans pour poursuivre la tâche immense d'un développement plus précis de ses thèses. Il le ferait dans le « Que-sais-je ? » intitulé *Signes, symboles et mythes*.

44 Billet non daté d'Henri Massis à Luc Benoist.

45 Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 7 mars 1931.

46 GUÉNON, « Le Saint Graal », février-mars 1934 (repris dans *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*, p. 85, n. 1).

47 Lettre de Guénon à Benoist, le 30 décembre 1931. Guénon lui demande ses réflexions sur ses ouvrages et l'en remercie (15 mai 1932) : « je vous en sais gré et en tiendrai compte quand une occasion se présentera, comme je le fais d'ailleurs toujours en pareil cas ». Et en retour, Luc Benoist lui propose des sujets, lui fait des suggestions, d'ajouts par exemple. « Vous avez sans doute raison de penser que je ferais bien de profiter de la réédition du *Roi du Monde* pour y mettre le plus possible de choses qui s'y rattachent plus ou moins directement », lui répond Guénon le 22 juin 1937. Guénon lui soumet encore des interrogations ou le questionne notamment en matière d'astrologie (Benoist écrivit dans ce domaine trois ouvrages sous le pseudonyme de Michel de Soccoa) et reconnaît ses lacunes : « Merci de vos explications ; je pensais qu'on prenait toujours, pour caractériser une nativité, le signe où est le soleil, et non celui de l'ascendant, d'où mon étonnement ; il est vrai que je ne suis nullement astrologue… » (12 juillet 1937). Il discute plus simplement de la forme à donner aux textes.

48 Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 30 décembre 1931.

49 Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 2 décembre 1931.

50 Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 27 octobre 1930.

du même nom. L'ouvrage tiré à 800 exemplaires fut intégré dans une collection de petit format intitulée "Philosophes, moralistes et poètes". Elle regroupait des livres peu coûteux mais illustrés dont la diffusion devait servir la promotion des livres d'art édités par Pelletan. Benoist avait déjà collaboré à cette collection ; il y avait préfacé un volume regroupant trois titres de Fontenelle : *Du Bonheur*, *Aphorismes* et *Essais sur l'histoire*.[51] Il avait d'ailleurs proposé à Guénon d'y accueillir ses ouvrages à venir ; offre que ce dernier avait décliné en raison de la trop grande distance existant entre sa ligne éditoriale et la perspective "traditionnelle".

En dépit de la diffusion restreinte de *La Cuisine des anges* et le caractère du texte « aussi bref qu'hermétique », l'ouvrage fut favorablement accueilli par des journalistes littéraires notoires à l'époque (tels Gonzague Truc ou André Rousseaux) et par de grands périodiques.[52] Luc Benoist, qui était alors connu pour ses « remarquables ouvrages sur la sculpture romantique et sur Coysevox »[53], fut surtout assez heureux de susciter des réactions émanant à la fois de personnalités scientifiques, philosophiques et religieuses : le physicien Gustave Juvet, doyen de la faculté des sciences de Lausanne, félicita Benoist d'avoir pris comme point de départ de sa démarche l'assimilation de la théorie mathématique des groupes aux idées platoniciennes ; le P. Maydieu, dominicain, donna une longue recension plutôt positive dans *La Vie intellectuelle* ; Arnaud Dandieu, fondateur avec Robert Aron de la revue *L'Ordre nouveau*, lui consacra un de ses derniers écrits. Toutefois seul Lucien Farnoux-Reynaud du *Crapouillot* fit mention de la convergence de vues entre l'auteur et René Guénon ; même si son nom n'était jamais évoqué dans ce bref essai, précisait le critique, ce dernier avait influé sur les travaux de Benoist.[54]

C – La réception du *Voile d'Isis*

Par un effet d'optique, les collaborateurs du *Voile d'Isis*, qui écrivaient parfois sous pseudonyme, semblent être devenus aux yeux de certains lecteurs de véritables autorités à mesure que la renommée de Guénon s'imposa. Ainsi Hélène Dufau, sur un ton prophétique, incita en 1936 le Dr Winter et ses amis à lire et relire tel article d'Élie Lebasquais. Des lecteurs moins naïfs verraient ce danger.

[51] Disciple de Leibnitz, opposé à l'idée du Progrès moral.

[52] Citons ici les principaux comptes rendus : A. Maydieu (o.p.) dans *La Vie intellectuelle du* 25 mars 1933, André Rousseaux dans *Le Figaro* du 11 mars 1933 (il l'oppose notamment au désespéré d'un auteur que Luc Benoist appréciera beaucoup : Céline), Gonzague Truc dans *L'Action française* du 17 août 1933, Y-G. Le Dantec dans *Les Nouvelles littéraires* du 24 mars 1934, P. Fierry dans *Les Débats* du 18 avril 1933, P. de Colombier dans *Candide* du 3 août 1933 ou encore Lucien Farnoux-Reynaud dans *Le Crapouillot* en février 1933, Arnaud Dandieu dans *Recherches Philosophiques* (« Luc Benoist. La Cuisine des anges », *Recherches Philosophiques*, 1932-1933, p. 508).

[53] COLOMBIER (de), P., *Candide*, 3 août 1933.

[54] FARNOUX-REYNAUD, Lucien, Compte rendu de *La Cuisine des anges*, *Le Crapouillot*, février 1933, p. 35.

Queneau fut déçu par les numéros de 1939 auxquels Guénon n'avait pu participer. Il nota dans son journal de janvier 1940 : « Seconde mouture, autre forme d'érudition ». En 1938, Daumal mit habilement en garde les lecteurs ; si certains collaborateurs des *Études traditionnelles* avaient peut-être « personnellement un contact direct avec la tradition, il [était] possible que quelques-uns n'en aient qu'une représentation entièrement factice ».[55] De la même façon, Evola découvrit après la Seconde Guerre mondiale que « le pontificant [*sic*] J. Rayor [*sic*] était le bon monsieur Clavelle » qu'il avait eu l'occasion de rencontrer à Paris.[56] Cette impression de décalage fut renforcée par la transposition à l'ordre éditorial de la pratique du secret dont Guénon avait souligné la valeur dans l'ordre initiatique. Cela tendit parfois au ridicule lorsque plus tard des collaborateurs, n'ayant pas le niveau intellectuel et culturel d'un André Préau ou d'un Luc Benoist, prirent la suite. Il ressort d'ailleurs de remarques de Guénon que son travail propre et celui de ses collaborateurs n'étaient pas de même nature. Le métaphysicien posait les principes dont ses collaborateurs n'avaient qu'à s'inspirer et appliquer dans différents domaines.[57] Ainsi, il sembla plus tard avoir entre Guénon et ses émules, la distance entre le codificateur d'une grammaire et les élèves s'appliquant à des exercices de conjugaison.

La revue allait acquérir une certaine audience dans le courant des années 1930. Dès les années 1920, elle était lue par des écrivains qui devinrent célèbres. Avant d'en venir au périodique lui-même, précisons que la Librairie Chacornac elle-même était un lieu incontournable pour tous ceux qui cherchaient des renseignements en matière d'ésotérisme. Nombre d'écrivains fréquentèrent le lieu et connurent l'éditeur de Guénon (*infra*). Michel Leiris le rencontra dès 1929 par l'intermédiaire de Tamos. La famille de ce dernier était en effet amie de celle du jeune surréaliste. Ils se virent épisodiquement la même année, Tamos allant jusqu'à lui révéler « froidement » à la terrasse d'un café « qu'il avait chez lui du [*flos coeli*], matière première de la pierre philosophale ».[58]

La revue était connue d'autres jeunes écrivains. En 1930, Gilbert-Lecomte écrivait à son ami René Daumal que « la femme morganatique du Prince de Monaco, la comtesse de Villeneuve » lui prêtait *Le Voile d'Isis*.[59] Son ami du *Grand Jeu*, Rolland de Renéville qui s'était intéressé très tôt à la « tradition occulte »

55 DAUMAL, « Sur le tantrisme hindou », 1938, p. 510-1.

56 Lettre de Julius Evola à Jacques Masui, le 2 décembre 1953.

57 Alors que Guénon se montrait réticent à écrire un volume sur « l'ésotérisme chrétien et la philosophie hermétique » comme lui demandait Luc Benoist, il lui écrivait le 1er septembre 1934 : « Vous savez que je n'ai point de "disciples", et que je tiens même beaucoup à n'en point avoir ; mais est-ce bien nécessaire pour cela ? Il suffit en somme de s'inspirer des mêmes principes ; et pourquoi vous-même ne songeriez-vous pas à un tel travail ? »

58 LEIRIS, *Journal 1922-1989*, p. 156 (11 mai 1929), p. 183 (25 mai 1929).

59 Lettre de Gilbert-Lecomte à René Daumal, mi-octobre 1930 (DAUMAL, *Correspondance II*, p. 160).

semble avoir connu dès les années 1920 la revue dont on trouve vingt-neuf numéros dans sa bibliothèque[60] ; sept d'entre eux ont été publiés entre mai 1924 et l'année 1930 ; un certain nombre d'articles de Guénon y sont annotés. Raymond Queneau avant même 1929, se donnait comme programme, à trois reprises dans son journal, la lecture des articles de Guénon publiés dans le *Voile d'Isis*.[61] C'est surtout dans les années 1930, grâce à l'aura de Guénon et à la transformation de la revue, que celle-ci acquit une audience remarquable (*infra*).

II - La Librairie Véga

A - Une entreprise contre-productive ?

Le mois même où il prenait de fait la direction doctrinale du *Voile d'Isis*, Guénon fit une rencontre qui fut à l'origine d'une nouvelle entreprise éditoriale. Comme *Le Voile d'Isis*, elle offrait une chance d'échapper aux contraintes éditoriales d'un monde intellectuel décidément trop « mêlé ». Les événements prirent toutefois un cours dommageable et l'entreprise se révéla même, dans une certaine mesure, contre-productive.

Tout commença là encore dans le bureau de Chacornac, quai Saint-Michel.[62] Par son entremise, Guénon rencontra en janvier 1929 la veuve de Hassan Faridh Dina, un ingénieur mauricien décédé six mois plus tôt sur le paquebot qui le ramenait des Indes. Marie W. Shilito de son nom de jeune fille, était la fille d'un magnat des chemins de fer canadien. Elle avait à ce titre hérité d'une fortune considérable. Vivement intéressée par les travaux de Guénon, elle proposa de mettre ses moyens au service de la cause "traditionnelle". Éprouvés au cours de l'année précédente, ils partirent ensemble visiter l'Alsace en septembre 1929, avant de séjourner dans la propriété des Avenières, non loin de Cruseilles, en Haute-Savoie.[63] La santé peu brillante du jeune veuf s'améliora. « Au cours du voyage, il fut décidé que Mme Dina rachèterait aux différents éditeurs les livres de Guénon déjà publiés, pour les centraliser en une seule maison d'édition qui éditerait [...] les ouvrages postérieurs ».[64]

[60] Dans sa bibliothèque confiée à l'I.M.E.C.
[61] QUENEAU, *Journaux*, de l'année 1926 jusqu'au 7 mars 1927 (p. 132, 133, 134, 135, 140).
[62] La devanture des *Études traditionnelles* a été immortalisée dans le film *Paris brûle-t-il ?*
[63] Certains ont affirmé que Mme Dina était la maîtresse de Guénon. Cela semble douteux si l'on en croit, par exemple, la façon dont Guénon parle de cette dernière et de son second mari qui doivent venir au Caire le 1er janvier 1931 (lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 6 novembre 1930).
[64] CHACORNAC, *La Vie simple de René Guénon*, 1958, p. 94.

Guénon souhaita que fût créée une maison indépendante.[65] Mais Mme Dina recula d'abord devant la difficulté. Un contrat provisoire (qui expirait en novembre 1930) fut donc passé avec la maison Didier et Richard de Grenoble. L'éditeur Didier devait abriter provisoirement, sous l'intitulé "L'Anneau d'or", la plupart des livres de Guénon ; ce dernier assurant la direction de cette entité éditoriale. Outre ses prochains ouvrages, elles devaient regrouper des travaux à tendance "traditionnelle" ; Guénon pensait reprendre dans ce cadre la collection Les Cahiers du Portique et Th. Darel demandait à y être éditée.[66] Le métaphysicien souhaitait surtout faire paraître des traductions de textes à caractère ésotérique de différentes traditions. Cette entreprise éditoriale représentait pour lui la possibilité de créer parallèlement au *Voile d'Isis* un second relais de sa pensée ; elle lui permettrait d'éviter que sa perspective soit déformée par un voisinage inadéquat de ses livres au sein d'une collection ou par l'insertion commerciale sur leur quatrième de couverture de publicités déplacées.[67]

L'éditeur Didier procéda à des recouvertures – insérant de nouvelles pages de titres et un copyright daté de 1930 – du *Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion*, de *L'Erreur spirite*, d'*Orient et Occident*, et d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel*. Seuls manquaient les deux volumes parus chez Bossard (cet éditeur refusa un arrangement), ceux édités par Charles Bosse et l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*. Guénon s'occupa également des trois nouveaux ouvrages qui devaient paraître simultanément fin 1930 ou début 1931 (*infra*). Après avoir achevé cette « affaire d'édition de façon à ce que tout soit prêt à marcher », il partit au Caire en compagnie de Marie Dina, heureux du tour que prenait « leur » entreprise.[68] Le but du voyage était de rechercher à fin de publication des traités d'ésotérisme islamique. Au terme du délai prévu (fin mai ou début juin 1930), sa compagne de voyage rentra en France alors qu'il décida de rester encore un peu au Caire pour poursuivre plus avant ses recherches.

Une fois rentrée à Paris, celle-ci fit connaissance d'Ernest Britt et l'épousa. Entre-temps, elle avait fini par considérer que l'arrangement avec Didier n'était pas intéressant.[69] Elle décida donc de fonder une maison d'édition qu'elle confia à un ami de son nouveau mari : le Dr Rouhier. Celui-ci trouva un local rue Mazarine où furent transférés les ouvrages que Didier conservaient rue Madame[70] ; ainsi naquit la Librairie Véga, siège des éditions du même nom. Guénon insista cepen-

65 Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 23 juillet 1930.
66 Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 2 novembre 1930.
67 Lettre de Guénon à Vasile Lovinescu, du 11 avril 1945.
68 Lettre de Guénon à G. De Giorgio, le 10 février 1930. Guénon souhaite finir d'organiser l'affaire d'édition de façon à ce que tout soit prêt à fonctionner lors de son départ. Il évoque l'adresse « de notre maison ».
69 Lettres de Guénon à Émile Dermenghem, les 12 avril et 23 juillet 1930.
70 Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 6 novembre 1930.

dant pour que, comme chez Didier et Richard, L'Anneau d'or subsiste en tant que partie de ces éditions. Il tenait beaucoup à ce que ses ouvrages paraissent sous cette appellation ; cela avait pour lui « une importance essentielle » qu'il jugeait trop longue et difficile à expliquer par lettre.[71] Le rapprochement de la veuve Dina, d'Ernest Britt et du Dr Rouhier ne présageait rien de bon pour Guénon ; il s'en suivit pour lui des tracas éditoriaux sans fin. Le premier incident fut le refus, en février 1931, de faire figurer sur la couverture du livre de Dermenghem (*infra*) « un symbole d'une valeur ésotérique toute particulière » que Guénon avait demandé et obtenu d'une confrérie soufie.[72] Rouhier ne voulait pas du symbole pour des raisons esthétiques alors que Mme Britt fit dire à Guénon qu'elle ne le trouvait pas très seyant et lui suggérait d'aller en recopier un au musée du Caire.[73]

À partir de l'été 1931, les « intrigues » au sein de la maison d'édition s'aggravèrent jusqu'à « un retournement complet » en sa défaveur.[74] Bien que la situation fût devenue intolérable, Guénon attendit pour rompre que soient achevées la réimpression d'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* et l'édition des *États multiples de l'être* (1932).[75] En 1934, la séparation du couple Britt n'améliora pas les choses[76] ; le Dr Rouhier continuant à diriger les éditions Véga en dépit de la disparition de cet important soutien financier.[77] Si l'on en croit Guénon, Rouhier l'accablait de mille petites tracasseries ; la librairie lui refusait les services de presse[78], mais surtout ses responsables faisaient tout « pour "enterrer" [s]es livres, alors que, par contre, ils étal[aient] complaisamment dans leur devanture toutes les publications » hostiles au métaphysicien.[79] En avril 1934, Guénon voyait en cette attitude la cause de la faiblesse des ventes des livres dont Véga possédait les droits.[80] L'année suivante, même si elles étaient en légère augmentation, elles restaient médiocres.[81]

Ainsi, au lieu d'être une aide à la diffusion, la création de L'Anneau d'or se révéla contre-productive. Guénon fut très préoccupé par cette situation :

> « C'est une histoire vraiment infernale : tous mes livres ont été réunis dans une maison dont j'espérais beaucoup d'autant plus que c'est moi-même qui avais donné l'idée de sa fondation ; mais à la suite de machinations inouïes, les individus qui me poursuivent de leur haine […] sont arrivés à s'y introduire et à la tourner

[71] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 6 novembre 1930.
[72] Lettres de Guénon à Émile Dermenghem, les 11 janvier et 15 février 1931.
[73] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 15 février 1931.
[74] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 7 janvier 1932.
[75] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 7 janvier 1932.
[76] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 27 août 1934.
[77] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 30 septembre 1934.
[78] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 15 mai 1932.
[79] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 30 avril 1933.
[80] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 3 avril 1934.
[81] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 13 mars 1935.

> entièrement contre moi. Le personnage qui dirige maintenant cette maison, et qui est en quelque sorte le mensonge incarné, m'a trahi de la façon la plus vile en certaines circonstances, et me suscite des tracasseries et des ennuis sans fin ; je ne sais ni quand ni comment j'arriverai à en sortir… »[82]

Et encore à propos de Rouhier :

> « Quant à mon autre bandit d'éditeur, j'apprends sur son compte des choses de plus en plus fantastiques : il appartient à des organisations d'un caractère nettement "sataniste" ; on ne peut se faire une idée de toute cette sorcellerie. Il y en a d'autres qui ne sont que de simples instruments, mais celui-là est bien conscient du rôle qu'il joue ! »[83]

Il faut préciser que Britt et Rouhier appartenaient à un groupe d'occultistes hostiles à Guénon.[84] Rouhier était en outre membre d'une société secrète à prétention magique intitulée le "Très Grand Lunaire".[85] En raison de leurs appartenances occultes, Guénon crut discerner dans cet épisode malheureux une manifestation d'influences ténébreuses que ses écrits gênaient. Selon le métaphysicien, Rouhier joua en particulier « un rôle infame »[86], dans des « attaques ignobles »[87] lancées contre lui en 1932, et liées à une « campagne "anti-orientale" » dont le rédacteur du *Voile d'Isis* se fit l'écho.[88] La *R.I.S.S.* avait joué dans tout cela un rôle de premier plan. Au cours de cette période, Rouhier avait publié une mise au point laquelle ne fut selon Guénon qu'un tissu de mensonges.[89]

Ainsi, après avoir gagné une certaine notoriété sur la scène intellectuelle, en revenant vers un monde plus centré sur l'ésotérisme, réapparaissait cet ordre de considérations, qui semble distinguer Guénon des "intellectuels". En tant que défenseur de la Tradition, il pensait avoir un statut très particulier, une fonction qu'il représentait « tant bien que mal ». Ce « travail » qui lui était échu n'avait « rien de commun avec un travail "d'homme de lettres" ».[90] Il ne pouvait donc être jugé à l'aune des critères "normaux" ; bien souvent ses prises de position, ses comptes

[82] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 15 mai 1932.
[83] Lettre de Guénon à Guido De Giorgio, le 20 mai 1934
[84] ROBIN, *René Guénon témoin de la Tradition*, 1978, p. 202. Outre Britt et Rouhier, auraient appartenu à ce groupe d'occultistes du genre "scientifiques" : Oswald Wirth, Pierre Vincenti (Piobb), Francis Warrain (le commentateur de Wronski qui fut édité aux éditions Véga)
[85] Rouhier qui écrivit sous le pseudonyme de R. P. Sabazius *Envoûtement et contre envoûtement* appartenait de surcroît au « Très Grand Lunaire » qui comptait parmi ses membres Jules Boucher, Jean Marques Rivière et Robert Ambelain. On trouve des renseignements sur ce T.G.L. (baptisé ici « Tres Haut Lunaire ») dans *Les Sociétés secrètes de Paris* de Pierre Geyraud (Paris, Emile-Paul, 1938)
[86] Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 7 juillet 1932.
[87] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 1er octobre 1932.
[88] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 15 mai 1932. Guénon écrivait encore qu'il était « fort loin de pouvoir tout dire, surtout en ce qui concern[ait] les dessous particulièrement "ténébreux" de toute cette affaire »
[89] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 7 janvier 1932.
[90] Lettre de Guénon à Louis Cattiaux, le 10 octobre 1950

rendus ou ses actions avaient, selon ses dires, des motifs qui échappaient au commun.[91] Il se pensait ainsi dans l'obligation de répondre à certaines agressions littéraires, dans la mesure où elles étaient le support d'attaques d'un autre ordre.[92] Avant-guerre, il avait fait usage de noms qui étaient à ses yeux plus que des pseudonymes.[93] Pendant toute sa période parisienne, malgré son activité intellectuelle générale, il ne cessa vraisemblablement jamais de fréquenter des sociétés initiatiques et d'avoir le sentiment de subir des attaques d'ordre subtil. « De temps en temps, très rarement, notait le Dr Grangier en 1923, René Guénon se plaint en termes obscurs d'être persécuté par des influences maléfiques, l'entourant, l'enveloppant, cherchant à lui faire du mal ».[94] Guénon resta toujours, pour les gens de lettres qui le fréquentaient alors, entouré d'un certain mystère. Truc parlait d'une des figures « les plus curieuses et les plus attachantes dans son mystère » qu'il lui avait été donné d'observer au cours de sa longue carrière de critique.

B – Les publications de L'Anneau d'or

En dépit de ces difficultés, Guénon publia en 1931 et 1932 à L'Anneau d'or deux ouvrages fondamentaux. Ils venaient compléter l'exposé proprement métaphysique commencé en 1925 avec *L'Homme et son devenir selon le Védânta.* Pour attirer l'attention de la presse sur la collection, *Le Symbolisme de la croix* devait paraître au même moment (fin 1930, début 1931) que deux traductions critiques présentées par des amis de Guénon : Mario Meunier et Emile Dermenghem.[95] Ces deux érudits ne furent pas de simples auteurs ; Guénon les associa à la réalisation du projet éditorial. Il demanda d'abord à Mario Meunier de le remplacer pour s'occuper de L'Anneau d'or tant qu'il serait retenu en Egypte.[96]

[91] Lettre de Guénon à Louis Cattiaux, le 10 octobre 1950 : « Si malheureusement je ne peux pas m'en désintéresser purement et simplement, c'est parce qu'en réalité ce n'est pas moi qui suis visé, ce qui importerait assez peu, mais ce que je me trouve représenter tant bien que mal ; c'est uniquement pour cela que je suis obligé de répondre comme je le fais, et cette sorte de défense fait, comme bien d'autres choses encore, partie intégrante de mon travail, qui n'a assurément rien de commun avec un travail "d'homme de lettres"… ».

[92] « Comme Paul Chacornac, en 1933, avait émis la prétention de faire cesser ce qu'il appelait les "polémiques" avec les gens de la *R.I.S.S*, en refusant à Guénon l'insertion de ses réponses, ce dernier déclara qu'il faisait de cette publication la condition *sine qua non* de sa collaboration et il écrivit à l'un de ses amis qui s'occupait du *Voile d'Isis* : "Je ne peux évidemment pas espérer faire comprendre à Chacornac que les articles de ces gens sont le support des attaques psychiques lancées contre moi, et que mes réponses jouent exactement le même rôle. C'est pourquoi je vous prie de veiller à ce qu'on n'en change ni un mot ni une virgule" » (ROBIN, *René Guénon témoin de la Tradition*, p. 278).

[93] Sur ce point consulter le chapitre préliminaire de cette étude.

[94] Journal du Dr Grangier, le 17 janvier 1923.

[95] Lettres de Guénon à Emile Dermenghem, les 23 juillet et 29 septembre 1930.

[96] Lettres de Guénon à Emile Dermenghem, les 29 septembre et 2 novembre 1930.

L'helléniste voyageait beaucoup, c'est pourquoi Guénon demanda également de l'aide à Dermenghem. En dépit de certaines divergences, le métaphysicien considérait ce dernier comme un ami ; l'éloignement n'affecta pas leurs sentiments amicaux puisque, chose rare, il l'appela à partir de 1932 « mon cher ami » ou « cher ami » (Guido De Giorgio étant seulement appelé « cher Monsieur et ami »). Guénon avait eu des amis communs avec Dermenghem avec qui il avait collaboré à *Vers l'Unité* ; ils avaient vu ensemble M. Sandoz[97], peut-être Bonjean[98], mais surtout des arabes comme Abd al-Malek Faraj[99] et Mahmoud bey Salem.[100] Installé en Egypte, Guénon souhaitait qu'ils aient l'occasion de se revoir rapidement car ils avaient à parler de beaucoup de choses.[101] Avant son départ, il était passé voir Dermenghem chez lui un dimanche, pour discuter notamment de L'Anneau d'or.[102] Précisons que Meunier et Dermenghem entretenaient aussi des relations amicales : le chartiste consacra d'ailleurs à son aîné un article dans les *Cahiers du Sud* en mai 1933.[103]

Mario Meunier présenta à L'Anneau d'or *Des Dieux et du monde* de Salluste le philosophe (1931) ; un second ouvrage programmé fut finalement refusé par Rouhier.[104] Emile Dermenghem avait pour sa part traduit et annoté, en compagnie de son ami Abd al-Malek Faraj, *L'Éloge du vin* d'Ibn al-Faridh, et le commentaire qu'en avait donné Nâbolosî (1931). Guénon avait, dès 1930, signalé un article à ce sujet que Dermenghem avait fait paraître dans *Vers l'Unité*. Cette œuvre d'un poète égyptien du XIIIe siècle était précédée d'une présentation du soufisme et de la poésie "mystique" musulmane. Parce qu'il y soulignait les rapports existant entre spiritualité chrétienne et musulmane[105], cette étude lui valut d'ailleurs d'être associé à Guénon dans le cadre d'attaques de certains milieux catholiques remettant en cause l'universalité de la perspective "traditionnelle".

Les ouvrages de Guénon résultaient quant à eux d'une longue maturation. Comme le rappelait Chacornac, un premier jet du *Symbolisme de la croix* (1931) avait paru en 1910-1911 dans *La Gnose*.[106] Il aurait d'autre part écrit une première version des *États multiples de l'être* (1932) dès 1915. Ces ouvrages, précisait-il dans l'introduction du *Symbolisme de la croix*, reprenaient le travail d'exposition des doctrines métaphysiques. Ce dernier avait été interrompu momentanément par

97 Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 12 avril 1930.
98 Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 22 mai 1935.
99 Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 28 juin 1931.
100 Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 23 juillet 1930.
101 Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 23 juillet 1930.
102 Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 30 janvier 1930.
103 DERMENGHEM, « Mario Meunier et la pensée méditerranéenne », p. 359-363.
104 Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 7 janvier 1932.
105 Il exprimait encore cette idée dans : DERMENGHEM, « Le çoufisme », p. 135-141.
106 CHACORNAC, *La Vie simple de René Guénon*, 1958, p. 95.

des travaux rendus nécessaires par les circonstances, avec lesquels il était descendu davantage dans le domaine des applications contingentes. Guénon commença la rédaction du *Symbolisme de la croix* en février 1930, peu avant son départ en Egypte.[107] Il en corrigea les premières épreuves en février 1931 alors que le manuscrit de Mario Meunier allait partir à l'impression.[108] Au même moment, il terminait *Les États multiples de l'être*.[109] *Le Symbolisme de la croix*, dont la parution devait être considérée par les surréalistes comme un des événements marquants du demi-siècle[110], faisait l'exégèse d'un symbole universel qui se rattachait directement « à la grande Tradition primordiale ». Alors que dans *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, il avait utilisé le langage de la métaphysique hindoue, il utilisait ici le langage des symboles géométriques pour exposer la théorie des états multiples. *Les États multiples de l'être* étaient le développement du premier chapitre du *Symbolisme de la croix* ; il exposait la théorie des « états multiples » en envisageant plus particulièrement l'être sous son aspect humain. Le langage utilisé était ici le vocabulaire philosophique scolastique. L'ouvrage suscita d'ailleurs une réaction implicite mais immédiate de Maritain dans *Les Degrés du savoir* (1932).[111]

C – Une réception mitigée du *Symbolisme de la croix*

En raison de leur caractère doctrinal, les deux ouvrages suscitèrent l'intérêt critique d'intellectuels catholiques (des recensions parurent dans *La Vie spirituelle* et *Études*), d'une revue "spiritualiste" comme *Psyché* ou de la *R.I.S.S.*. *Le Symbolisme de la croix* que Guénon fit parvenir avec d'amicaux envois à Milosz et Vincent Muselli, eut en revanche moins d'écho dans les milieux littéraires. Il suscita toutefois des comptes rendus au *Mercure de France* (*infra*) ; très curieusement, la revue publia à deux mois d'intervalle deux articles traitant du même ouvrage. Sur le fond, ils se rapprochaient des critiques que Guénon avaient subies de la part des partisans de l'Orient en 1927.[112] La première recension d'un ouvrage de Guénon parue dans cette revue, avait d'ailleurs eu trait non à l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* mais au *Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion* ; Paul Olivier reprochait à l'auteur son « abattage en règle ». Toutefois ces comptes rendus

[107] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 23 juillet 1930.
[108] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 15 février 1931.
[109] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 23 juillet 1931.
[110] *L'Almanach surréaliste du demi-siècle*, *La Nef*, Éditions du Sagittaire, mars-avril 1950, n° 63-64, p. 216.
[111] MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, 1932, p. 16-17, 545-547. Sur ce point, on peut consulter : CHENIQUE, François, « À propos des *États multiples de l'être* et des *Degrés du savoir* », LAURANT (Dir.), *René Guénon*, 1985, p. 242-272.
[112] MAGRE, « Compte rendu du *Symbolisme de la croix* », 1931, p. 435-438 ; MASSON-OURSEL, Compte rendu du *Symbolisme de la croix*, 1931, p. 160-161.

étaient moins agressifs que les attaques de 1927 et se terminaient, en dépit de ces réserves, sur une note plutôt positive.

Maurice Magre (1877-1941), que Tamos avait qualifié en 1930 dans *Le Voile d'Isis* d'un « de nos meilleurs poètes et un très bel écrivain »[113], consacrait à Guénon trois pages. Il avait déjà évoqué son nom en 1928 dans *Les Cahiers de l'étoile.*[114] Magre connaissait probablement Guénon pour avoir participé au groupe des polaires, à la fin des années 1920, aux côtés de différents journalistes et écrivains comme Fernand Divoire (1883-1951), Jean Marquès-Rivière, Jeanne Canudo, Jean Dorsenne, René Thimmy (ce dernier étant cependant probablement un pseudonyme de Magre lui-même). Les séances de « l'oracle de la force astrale » se réunissaient dans les locaux de *L'Intransigeant* dont Divoire fut rédacteur en chef jusqu'en 1932. Cet épisode devait d'ailleurs être raconté de façon plus ou moins romancée en août 1934 dans *Gringoire* par René Thimmy[115] (Guénon qualifierait le récit de cet « obscur littérateur » de « roman-feuilleton »). Le jugement de la doctrine guénonienne y était étonnamment proche de celui de Maurice Magre dans *Le Mercure de France.*

Thimmy racontait que Zam Bhotiva, ayant élaboré un livre à partir des réponses de l'oracle de la force astrale, voulut le faire publier :

> « [...] mais il songea qu'un tel message devait être recommandé au public français par *une personnalité d'une autorité reconnue.* Ce pavillon il le découvrit en la personne de M. René Guénon. René Guénon est un esprit puissant, un philosophe d'envergure, mais il est surtout destructif. Sa pensée est essentiellement négative et il s'efforce de détruire ce qui se rapproche de lui. Il a écrit un livre contre le spiritisme, il a écrit un livre contre la théosophie à laquelle il a voulu refuser même son nom de théosophie, en l'appelant le théosophisme ; il a attaqué certaines doctrines hindoues, il était prêt à attaquer d'autres doctrines encore. Or, on lui demandait de construire. Il se méfia Il promit la préface. Il l'écrivit même. Mais avant de la donner il voulut mettre l'oracle à l'épreuve, faire passer, par le moyen de questions posées, une sorte d'examen aux trois sages lointains. Peut-on faire passer un examen à des sages détenteurs de vérité, à des maîtres habitant des solitudes du Thibet ? Ceci est un délicat problème. Les réponses aux deux premières questions furent, je crois, jugées satisfaisantes par René Guénon. Les trois sages étaient bien des sages instruits, de vrais sages. Mais il leur tendit un piège. Il voulut s'assurer de leurs connaissances en langue sanskrite. - Qu'est-ce que *Hamsa* ?, leur demanda-t-il encore [...] La réponse fut énigmatique et ne put être considérée, sous quelque aspect qu'on l'examinât, que

113 *Le Voile d'Isis*, 1930, p. 493.

114 Dans le cadre d'une réaction à *Défense de l'Orient*, il écrivait : « Je ne sais pas si le "règne de l'intellectualité pure" que souhaite M. Guénon dans ses ouvrages si documentés sur cette question, est possible » (*Cahiers de l'étoile*, 1928, p. 81)

115 THIMMY, « Le Mystère à Paris », 1934, p. 13. Guénon réagit à cet article en novembre 1934 (repris dans *Articles et comptes rendus*, tome I, p. 210).

> comme méprisante pour le questionneur. Elle fut à peu près celle-ci : - Fume de la racine de chanvre dans une pipe à eau et tu sauras ce qu'est *Hamsa* ».[116]

S'en était suivie une rupture du « grave philosophe » avec Zam Bhotiva. Thimmy, tout en reconnaissant son autorité, reprochait à Guénon sa critique de la Société Théosophique dont il devait être proche, et implicitement de la doctrine de la réincarnation qu'il considérait comme authentiquement hindoue. De façon significative, il ajoutait que trois préfaces avaient été données en remplacement de celle de Guénon par des membres du groupe : Fernand Divoire, Jean Marquès- Rivière et... Maurice Magre.

En 1931, dans *Le Mercure de France*, ce dernier considérait Guénon comme :

> « [...] un des personnages les plus curieux de notre époque [mais] aussi un des plus éminents. Il est combatif, irritant, divers, plein de détours et de parti pris et pousse à l'extrême ses qualités et ses défauts. La plus brillante de ses qualités est une vision métaphysique du monde, si éblouissante qu'elle se mue en ténèbres pour l'œil profane. Le plus saisissant de ses défauts est un orgueil si grand que son esprit s'enferme volontairement dans le cercle de ses propres conceptions et qu'il y dresse une tour abstraite dont les murailles hermétiques ne laissent pas filtrer le moindre rayon d'une pensée étrangère. On est frappé d'admiration par la hauteur de la tour, mais on regrette, devant ses portes closes, les richesses qui ne peuvent y pénétrer ».[117]

Magre était en effet partagé entre son admiration pour l'œuvre de Guénon (l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* et *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* étaient pour lui deux « très grands ouvrages dont l'importance [était] indiscutable ») et le regret que l'auteur ait critiqué la Société Théosophique – ennemie de l'Église catholique – dont il se sentait visiblement très proche. Se retrouvait dans son article le même type de développement que chez Monod-Herzen, mais contrebalancé par la reconnaissance de l'intérêt extrême de l'aspect positif de l'œuvre. Ce ne pouvait donc être que la colère qui avait animé les deux premiers livres de Guénon ; ils étaient le fait d'un polémiste et non d'un philosophe. L'auteur colportait en effet des racontars au sujet de Madame Blavatsky.

Cependant, comme Gonzague Truc à la lecture d'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, il croyait déceler « un arrière-goût d'humour » dans les deux « pamphlets » de Guénon. Pour le dédouaner, il disait d'ailleurs savoir qu'il ne le récrirait plus ainsi aujourd'hui. La recension du *Symbolisme de la croix* n'était ensuite qu'un prétexte pour défendre implicitement les thèses de la Société Théosophique. Pour lui, Guénon poursuivait dans ce livre « son idée négative maîtresse, à savoir qu'il n'y a[vait] pas de réincarnation et que l'homme se développ[ait] après sa mort

[116] THIMMY, « Le Mystère à Paris », 1934, p. 13 (nous soulignons).
[117] MAGRE, « Compte rendu du *Symbolisme de la croix* », 1931.

à travers des états différents de l'état humain ». « La réincarnation ou plutôt l'anti-réincarnation » était en effet selon Magre « le pivot de sa pensée ». Or, la démonstration métaphysique de son impossibilité ne lui paraissait pas plus convaincante qu'à Monod-Herzen. Il contestait de la même façon son approche du bouddhisme. Cependant, il ajoutait que René Guénon n'en était pas moins « assis au point primordial de "l'invariable milieu" de la connaissance ». Il était encore « presque l'unique possesseur de la science occulte, presque le seul qui [joignait] à une vaste érudition une intuition pénétrante ». Il ne lui suffisait que de « dissiper les ombres [créées] avec sa propre pensée [pour écrire] l'œuvre riche et enfin lumineuse qui le fer[ait] reconnaître comme le premier métaphysicien de notre temps ».

Magre avait également noté que les symboles brassés dans *Le Roi du monde* « s'entrecrois[ai]ent sans ordre autour de lui ». Cela évoquait la critique faite par Masson-Oursel en 1927. Or ce dernier donnait en novembre un autre compte rendu du *Symbolisme de la croix* dans *Le Mercure de France*.[118] Il y dénonçait encore le « mépris digne des surréalistes » que Guénon professait pour la science et l'histoire. Il critiquait son approche du symbolisme – Monod-Herzen l'avait qualifiée de « scolastique » – qui ne consistait pas à rechercher mais à justifier une doctrine connue au préalable et dont il possédait la clef. Pourtant, comme dans ses premiers comptes rendus, il rendait hommage à son « sens pénétrant des cultures orientales ». Ce comparatiste précisait d'ailleurs qu'il était « salutaire de suggérer des affinités étroites entre les diverses modalités de l'esprit humain ».[119] Néanmoins, pour lui comme pour Corbin (*supra*), il était possible de concilier le meilleur de l'Occident – la science – et le meilleur de l'Orient – la métaphysique. Préfigurant certains critiques catholiques, il notait pour finir que son ouvrage ne décevrait que ceux qui s'attendaient à y trouver une interprétation chrétienne de la croix.

[118] Guénon commenterait en 1935 : « Je connais la *Philosophie comparée* de Masson-Oursel, et aussi l'auteur ; sympathie à l'égard des doctrines orientales, ou du moins de ce qu'il croit qu'elles sont, cela n'est pas douteux ; mais compréhension ? Je puis bien vous assurer que non ; le pauvre garçon qui a le malheur d'être à la fois agrégé de philosophie et élève des orientalistes, est bien incapable de ne sortir jamais de ses cadres universitaires ! Il a écrit sur mes livres dans *Le Mercure de France* et je ne sais plus où encore, des comptes rendus qui sont parmi les plus remarquables par leur complète incompréhension… La sympathie ne suffit pas et peut porter à faux ; il ne faut pas oublier que, sans même parler des théosophistes chez qui la chose est poussée jusqu'à la caricature, il y a des gens qui se sont pris de sympathie pour un Orient fantaisiste qu'ils ont rêvé et qui font le plus grand tort au véritable Orient ; Keyserling et Romain Rolland en sont des exemples assez typiques » (lettre de Guénon au Dr Favre, le 12 février 1935).

[119] Guénon dans une recension de *La Philosophie comparée* avait noté en 1924 : « [...] comprendre quoi ? le fonctionnement de l'esprit humain, sans doute, et rien de plus ni d'autre, car il ne semble pas qu'on en arrive jamais à se poser la question de la vérité ou de la fausseté des idées en elles-mêmes » (GUÉNON, *Revue de philosophie*, janvier-février 1924).

III - La disparition d'une personnalité du monde intellectuel parisien

Dans la mesure où Guénon s'identifia à sa mission intellectuelle, il est assez symbolique que ce soit des questions éditoriales qui l'aient amené à partir puis à s'installer au Caire. Il espérait faire ce voyage depuis près de vingt ans ; la réalisation de L'Anneau d'or lui donna l'occasion et les moyens de l'entreprendre. L'objet de son voyage était de « rechercher des ouvrages arabes qu'il serait particulièrement intéressant de traduire en français », beaucoup n'existant qu'à l'état de manuscrit.[120] La décision fut prise rapidement. Guénon après les épreuves de l'année 1928, en conçut un certain enthousiasme. Un extrait du journal du Dr Grangier le laisse penser :

> « Mercredi soir. J'ai chez moi Mario Meunier, François de Pierrefeu ; René Guénon ordinairement exact n'arrive qu'à 10 heures du soir, l'œil brillant, les pommettes colorées, parlant d'abondance avec des gestes. Il nous a annoncé qu'en février, il partirait pour un voyage de plusieurs mois en Egypte ».[121]

Le voyage ne le déçut pas. Il débarqua à Alexandrie, se rendit à Louqsor, puis dans le Sinaï où il s'arrêta au monastère Sainte-Catherine. Il fut ensuite accueilli au Caire de façon très chaleureuse par une association d'étudiants musulmans. Son œuvre sembla d'abord intéresser certains lettrés de religion islamique ; il participa avec Abd al-Razzak et Abd al-Aziz Effendi à la création d'une revue arabe : *Al-Maarifah* ; il fut également envisagé de traduire en arabe certains de ses livres.[122] Il avait alors des contacts avec des membres de confréries soufies qui l'aidèrent dans ses recherches. Ils lui fournirent par exemple un symbole ésotérique pour la couverture du livre de Dermenghem ou l'aidèrent encore à trouver des livres rares comme le *Masnawi*.[123] Le climat du Caire semblait d'autre part bien plus favorable à sa santé fragile que le climat parisien. Plus généralement, il se sentit à son aise dans ces milieux égyptiens encore très superficiellement modernisés. Il écrivait à Dermenghem :

> « Je ne peux pas me considérer comme "en voyage", me sentant beaucoup plus "chez moi" ici qu'en Europe, et je vis exactement comme n'importe quel Egyptien… non européanisé ».[124]

[120] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 12 avril 1930.
[121] Journal du Dr Grangier, le 29 janvier 1930.
[122] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 2 novembre 1930.
[123] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 23 juillet 1930.
[124] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 29 septembre 1930.

Il se sentait encore à l'abri des gens suspects et mal intentionnés qui guettaient son retour.[125] Ses problèmes éditoriaux ne l'engagèrent pas à revenir. Il remit ainsi à plusieurs reprises son retour en France ; son séjour se transforma finalement en une installation définitive.

Des articles parus au long de l'année 1930 ne semblent pas sans relation avec ce que le pèlerin vécut alors personnellement. Quelques-uns témoignent même d'un certain "lyrisme" peu coutumier de l'auteur. En juin 1930, il publiait dans *Le Monde nouveau* un article au ton eschatologique qui fermait en quelque sorte son cycle parisien. Il y évoquait la venue du *Kalkin-avatâra* :

> « [...] que ce soit un peu plus tôt ou un peu plus tard, ce développement descendant que les Occidentaux modernes appellent "progrès" trouvera sa limite, et alors "l'âge noir" prendra fin ; alors paraîtra le Kalkin-avatâra, Celui qui est monté sur le cheval blanc, qui porte sur sa tête un triple diadème, signe de la souveraineté dans les trois mondes, et qui tient dans sa main un glaive flamboyant comme la queue d'une comète ; alors le monde du désordre et de l'erreur sera détruit, et, par la puissance purificatrice et régénératrice d'Agni, toutes choses seront rétablies et restaurées dans l'intégralité de leur état primordial, la fin du cycle présent étant en même temps le commencement du cycle futur ».[126]

Le mois suivant paraissait dans *Le Voile d'Isis* « Et-Tawhid ». Guénon semblait y évoquer une expérience vécue dans le Sinaï. Le rôle qu'y tenait le soleil pouvait faire penser aux méditations de Léon Daudet ou de Gonzague Truc précédemment citées.[127] Guénon précisait pourquoi les peuples du Nord éprou-vaient plus de difficulté à comprendre « la doctrine de l'unité » :

> « Dans les pays du Nord, en effet, où la lumière solaire est faible et souvent voilée, toutes choses apparaissent aux regards avec une égale valeur, si l'on peut dire, et d'une façon qui affirme purement et simplement leur existence individuelle sans rien laisser entrevoir au-delà. Il en est tout autrement dans les pays où le soleil, par son rayonnement intense, absorbe pour ainsi dire toutes choses en lui-même, les faisant disparaître devant lui comme la multiplicité disparaît devant l'Unité [...] Le "monothéisme" [...] n'est nulle part plus "sensible" que dans le désert, où la diversité des choses est réduite à son minimum, et où, en même temps, les mirages font apparaître tout ce qu'a d'illusoire le monde manifesté. Là, le rayonnement solaire produit les choses et les détruit tour à tour ; ou plutôt, car il est inexact de dire qu'il les détruit, il les transforme et les résorbe après les avoir manifestées. [...] Dans la lumière intense des pays d'Orient, il suffit de voir pour comprendre ces choses, pour en saisir immédiatement la vérité profonde ; et surtout il semble

125 Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 7 janvier 1932.
126 GUÉNON, « L'Esprit de l'Inde », 1930.
127 DAUDET, Léon, *Souvenirs littéraires*, Paris, Grasset, 1968, p. 338 ; TRUC, *Les Idées vivent*, 1927, p. 216.

impossible de ne pas les comprendre ainsi dans le désert, où le soleil trace les Noms divins en lettres de feu dans le ciel ».[128]

Il est difficile, d'autre part, de ne pas mettre en relation certains articles avec son expérience propre. Ainsi se référant aux *Arcanes* de Milosz, il évoquait, en juin 1930, les « nobles voyageurs » dont l'itinéraire « coïncidait rigoureusement, sous ses apparences de course aventureuse, avec les aspirations et les aptitudes les plus secrètes de l'adepte ». Et, il citait le poète Robert Browning :

« Je vois mon chemin comme l'oiseau sa route sans trace ; quelque jour, Son jour d'heur, j'arriverai. Il me guide, Il guide l'oiseau ».

Comment encore ne pas penser aux conditions de vie de Guénon, lorsqu'on lit son texte sur « la pauvreté spirituelle » paru en octobre 1930.[129] Il y approfondissait le sens de la pauvreté évangélique.[130] On l'imagine vivant déjà à l'écart des milieux européens, et plus que simplement dans le quartier arabe du Caire. « Je n'ai d'autres ressources que mes droits d'auteur et ce que m'envoie Chacornac, écrivait-il à un correspondant, et songez que mes frais de correspondance représentent plus du double de ce que je dépense pour ma nourriture ».[131] Il était encore frappant de constater la façon tout à fait inhabituelle dont Guénon, à partir de mai 1930, datait et localisait avec des références proprement arabes et musulmanes ses articles parus dans *Le Voile d'Isis*. Il le fit presque systématiquement jusqu'en mars de l'année 1934 au cours de laquelle il se remaria.[132] À la même époque, il data également certaines lettres (à Bonjean notamment) selon le mode islamique.

Le signe le plus fort de ce nouvel ancrage reste sa dédicace du *Symbolisme de la croix* (1931) au *cheikh* Illaysh à qui était due la première idée du livre. Par ce geste, il rompait avec les conseils d'opportunité qu'il avait lui-même donnés. Dans *Orient et Occident*, il avait suggéré d'éviter de prendre appui sur l'ésotérisme islamique dans la mesure où cette démarche pouvait faire penser à une concurrence sur le terrain religieux.[133] La dédicace du *Symbolisme de la croix* signifiait ainsi peut-être qu'il avait désormais perdu tout espoir d'une renaissance traditionnelle occidentale à partir de l'Église catholique, espoir qu'il avait pourtant encore exprimé dans la

[128] GUÉNON, « Et-Tawhid », 1930.
[129] GUÉNON, « El Faqru », 1930.
[130] Ainsi que de l'enfance spirituelle ; il commentait notamment Luc XVIII, 17 : « Quiconque ne recevra pas le royaume de Dieu comme un enfant n'y entrera point » et Matthieu XI, 25 : « Tandis que vous avez caché ces choses aux savants et aux prudents, vous les avez révélées aux simples et aux petits ».
[131] Rapporté par Marcel Clavelle dans le Manuscrit confidentiel inédit.
[132] Il ne le fait néanmoins pas en décembre 1933 pour un article écrit antérieurement. Il s'abstiendra aussi de le faire pour des articles ne traitant pas d'ésotérisme islamique tel le Saint-Graal (mars 1934). En ancrant ses articles dans le temps et l'espace, Guénon ne légitime-t-il pas lui-même la démarche de l'historien ?
[133] GUÉNON, *Orient et Occident*, p. 203-5.

conclusion de *La Crise du monde moderne* et dans *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*. Jusque-là Guenon avait tenté de rapprocher doctrine chrétienne et Védânta pour susciter une renaissance de l'intellectualité catholique. Ces deux traditions partageaient, selon lui, un caractère polaire comme il le montrait implicitement dans *Le Roi du monde*. Alors qu'il avait perdu espoir dans une entreprise de redressement grâce à la dernière institution "traditionnelle" qui, dans le monde occidental, exerçait encore « une action dans le monde extérieur »[134], il allait développer, à partir de 1932, sa théorie de l'initiation et se référer plus fréquem-ment à l'islam et à la franc-maçonnerie. Cette inflexion de l'œuvre décontenança Tamos et Marcel Clavelle (*supra*). Ainsi de façon symptomatique, alors qu'il avait encouragé et même collaboré à la tentative de Milosz, il insisterait auprès d'Evola sur l'impossibilité de constituer un ordre sans « une filiation traditionnelle, authentique et régulière » ; sans celle-ci il pensait « préférable de ne rien faire plutôt que de se contenter d'une sorte de "simulacre" ».[135] De même, en 1932, Guénon semblait se montrer plus sévère avec Th. Darel qu'il ne l'avait été dans *Regnabit* en janvier 1927. Il lui reprochait de passer sous silence la nécessité du rattachement traditionnel qu'il venait d'exposer dans *Le Voile d'Isis*.[136] Après lecture du livre de Dermenghem paru à L'Anneau d'Or, Guénon insistait encore auprès de l'auteur sur le fait qu'il manquait aux mystiques « la transmission régulière, la "chaîne" hors de laquelle rien ne saurait être valable au point de vue strictement initiatique ».[137]

*

Après l'échec de sa collaboration à *Regnabit*, la reprise en main du *Voile d'Isis* et le développement de L'Anneau d'Or marquèrent pour Guénon le commencement d'une nouvelle phase éditoriale. Il trouva dans *Le Voile d'Isis* un support intéressant pour assurer la diffusion régulière de ses écrits, pouvoir commenter la vie intellectuelle et réagir aux tendances négatives s'y manifestant. La revue, qui avait alors déjà une certaine audience, se développa grâce à l'influence de Guénon. S'y agrégea une jeune équipe qui resterait fidèle jusqu'à sa mort. André Préau, René Allar puis Luc Benoist allaient jouer un rôle important de médiation auprès des milieux intellectuels et littéraires. Guénon fonda également de grands espoirs sur L'Anneau d'Or. Émile Dermenghem et Mario Meunier y collaborèrent. Leurs traductions parurent sensiblement au même moment que deux ouvrages fonda-

[134] GUÉNON, *La Crise du monde moderne*, Paris, Bossard, 1927, p. 234.
[135] Lettre de Guénon à Julius Evola, le 25 juillet 1950.
[136] GUENON, Compte rendu de : « DAREL, Th., *L'Expérience mystique et le règne de l'Esprit*, Paris, Éditions de la Revue mondiale, 1932 », *Le Voile d'Isis*, 1932, p. 658-659.
[137] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 28 juin 1931

mentaux de Guénon : *Le Symbolisme de la croix* et *Les États multiples de l'être.* L'entreprise se révéla cependant contre-productive. Un de ses ennemis parvint à prendre le contrôle de cette maison où le métaphysicien avait regroupé la plupart de ses ouvrages. Cette nouvelle mésaventure contribua à décider Guénon à rester en Égypte où il se trouvait bien. Après les épreuves de l'année 1928, il semble même y avoir connu une forme de renaissance dont l'intensité se ressent à travers le "lyrisme" de certains articles de 1930. Il allait déployer en Egypte une nouvelle phase de son œuvre en développant, notamment, à partir de 1932, sa théorie de l'initiation. Ces années 1928-1932 constituent donc un tournant à la fois sur le plan personnel, sur le plan éditorial et sur le plan de l'évolution de l'œuvre. Si l'"intellectuel" parisien allait s'effacer devant l'ermite de Duqqi, l'œuvre continua à faire son chemin, notamment dans l'esprit de jeunes écrivains issus de la nébuleuse surréaliste.

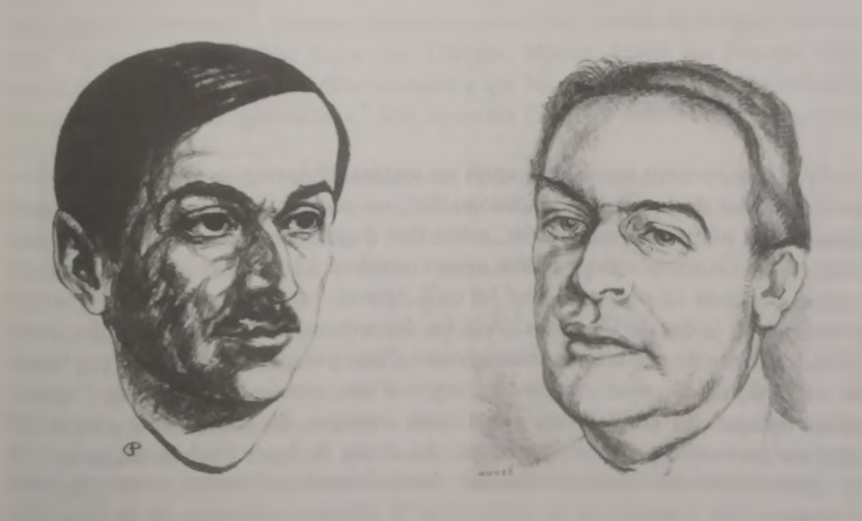


Figure 10 : Henri Massis (par P. Girieud) et Gonzague Truc dans les années 1920.

CHAPITRE III

LA TRADITION : UNE LIGNE DE FRACTURE AU SEIN DE LA NÉBULEUSE SURRÉALISTE

Si le mouvement surréaliste, après un instant d'hésitation, avait choisi une voie qui l'éloignait de la pensée "traditionnelle", un certain nombre d'écrivains appartenant à sa nébuleuse adhérèrent, selon des degrés divers, à l'idée de Tradition. L'œuvre de Guénon semble même avoir contribué à la rupture avec le surréalisme – nous pensons ici plus au *Grand Jeu* qu'à Artaud – ou l'avoir légitimée *a posteriori* comme dans le cas de Queneau.[1] À la fin des années 1920 et au début des années 1930, les écrits de ces auteurs témoignaient d'une perspective marquée par l'œuvre du métaphysicien, tout en gardant trace d'une certaine attitude de "révolte" caractéristique du surréalisme. Dans cette optique, ils entretinrent chacun des rapports particuliers avec le marxisme. Au cours de leurs évolutions, certains de ces jeunes écrivains se rapprochèrent. Ainsi Artaud et Daumal eurent de riches échanges qu'ils partagèrent en partie avec le directeur officieux de la *N.r.f.*, Jean Paulhan. Alors qu'en 1930-1932 les Français perdaient leurs illusions, le petit groupe de Châtenay constitua un pôle important de la réception littéraire de Guénon.

[1] De façon symptomatique, Robert Kanters introduit le nom de Guénon quand il se souvient dans ses mémoires de sa préférence du Grand Jeu au surréalisme (KANTERS, *À perte de vue*, 1981, p. 122).

I - Une adhésion à l'œuvre de Guénon sur le plan des principes : Le Grand Jeu

A – La genèse de la revue

A l'origine du groupe du Grand Jeu, il y avait l'association de quatre jeunes lycéens, enfants de l'immédiat après-guerre. Roger Lecomte, Robert Meyrat et Roger Vailland avaient fondé, l'année de la parution de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, la petite revue *Apollo*. Ils avaient été rejoints en classe de seconde par René Daumal (1908-1944)[2] avec qui ils avaient créé le groupe « Simplistes ». Ces rejetons de la "génération orpheline" y développèrent une « philosophie expérimentale ». Leur but était d'enfreindre les lois déterminant l'assujettissement aux catégories de l'espace et du temps pour explorer de supposés univers parallèles. Dès la fin de 1923, mais surtout en 1924-1925, les jeunes gens se livrèrent à diverses expérimentations au moyen de drogues notamment.[3] Daumal, de la même façon que Gleizes, Milosz, Masui ou Simone Weil, connut alors une « expérience déterminante » qui lui procura la certitude indicible d'un « *degré supérieur de signification* ».[4] Son souvenir l'incita à rechercher des moyens de la retrouver durablement.

Après l'obtention de son baccalauréat, Daumal se rendit à Paris. À partir d'octobre 1925, c'est-à-dire au moment où Guénon était au plus fort de sa notoriété, il suivit une préparation à l'E.N.S. au lycée Henri IV. Il eut notamment comme condisciple aux cours d'Alain, Simone Weil qu'il devait retrouver plus tard. Paris permit au groupe de s'élargir. En 1927 alors que Roger Lecomte (devenu Roger Gilbert-Lecomte) avait rejoint la capitale française, fut fondé le Grand Jeu dont les premières réunions se tinrent en novembre dans l'atelier du peintre Sima. Le groupe exploita en quelque sorte sur un plan littéraire et philosophique les expérimentations « simplistes ». Le mois de la parution de *La Crise du monde moderne*, Daumal qui commençait l'apprentissage du sanskrit sous l'influence de Guénon[5], rencontra André Rolland de Renéville (1903-1962). Ce

[2] Daumal n'était alors plus ni pratiquant ni croyant à la différence des deux Roger.

[3] Notons à titre anecdotique qu'une amie de Guénon prétend que, avec Matgioi, celui-ci aurait pratiqué l'usage du haschisch et de l'opium comme aide à la contemplation (MAURICE-DENIS BOULET, « L'ésotériste René Guénon : souvenirs et jugements », 1962, n° 77, p. 21).

[4] DAUMAL, *Les Pouvoirs de la parole*, p. 115.

[5] Selon TONNAC, *René Daumal l'archange*, p. 339 (sa chronologie est légèrement différente de celle de Mme Maxwell, *L'Originel*, p. 49). Et aussi : NEAUMET, Jean, *René Daumal et l'ésotérisme*, Paris IV, thèse de 3e cycle, 1976, p. 23-25.

dernier devint la troisième personne de « l'indissoluble trinité, principe de base du *Grand Jeu* ».[6]

La contribution de Renéville au premier numéro de la revue (paru le 18 juin 1928) témoignait de sa tendance propre. Il écrivait :

> « Nous croyons qu'une certaine science dite occulte (et qui est la seule science) reste à la base des philosophies de Platon et de Hegel, des révélations de Bouddha et du Christ, des œuvres de Balzac, des poèmes de Rimbaud et de Saint-Pol Roux. Nous croyons que tous les chemins mènent à l'unité perdue ».

C'est la découverte vers 1923 de « la pensée de l'Orient » qui avait été pour lui une révélation. Elle lui avait donné « les clefs de la pensée d'un Dante », d'un Vinci, d'un Baudelaire, d'un Mallarmé, ou d'un Rimbaud.[7] C'est ainsi qu'il s'efforça de montrer l'analogie existant entre l'expérience décrite dans *Une Saison en enfer* et *Les Illuminations* et certains textes du Védânta et de la Kabbale (*Rimbaud le voyant*, 1929). On peut se demander si les ouvrages, la conférence et les articles de Guénon jouèrent un rôle dans cette découverte. Il est difficile d'être catégorique car, nous l'avons vu, la mode était alors à l'Orient. Mais sa fréquentation de Daumal depuis 1927 laisse penser qu'il avait lu *L'Homme et son devenir selon le Védânta*. « Sans doute as-tu remarqué, écrivait-il à ce dernier qui avait rendu compte de cet ouvrage dans *Le Grand Jeu*, dans mon essai sur Rimbaud, c'est plutôt sous le signe des idées Védantines que je me suis placé ».[8] Les études de Renéville allaient par la suite porter non sur l'Orient, mais sur la tradition "occulte" occidentale, et en particulier sur ses interactions avec la littérature. Il est d'ailleurs significatif de trouver dans sa bibliothèque sept numéros du *Voile d'Isis* parus entre 1924 et 1930 dont notamment le numéro spécial d'août-septembre 1927 consacré aux Rose-Croix. La perspective de Renéville intéressa le Breton du *Second manifeste du surréalisme* qui tenta une entreprise de séduction à son égard à l'automne 1929.

B – Les relations du groupe avec le surréalisme

L'aventure du Grand Jeu s'inscrivait en effet dans le sillage intellectuel du surréalisme. En juillet 1928, Renéville écrivait de façon significative à Daumal :

[6] KRÉMER, Patrick, « Préface », ROLLAND de RENÉVILLE, André, *Sciences maudites et poètes maudits*, S.l., Le Bois d'Orion, 1997, p. 7.

[7] Lettre d'André Rolland de Renéville à Jean Paulhan, le 12 décembre 1931. Renéville ajoutait que les religions en apparence ennemies se réunissaient à cette lueur. Les philosophies de l'Occident n'étaient grandes qu'en tant qu'accédant à cette vérité (souvent par des enseignements secrets).

[8] Lettre d'André Rolland de Renéville à René Daumal, le 6 juin 1930.

> « Les difficultés que nous traversons vis-à-vis d'André Breton viennent d'une part de ce que les surréalistes ne vont pas au fond de leurs idées et d'autre part de ce que le groupe du Grand Jeu n'a pas actuellement une attitude très nette ».[9]

Dès la parution du *Manifeste du surréalisme* (1924), les « simplistes » avaient eu la surprise de découvrir un mouvement manifestant des préoccupations proches des leurs. Ils eurent même le sentiment que le simplisme succéderait au surréalisme comme ce mouvement avait pris la suite du dadaïsme. De leur apparition sur la scène publique, et jusqu'à la dissolution de fait du Grand Jeu en 1932, les relations entre les deux groupes furent compliquées. En juillet 1928, le mois suivant la parution du *Grand Jeu*, Breton chercha à entrer en contact avec eux. Le 11 mars 1929, il les attira dans un guet-apens. Il les invita à venir discuter au bar du Château un projet de collaboration entre leurs mouvements (notons que Queneau et Thirion appartenaient encore à celui de Breton). La réunion s'avéra en fait être un procès des membres du Grand Jeu accusés d'avoir usé du mot "Dieu" et, plus grave encore, de préciser qu'il s'agissait « d'un Dieu unique en trois personnes ».[10] Le même mois, parut le *Second manifeste du surréalisme* dans lequel Breton réglait ses comptes avec d'anciens surréalistes – dont Artaud – et interpellait directement Daumal en l'invitant à rejoindre son groupe.

En octobre 1930, Daumal répliquait à Breton dans le troisième numéro du *Grand Jeu* ; il l'appelait à cesser ses petits jeux de société et à adhérer à leur entreprise autrement profonde. Leur groupe, conçu comme une communauté initiatique, entendait utiliser des procédés concrets de dépersonnalisation, de transposition de conscience, de voyance. « Nous avons le champ illimité des yogas hindous ; la confrontation systématique du fait lyrique et du fait onirique avec les enseignements de la tradition occulte (mais *au diable le pittoresque* de la magie) et ceux de la mentalité dite primitive […] », précisait Daumal à Breton.[11] Outre l'opportunité de l'engagement politique (*infra*), le fond de la dissension était l'adhésion des membres du Grand Jeu à « une métaphysique déterminée ».

Cette critique faisait d'ailleurs écho à celle d'un journaliste du *Monde* de Barbusse, le fondateur du mouvement Clarté. Jean Guyon-Cesbron y dénonçait l'impuissance de toutes les métaphysiques que ce soit celle des thomistes ou celles « musulmanes ou hindoues », telles qu'elles apparaissaient dans les travaux de Guénon.[12] Contrairement à Breton qui écrirait plus tard refuser « reprendre à son compte l'acte de foi » sur lequel Guénon fondait sa démarche, les figures de proue du Grand Jeu affirmèrent leur adhésion à la « Tradition ».

[9] TONNAC, *René Daumal l'archange*, p. 339.
[10] COYNÉ, « Pour la Tradition ou pas », 1993, p. 156.
[11] TONNAC, *René Daumal l'archange*, p. 144.
[12] GUYON-CESBRON, Jean, « Le néo-thomisme », *Le Monde*, 12 octobre 1929, n° 71, p. 3.

C – Une adhésion sur le plan des principes

Les historiens de la littérature signalent en général le nom de Guénon lorsqu'ils évoquent *Le Grand Jeu*. Robert Sabatier, de façon symptomatique, a même fait du métaphysicien un collaborateur de la revue.[13] Avant d'étudier la réception de Guénon dans *Le Grand Jeu*, il faut noter que tous les membres de la rédaction n'adhéraient pas à sa pensée comme le laissent penser des témoignages tardifs. Ainsi, Roger Vailland évoqua plus tard la tentation d'une « partie de l'équipe du Grand Jeu » d'adhérer aux « interprétations théosophiques à la René Guénon ».[14] Dans la même veine, l'ancien dadaïste Ribemont-Dessaignes reprocha à Breton son intérêt pour Guénon « le vulgarisateur des "grands initiés" » (il y a vraisemblablement confusion avec Édouard Schuré).[15] Il faut encore signaler la collaboration au *Grand Jeu* de Monod-Herzen qui avait polémiqué avec le métaphysicien l'année précédant la parution du premier numéro de la revue.[16] Cela ne doit toutefois pas faire penser à une proximité des protagonistes du Grand Jeu avec la Société Théosophique. Comme Artaud et Queneau, Daumal fut très marqué par les critiques guénoniennes du néo-spiritualisme.[17] Le groupe du Grand Jeu projeta ainsi d'adresser une lettre virulente à Tagore auquel Guénon déniait la qualité de représentant des doctrines orientales.[18]

Ces réserves faites, il est incontestable que l'œuvre du métaphysicien eut pour les deux figures de proue du *Grand Jeu*, une importance déterminante. Daumal confia plus tard à Max-Pol Fouchet qu'il s'était à cette époque « nourri » de Guénon ce qui lui avait, selon ses dires, évité de perdre beaucoup de temps (*infra*). Dès l'époque rémoise, l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* et *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* avaient été les « livres de chevet » de Roger Lecomte qui accordait également une grande attention à *L'Ésotérisme de Dante* et *Le Roi du monde.*[19] Daumal considérait ce dernier ouvrage comme un des meilleurs de Guénon[20] ; il en fit d'ailleurs mention dans le dernier numéro du *Grand Jeu.*[21] La référence à ces deux derniers titres, parus à un faible tirage chez un petit éditeur, témoigne d'ailleurs d'un intérêt aigu pour l'œuvre. Le nom même de la revue

13 SABATIER, Robert, *La Poésie du vingtième siècle*, tome II, Paris, Albin Michel, 1982, p. 435.

14 VAILLAND, Roger, *Le Surréalisme contre la révolution*, Paris, Éditions Sociales, 1948 (p. 68 dans la réédition de cet ouvrage : Bruxelles, Complexe, 1988).

15 RIBEMONT-DESSAIGNES, Georges, *Déjà jadis*, Paris, Julliard, 1958, p. 139 (voir aussi p. 127).

16 MONOD-HERZEN, « Orientalismes », 1927, p. 112-5 ; MONOD-HERZEN, « Réponse à René Guénon », 1927, p. 149-151.

17 Nous y reviendrons dans une prochaine étude. Daumal avait conseillé à son frère Jack de lire Guénon en commençant par *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion*.

18 TONNAC, *René Daumal l'archange*, p. 278.

19 CAILLOIS, « Les jeunes gens de Reims », p. 119-122.

20 Lettre de René Daumal à Jean Paulhan, le 17 avril 1938.

21 *Le Grand Jeu*, n° 3, automne 1930, p. 27, n. 1.

révélait leur préoccupation métaphysique. Ils pensèrent d'abord l'appeler *La Voie*, titre qui – probablement l'ignoraient-ils – avait été celui de la revue dirigée par Matgioi avant qu'il ne fonde avec Palingénius *La Gnose*. *Le Grand Jeu* avait néanmoins été proposé en référence à *Kim* de Kipling auquel le Sphinx avait fait référence dans *La France antimaçonnique*.[22] Cette dernière proposition fut retenue dans la mesure où elle faisait à la fois référence à l'Inde et à l'espionnage en tant que métaphore de la recherche métaphysique, métaphore centrale du *Nommé Jeudi* (1926)[23], roman favori de Queneau.

Alors que Guénon n'avait pas encore quitté la France, mais sans que le contact soit établi[24], Gilbert-Lecomte et Daumal affirmèrent de façon retentissante dans les deux premiers numéros de la revue leur adhésion à la "Tradition".[25] Daumal fit encore référence au métaphysicien dans la troisième et dernière livraison (automne 1930, p. 27, n. 1). Gilbert-Lecomte réagit dans le premier numéro de cette revue (juin 1928) à *La Crise du monde moderne* qui était parue six mois plus tôt. En mai 1929, Daumal partant de *L'Homme et son devenir selon le Védânta*[26], s'exprimait plus longuement sur la perspective "traditionnelle". Les deux jeunes hommes affirmaient tous deux leur plein accord avec les principes exposés par Guénon. Selon Roger Gilbert-Lecomte, « sa pensée théorique dans son essence » était celle du Grand Jeu. La seule tradition que leur fraternité reconnaissait était celle dont se réclamait le "traditionniste". Roger Gilbert-Lecomte plus guénonien que Guénon, allait même jusqu'à lui reprocher l'utilisation d'une argumentation historique dans la mesure où elle était un compromis avec des gens qui ne pouvaient rien comprendre ; l'évidence de la vérité devait suffire à ceux qui étaient qualifiés pour comprendre. Daumal affirmait également son adhésion à la « Tradition », à « l'esprit originel » de laquelle Guénon s'était, selon lui, « exclusivement incorporé ». C'était d'ailleurs par là qu'il se trouvait être le « seul » à avoir pu révéler la pensée inscrite dans les livres sacrés de l'Inde. Or Daumal qui en avait

22 LE SPHINX, « Les sociétés initiatiques modernes dans l'Inde », *La France antimaçonnique*, 31 juillet 1913, p. 234, n. 31. Guénon évoque *Kim* qu'il regarde, en bonne partie, comme l'autobiographie de la première partie de la vie de Kipling. « Ce livre est fort intéressant à lire à ce point de vue, surtout quand on connaît quelque peu les événements auxquels il fait allusion ». Il ajoute avoir de bonnes raisons de croire que, maintenant comme alors, « le Grand Jeu jamais ne s'arrête d'un bout à l'autre de l'Inde ».

23 À titre anecdotique, soulignons que Guénon connaissait des écrits de cet auteur. Il écrivait au Dr Favre : « Le compte rendu du livre de Chesterton sur saint Thomas ne donne pas l'impression de quelque chose de très profond ; j'ai lu autrefois un livre de lui dont le titre m'échappe ; il semble qu'il ait parfois des idées assez curieuses, mais peut-être surtout par la forme paradoxale sous laquelle il les présente » (lettre de Guénon au Dr Favre, le 31 octobre 1935).

24 Daumal précise dans son compte rendu de *L'Homme et son devenir selon le Védânta* qu'il ne connaît rien « de sa vie proprement humaine ».

25 GILBERT-LECOMTE, Compte rendu de *La Crise du monde moderne*, 1928 ; DAUMAL, « Encore sur les livres de René Guénon », 1929, p. 73-74.

26 Tonnac note qu'en juillet 1928 Daumal étudie la philosophie du Védânta (TONNAC, *René Daumal l'archange*, p. 339).

commencé l'étude, affirmait que l'on y retrouvait la trame essentielle de sa propre pensée ainsi que de celle du *Grand Jeu.* Il précisait toutefois que cela n'empêchait pas Guénon de faire des erreurs ponctuelles ou de fausses interprétations.

Les jeunes auteurs firent encore référence à la Tradition sous le vocable de la « Doctrine-Une ».[27] L'usage de ce terme pouvait paraître étonnant chez ces écrivains qui professaient un adogmatisme absolu. Il peut être éclairé par ce que le jeune Corbin écrivait en 1927 ; après avoir dénoncé « toute tyrannie d'un ordre spirituel *a priori* dans la mesure où tous ceux qui [étaient alors] proposés [étaient] entachés de relativité et de contingence », il affirmait qu'il n'en était plus de même si l'on arrivait « à travers leur expression variable, à la connaissance des principes eux-mêmes » (*supra*). Les membres du Grand Jeu prenaient une voie que les surréalistes avaient un instant hésité à suivre avant de s'engager politiquement. On se souvient de Naville se demandant si la Tradition n'était pas une voie plus fiable vers le surréel que la lutte révolutionnaire (*supra*).

II - De la révolte au marxisme : divergences avec l'œuvre de Guénon et tentatives de synthèses

A – L'attitude de révolte induit des divergences avec la perspective "traditionnelle" (Le Grand Jeu, Evola, Artaud)

Comme l'avait noté François Berge, révolutionnisme et traditionnisme étaient « deux formes de réaction de l'esprit contre un état de chose déliquescent ». Le traditionnisme s'opposait comme le révolutionnisme au conservatisme. Comme le remarquerait trente ans plus tard Émile Dermenghem,

> « [...] dans les temps modernes et les pays occidentaux particulièrement, [le traditionnisme] est presque nécessairement sur beaucoup de points en opposition avec son temps. La solution ne consistera pas pour lui à maintenir tout ou partie d'un état de chose qu'il jugera périmé ou dévié. Son attitude ne sera pas de s'accommoder facilement du désordre profond sous prétexte d'ordre extérieur, de toucher le moins possible aux abus, de peur d'ébranler tout le reste, de prendre son parti de l'incohérence et de l'injustice sans savoir qu'elles sont elles-mêmes les pires formes du désordre ».[28]

L'attitude fondamentale présidant à ces deux attitudes était toutefois profondément différente. Pierre Naville, analysant l'échec de la demande de collabora-

[27] Ils disaient encore être forts de cette « évidence que la Poésie n'est que l'un des noms de la Doctrine indéfiniment oubliée et retrouvée par l'esprit humain [...] » (COYNE, « Pour la Tradition ou pas », 1993, p. 155)
[28] DERMENGHEM, « Joseph de Maistre et la Tradition ».

tion des surréalistes auprès de Guénon, en avait conscience. En dernière analyse, l'œuvre du métaphysicien « heurtait la sensibilité anarchiste, celle de l'individualité en révolte, en révulsion plus encore qu'en révolution, où le surréalisme plong[eait] sa racine la plus vivace ».[29] Le Grand Jeu, comme Antonin Artaud en avait partiellement hérité. Pourtant cette attitude semblait dans leur cas, étroitement liée à une volonté d'expérimentation "sauvage" dont la finalité était de trouver une voie d'accès à la transcendance. Sous cet angle, apparaissait d'ailleurs une curieuse synchronie entre *Le Grand Jeu* et les revues *Ur* et *Krur*, dirigées par un correspondant italien de Guénon issu du dadaïsme.

1) Divergence sur le plan des applications

La ligne de fracture entre les auteurs du *Grand Jeu* et Guénon ne concernait pas les principes mais, comme le notait Gilbert-Lecomte en usant d'un vocable très guénonien, le plan des applications. Le premier numéro du *Grand Jeu* s'ouvrait sur une section intitulée « Nécessité de la révolte ». Daumal et Lecomte faisaient référence aux conditions qu'imposait le « Kali-Yuga ». La référence à ce terme, que Guénon avait utilisé dans *La Crise du monde moderne*, impliquait une adhésion implicite à la vision cyclique et involutive – et par conséquent non progressiste – de l'histoire. Cette vision était d'ailleurs tirée des doctrines hindoues et notamment du Védânta. À la même époque, Jean Grenier remarquait significativement que si cette pensée était conservatrice en Inde, elle était révolutionnaire en Europe.[30] Daumal soulignait son hostilité à toutes les « idoles modernes » (« science discursive, morale, progrès, bonheur de l'humanité, autonomie de l'individu, la vie, la vie en beau, tout ce fer et ce granit absurdes qui pèsent sur nos poitrines ») dénoncées dans *Orient et Occident* et *La Crise du monde moderne*. C'est pourquoi, selon Gilbert-Lecomte, « le rôle de l'initié » était, dans ce moment historique, « d'agir dans le sens du déterminisme divin ». Ils n'avaient pas à se « soucier des hommes »[31] ; « l'heure [avait] sonné de faire leur désespoir dans une révolte universelle, saignée cosmique » (*sic*). Ils se chargeaient d'apporter aux Occidentaux qui niaient effrontément l'évidence, « des miracles de râles et de sang qui ser[aient] des preuves à leur mesure ». Ces déclamations évoquaient les

[29] Selon Tonnac, la révolte du surréalisme procède d'une infidélité de Breton envers le nihilisme aristocratique de Jacques Vaché qu'il connut en 1916. Breton oublia la leçon de celui qui écrivait : « Le principe de la révolte est faussé tant qu'on attribue un semblant de réalité à des cibles extérieures à soi, et le propre de toute révolte digne de ce nom est d'intérioriser un conflit qui ne doit désigner ni vainqueur ni vaincu. Ils ont trahi le parti pris de la révolte ceux qui ont cru qu'ils résoudraient quelque chose à travers elle, ceux qui ont cru à quelque chose en dehors de ce mouvement par lequel les formes sont renvoyées à leur dimension de mirage » (TONNAC, *René Daumal l'archange*, p. 95 et suiv.).

[30] Lettre de J. Grenier à J. Paulhan, le 14 août 1930 (PAULHAN, GRENIER, *Correspondance 1925-1968*, p. 31-32).

[31] Il semble en effet y avoir dans cette attitude de révolte une confusion entre le "non-humain" dont parle Guénon et "l'inhumain".

imprécations d'Artaud qui appelait alors à placer des bombes « à la base de la plupart des habitudes de la pensée présente ». Le comédien encourageait « à détruire avec application et méchanceté » l'ordre institué partout où il gênait « le libre exercice de la pensée ».[32] Cet ancien surréaliste (que Daumal avait fréquenté en compagnie de Leiris dès 1928) ressentait la nécessité de détruire les formes devenues incapables de véhiculer la « vie ». Et il utilisait, pour évoquer cette action nécessaire, des termes liés au registre du feu et du sang. Daumal pour sa part, n'employait pas moins de cinq fois le terme "révolte" dans les dernières lignes de son article consacré à Guénon.

Cette attitude les séparait de la perspective du métaphysicien. Faisant référence à Daumal[33], Bammate remarquait vingt-cinq ans plus tard que beaucoup avaient suivi le métaphysicien parce qu'il leur avait donné les raisons d'une révolte. Or, selon lui, Guénon était à l'opposé de cette attitude :

> « C'est par respect de la tradition et pour l'exposer clairement qu'il arrivait à Guénon de détruire accidentellement des choses par nature même éphémères. Le briseur d'idoles était un homme de respect ; le fer et le granit explosaient sous la mine du plus discret des dynamiteurs. Le ton qu'il avait dans la conversation, pour constater les ravages de l'occultisme ou les progrès du scientisme, n'était ni la révolte ni l'indignation. Il ne fulminait pas mais, dans toute son attitude, il y avait comme l'embarras de celui qui vient de découvrir un spectacle incongru. Je me rappelle son expression le jour où les chats lui avaient déchiré une liasse de manuscrits. C'était exactement la même surprise peinée ».[34]

Probablement conscient des mauvaises interprétations que pouvait susciter sa dénonciation des « erreurs et illusions occidentales », Guénon avait par ailleurs pris soin de prévenir celles-ci dans *Orient et Occident*. Il ne s'agissait pas de « faire œuvre de critique vaine et purement négative ». Il y avait « à cette attitude des raisons autrement profondes » dénuées de toute « intention "satirique", ce qui, du reste, [aurait fort peu convenu à son] caractère […] ».[35] Lors de sa visite, Naville comprit cela. « Le ton si paisible, proche et lointain tout ensemble, de cet homme qui vivait dans cet *ailleurs* qu'[ils n'entrevoyaient] qu'avec peine, [lui avait fait] aussitôt mesurer tout ce qui subsistait de factice et d'artificiel, autant que d'exalté, dans [leurs] aspirations surréalistes ».[36]

[32] ARTAUD, *Le Théâtre et son double*, p. 71 (dans : « La mise en scène et la métaphysique » (1932)).

[33] Bammate faisait certainement référence au texte publié par Paulhan dans ses *Cahiers de la Pléiade* (DAUMAL, « René Guénon », 1951, p. 36-37). Le texte daté de 1927 était présenté comme un inédit. C'était en fait une sorte de version abrégée du texte de 1929 (on n'y trouve pas la critique à l'encontre de l'ignorance des philosophes occidentaux et le qualificatif de « révoltante » pour la parole du Christ). Mais le Daumal de la fin des années 1930 n'aurait probablement plus tenu cette ligne de conduite, ce que Bammate semble ignorer.

[34] BAMMATE, « Visites à René Guénon », 1955.

[35] GUÉNON, *Orient et Occident*, p. 11.

[36] NAVILLE, « De l'Orient à l'Occident », 1977.

2) Julius Evola

De façon assez symptomatique, l'attitude de "révolte" entraînait Daumal à remettre en cause la validité d'un texte sacré. Dans la conclusion de son article, il qualifiait en effet de « révoltante » la malédiction du Christ citée dans *La Crise du monde moderne*, vouée à celui par qui le scandale arrivait.[37] Il remettait ainsi en cause une parole sacrée qui, dans l'optique de Guénon, n'avait pas à être discutée mais intériorisée et comprise. Daumal légitimait cette position par l'éthique hindoue du « Xatriyas ». Il citait à l'appui de sa thèse la *Bhagavad-Gîtâ* : « par un tel combat qui s'offre ainsi *de lui-même*, la porte du ciel s'ouvre aux heureux Xatriyas… ».[38] L'attitude générale ici présentée n'était pas sans évoquer la position du futur auteur de *Rivolta contro il mondo moderno* (1934). Julius Evola, né la même année que Jean Grenier, avait été dadaïste et avait tenté de prendre contact avec les surréalistes non encore engagés politiquement. C'est d'ailleurs autour de cette même année 1925 qu'Evola avait découvert l'œuvre de Guénon, par ses amis Arturo Reghini et Guido De Giorgio ; les quatre hommes appartenaient au comité de rédaction de la revue italienne *Atanor*. Guénon le jugea d'abord assez sévèrement.[39]

L'ancien dadaïste s'était déjà intéressé à certains textes orientaux par le biais d'occultistes et de théosophes. Il avait édité notamment en 1923 chez Carabba *Le Livre de la Voie et de la Vertu* avec un appendice sur Matgioi. Il n'avait toutefois pas adhéré tout de suite à la perspective "traditionnelle". En 1925, dans un compte rendu d'*Orient et Occident*, il taxait Guénon de "rationalisme". Ce dernier lui reprochait alors son attachement à la philosophie et plus particulièrement à la philosophie allemande. Il y voyait notamment la source de ses interprétations volontaristes des *Tantras*.[40] Daumal, pour sa part, regrettait en 1929 que l'incorporation trop exclusive de Guénon à la pensée de l'Inde, ne lui ait pas permis de saisir ce qu'il y avait de plus profond chez des penseurs européens comme Hegel, les post-kantiens allemands et Spinoza ; Daumal fut d'ailleurs un usage fréquent de la notion de « dialectique ». Le jeune Corbin avait fait le même reproche à Guénon en 1927. En 1925, les surréalistes avaient toutefois tenu en suspicion la pensée d'Hegel dans la mesure où elle n'était pas « en mesure de

[37] Queneau écrira en 1939 : « Certes, tout scandale doit arriver, mais comme il a été dit : malheur à celui par qui le scandale arrive » (« L'écrivain et le langage », *Le Voyage en Grèce*, p. 179).

[38] Guénon dans « Âtmâ-Gîtâ » (mars 1930) devait préciser le « sens intérieur de la *Bhagavad-Gîtâ* » auquel il avait fait allusion dans le passage *d'Autorité spirituelle et pouvoir temporel* qui correspond à l'actuel chapitre V.

[39] Lettre de Guénon à Arturo Reghini, le 19 juin 1924 : « Le n° 6 d'*Atanor* m'est arrivé le lendemain même du jour où je vous avais écrit. Comme vous le pensez, je n'ai de réserve à faire qu'au sujet de l'article d'Evola ; mais vous les avez faites vous-même de la façon la meilleure. Quel besoin d'aller compliquer les questions par toutes ces considérations empruntées à la philosophie allemande ? ».

[40] Guénon devait montrer dans « Tantrisme et magie » (août-septembre 1937) les déviations dont était susceptible une mauvaise interprétation du tantrisme.

déchaîner ces pouvoirs de l'imagination que le surréalisme plaçait au-dessus ». À l'inverse, les perspectives ouvertes par Guénon leur avaient paru pouvoir conduire « au renversement complet des façons de penser comme des façons de vivre ». Le cours de Kojève suscita cependant par la suite une relecture de l'œuvre du philosophe allemand. Lorsque Queneau s'éloignerait de la pensée "traditionnelle", le « savoir absolu » hégélien interviendrait comme substitut rationnel de la réalisation métaphysique. Le sens de l'évolution de Daumal devait au contraire le conduire à relativiser cet intérêt pour la philosophie (*infra*).

3) Révolte et initiation « sauvage »

Si la perspective d'Evola fut lentement réorientée par la doctrine de Guénon[41], il garda jusqu'à sa mort d'importants points de désaccord avec ce dernier. On peut évoquer notamment son anti-christianisme (commun aux surréalistes), la contestation de la prééminence de l'autorité spirituelle sur le pouvoir temporel et un refus de la nécessité d'une "régularité" initiatique. Evola avait déjà écrit une œuvre[42] qui fut l'objet en Roumanie d'une longue étude signée par un certain Mircea Eliade.[43] Les revues *Ur* et *Krur*, dans lesquelles il rendit compte en 1928 et 1929 de *La Crise du monde moderne* et d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel*[44], témoignaient de préoccupations proches de celles du *Grand Jeu*. Evola entendait développer une véritable science expérimentale qui lui permette d'accéder à la transcendance, et cela sans s'inscrire dans une filiation traditionnelle déterminée. La quête d'une efficacité pratique sur le corps et l'esprit rejoignait un leitmotiv d'Artaud. Celui-ci cherchait à réaliser « la réconciliation de l'acte matériel et de l'acte spirituel sur un plan efficace où [...] quelque chose soit effectivement changé ».[45] Le théâtre devait ainsi devenir « une véritable opération de magie », notion à laquelle Artaud comme l'Evola de cette époque ne cessaient de faire référence. Guénon émit d'ailleurs des réserves sur cet aspect des écrits évoliens.

Il faut pourtant souligner deux différences notables. D'abord, l'écriture n'était qu'un moyen parmi d'autres pour Evola – il l'affirmerait dans les dernières lignes

[41] G. M., « Guénon, De Giorgio et la "réorientaion" de Julius Evola », DE GIORGIO, Guido, *L'Instant et l'éternité*, 1987, p. 23-52.

[42] Qui comptait notamment : *Saggi sull'idealismo magico* (1925), *L'Uomo come potenza. I Tantra nella loro metafisica e nei loro metodi di autorealizzazione magica* (1926), *L'Individuo e il divenire del mondo* (1926), *Teoria dell'individuo assoluto* (1927).

[43] ELIADE, Mircea, « Révolte contre le monde moderne », *Julius Evola*, Lausanne, L'Âge d'Homme, p. 206.

[44] Dans un article paru dans le numéro 11-12 d'*Ur* et dans lequel il était question de *La Crise du monde moderne*, Guénon eut la surprise de découvrir l'extrait d'une lettre qu'il avait écrite à Evola pour commenter son *Imperialismo pagano*. Il « contient encore les attaques habituelles contre le christianisme, auquel on refuse même le caractère de "tradition !" », notait-il (lettre de Guénon à Guido De Giorgio, le 18 décembre 1928). Le compte rendu d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, paru en 1929 dans *Krur* a été traduit par Gérard Boulanger dans la revue *Totalité* (n° 27, 1987, p. 11-32).

[45] ARTAUD, *Œuvres complètes*, tome V, p. 70.

de son autobiographie intellectuelle – alors qu'elle était pour Daumal une voie privilégiée. Il y eut ainsi une dimension beaucoup plus technique et expérimentale dans *Ur* et *Krur*. L'entreprise du *Grand Jeu* resta – malgré leur abomination de l'adjectif – une entreprise plus "littéraire". Ensuite, leurs options politiques ne seraient pas les mêmes. Evola devait tenter d'opérer une « rectification intellectuelle » du fascisme avec lequel il entretint une relation complexe (*infra*). Ainsi, vit-il interdire sa revue *La Torre* « feuille d'expression de la tradition une » (fin 1929-1930). Il devait néanmoins tenir une page intitulée « Diorama filosofico » dans la revue *Il Regime fascista* de Giovanni Preziosi (*infra*). Cette sensibilité politique fut à l'opposé de celle des surréalistes qui eurent avec le parti communiste des relations aussi compliquées qu'Evola avec le parti fasciste. Elle éloignait également Evola de Daumal qui devait garder jusqu'à la fin des années 1930 une sympathie pour la révolution russe. Ce dernier ne s'engagea toutefois pas directement dans l'ordre politique comme l'avaient fait les surréalistes. Sans considérer la couleur politique, la question de l'engagement dans cet ordre fut en elle-même une ligne de fracture entre *Le Grand Jeu* et Antonin Artaud d'une part, les surréalistes d'autre part, ligne de fracture à laquelle l'assimilation de la pensée "traditionnelle" ne fut probablement pas étrangère.

B – De la révolte à la révolution politique : la question du marxisme

Si l'attitude de révolte était commune aux surréalistes, l'adhésion à la révolution prolétarienne qui devait lui donner une dimension politique fut moins consensuelle.

1) Antonin Artaud

Le surréalisme avait hésité en 1925 sur l'orientation à prendre. Naville, après sa visite à Guénon, s'était interrogé sur la valeur de la Tradition au regard des perspectives incertaines offertes par la lutte révolutionnaire (*supra*). Breton avait finalement dessaisi Artaud de la direction de *La Révolution surréaliste*, et avait signé de concert avec le mouvement Clarté un manifeste qui donnait à la révolution une dimension sociale. Le mouvement avait alors interdit dans ses rangs toute activité littéraire désolidarisée de la perspective révolutionnaire. Artaud avait été officiellement exclu en 1926 alors qu'il créait, avec Robert Aron et Vitrac, le Théâtre Alfred-Jarry. La référence à l'auteur d'*Ubu roi* était intéressante dans la mesure où Jarry avait aussi été une référence majeure des "simplistes".[46] (Guénon pour sa

[46] Selon Daumal, le rire pataphysique « est la conscience vive d'une dualité absurde et qui crève les yeux ; en ce sens il est la seule expression humaine de l'identité des contraires ».

part avait une certaine commisération pour l'inventeur de la pataphysique[47], tandis que Queneau devait avoir des mots peu amènes envers lui.[48]) Le premier manifeste du théâtre fut publié dans la *N.r.f.* du 1er novembre 1926 et dans *La Grande revue* du même mois.[49] Artaud fut encouragé dans son projet par le couple Allendy. La femme du docteur devint la secrétaire du "théâtre", alors que son époux invita ses fondateurs à présenter leur entreprise dans le cadre du G.E.P.S.E.T.N. le 25 novembre de la même année, c'est-à-dire un peu moins d'un an après la conférence de Guénon. La participation d'Artaud au groupe lui valut d'ailleurs d'apparaître aux côtés de ce dernier sur un récapitulatif photographique des conférenciers.[50] Si le jour de la présentation, suite à une brouille, Aron vint seul présenter le projet, Artaud devait faire d'autres conférences dans le même cadre ; en 1927, par exemple, il entretint le public de « L'art et la mort ». Il réitéra sa participation au début des années 1930, à une période où les membres du *Grand Jeu* collaborèrent également au groupe d'études.

Les activités du Théâtre commencèrent réellement l'année de la parution de *La Crise du monde moderne*. Ce fut aussi le moment d'une brève fréquentation par Artaud de Maritain et de la sortie du *Napoléon* d'Abel Gance qui le lança au cinéma. Il tournait encore la même année *La Passion de Jeanne d'Arc* sous la direction de Carl Dreyer. Artaud publia également un certain nombre de textes présentant son projet de théâtre. Ses buts étaient encore marqués par l'esprit du surréalisme tel qu'il avait incarné. Le théâtre lui semblait avoir pour fin de mettre à jour les puissances du rêve et de l'augural. Il considérait son entreprise comme une « tentative mystique par quoi une partie importante du domaine de l'esprit et de la conscience [pouvait] être définitivement sauvée ou perdue ». Il s'agissait de s'alimenter « aux sources magiques d'un même inconscient primitif, cet inconscient où l'âpre impulsion de ses recherches fait plonger ». Le théâtre devait retrouver cette capacité à évoquer cette réalité plus réelle que la réalité sensible et ainsi abandonner toute idée de spectacle pour devenir événement. Peu importaient les prouesses techniques de mise en scène car le théâtre résidait « en un quelque chose d'impondérable, et qui ne s'accommod[ait] en aucune façon du progrès ». Cependant il ne possédait pas la science et avançait à l'aveuglette. La

[47] « Autrefois, le malheureux Alfred Jarry s'était emparé de quelques formules des Upanishads qu'il répétait à tort et à travers au milieu de ses divagations ; en avait-il jamais compris un seul mot ? Celui-là était devenu fou [...] je vous le cite pour montrer qu'il ne faudrait pas se laisser illusionner par des emprunts extérieurs qui n'impliquent pas forcément une assimilation quelconque » (lettre de Guénon au Dr Favre, le 12 février 1935).

[48] Dans *Volontés*, Queneau écrirait plus tard : « Jarry auquel on veut faire agiter un drapeau rouge et qui ne fut antimilitariste que par esthétisme symbolard ; quant à *Ubu Roi*, s'il a un sens, il est bien dirigé contre la "gauche" où se situent ses admirateurs ». Queneau dans « L'humour et ses victimes » aplatissait encore la pataphysique (LÉCUREUR, Michel, *Raymond Queneau*, Paris, Les Belles-lettres - Archimbaud, 2002, p. 212).

[49] ARTAUD, *Œuvres complètes*, tome II, p. 19-22.

[50] Bulletin du G.E.P.S.E.T.N., n° 7, 1928-9, p. 6 (H-1).

découverte qu'il fit du théâtre balinais en 1931, inaugura la période du Théâtre de la Cruauté.[51] Néanmoins, en cette fin des années 1920, Artaud ne se référait pas encore au théâtre oriental mais aux mystères du moyen âge.[52]

On retrouvait dans ses écrits de l'époque, des points de convergence avec *Orient et Occident* ou *La Crise du monde moderne.* Artaud constatait la dénaturation des valeurs humaines et l'état catastrophique dans lequel se trouvait le monde occidental. Sa pensée témoignait d'une perspective anti-progressiste opposée à la technique et à l'industrialisation, et envisageant un retour à un état antérieur de civilisation. Les surréalistes malgré une brève réconciliation début 1928, attaquèrent durement cet acteur accusé de se compromettre par gloriole et amour de l'argent. Plus fondamentalement, ils lui avaient reproché de ne « voir dans la Révolution qu'une métamorphose des conditions intérieures de l'âme [...] ».[53] Accompagnés de membres du Grand Jeu, ils perturbèrent, entre autres, la représentation du *Songe* de Strindberg. La rupture définitive avec les surréalistes eut lieu en juin 1928. Artaud fut accusé par les surréalistes d'être « contre-révolutionnaire », comme plus tard Queneau et Guénon seraient traités de « réactionnaires » (l'un par Jean Walh, l'autre par André Breton (*infra*)). La réponse à l'attaque surréaliste donnée aux *Cahiers du Sud* faisait bien le point sur la position d'Artaud en matière de révolution. Le marxisme lui semblait appartenir à ce monde industriel qu'il exécrait :

> « [...] la Révolution la plus urgente à accomplir est dans une sorte de régression dans le temps. Que nous en revenions à la mentalité du Moyen Âge, mais réellement et par une manière de métamorphose des essences, et j'estimerai alors que nous aurons accompli la seule révolution qui vaille la peine qu'on en parle. Il y a des bombes à mettre quelque part, mais à la base de la plupart des habitudes de la pensée présente, européenne ou non. De ces habitudes, Messieurs les Surréalistes sont atteints beaucoup plus que moi, je vous assure, et leur respect de certains fétiches faits hommes et leur agenouillement devant le Communisme en est une preuve la meilleure [*sic*] ».[54]

2) Le Grand Jeu

La position des membres du Grand Jeu[55] par rapport au marxisme est plus difficile de préciser. Si comme Artaud, Daumal ou Gilbert-Lecomte adhérèrent

[51] Nous reviendrons sur cette entreprise dans une prochaine étude.

[52] Dans les influences qu'il reconnaît au Théâtre Alfred Jarry, il ne retient « au point de vue de l'efficacité recherchée » que les exemples indiscutables fournis « par les théâtres chinois, nègre-américain et soviétique ».

[53] COYNÉ, « Pour la Tradition ou pas », 1993, p. 156.

[54] ARTAUD, Antonin, « Manifeste pour un théâtre avorté », *Cahiers du Sud*, Marseille, février 1927 (repris dans : ARTAUD, *Œuvres complètes*, tome II, p. 25).

[55] Notons que certains d'entre eux participèrent au chahut organisé par les surréalistes contre la représentation du *Songe* ; Daumal fréquenta toutefois Artaud à partir de fin 1928.

d'abord à cette révolte tournée vers l'intériorité, ils n'étaient pas dépourvus d'un certain intérêt pour le marxisme. Un brouillon du texte « Liberté sans espoir » (un article de Daumal paru dans le premier numéro du *Grand Jeu*), porte la trace d'un marxisme juvénile intransigeant « qui s'allie aux vérités déjà perçues ou entrevues dans la forêt des traditions authentiques de l'Orient ».[56] Le bolchevisme avait eu d'abord l'intérêt de présenter un vrai danger pour la société bourgeoise. Queneau lui-même en 1925, affirmait que la question bolchevique était plus intéressante que la question juive dans la mesure où elle constituait « un danger plus immédiat pour l'Occident ». La jeunesse considérait alors, affirma plus tard Artaud tout en condamnant le marxisme, « l'organisation matérialiste de Lénine [...] comme une organisation transitoire et punitive, et elle pens[ait] que cette organisation matérialiste et punitive, Lénine, en Russie, l'appliqu[ait] avec une juste cruauté ».[57]

D'ailleurs, on peut se demander si l'article de Daumal au sujet de Guénon ne portait pas la marque de certaines considérations marxistes. N'articulait-il pas le fait que le métaphysicien sacrifiait au « bonheur de penser » et son peu de souci de convaincre les « multitudes » ? L'intérêt de Daumal pour le marxisme ne se démentit pas. En 1934, il voyait en Benda un exemple « de la manière dont f[allait] avoir digéré le marxisme ».[58] En 1936 dans *Europe*, après avoir fait référence de façon très positive à la conception guénonienne de la « connaissance supérieure », il manifestait sa confiance en la révolution soviétique (*infra*).[59] Rolland de Renéville – l'aîné de la triade du Grand Jeu dont Artaud fut proche au début des années 1930, avait un sentiment inverse. En 1932, il refusa de signer la pétition lancée par les surréalistes en faveur d'Aragon. Ce dernier, suite à des propos tenus au retour d'un voyage en U.R.S.S., avait été inculpé par l'État pour « excitation de militaires et provocation au meurtre dans un but de propagande anarchiste ». La prise de position de Renéville qui dénonçait le « matérialisme appliqué à la poésie », fut à l'origine de l'éclatement du groupe. Suite à celle-ci, Audard et Delons, deux membres du Grand Jeu, avaient exigé sa démission. Renéville se retira en mars 1932 ; en novembre, Audard, Delons, Henry et Harfaux démissionnèrent à leur tour, les deux derniers rejoignant les rangs surréalistes et adhérant au parti communiste.

[56] Jack Daumal cité dans : TONNAC, *René Daumal l'archange*, p. 320, n. 76.
[57] ARTAUD, « Le surréalisme et la révolution » (1936), *Les Tarahumaras*, p. 179.
[58] Lettre de René Daumal à Julien Benda, le 23 juin 1934 ou 1935 (citée dans : SIGODA, Pascal, « Politique de René Daumal », SIGODA, (Dir.), *René Daumal*, p. 189).
[59] DAUMAL, « Sur le scientisme et la révolution », p. 556-561.

3) Raymond Queneau

Rupture avec le surréalisme

Le séjour militaire de Queneau au Maroc fut certainement un moment très important pour lui. Il en fit dans *Odile* le lieu d'une naissance (*infra*). Dès alors "l'influence" de Guénon était perceptible. Son *Essai mort* (décembre 1926) était déjà marqué par sa lecture de *L'Homme et son devenir selon le Védânta.* Lorsqu'il rentra à Paris en 1927, il se sentait « incapable d'œuvre littéraire », c'est-à-dire de romans ou de drames ; mais il entendait déjà donner à ses essais « une *forme* littéraire » qu'il souhaitait « parfaite ». Il prit ainsi du champ par rapport à l'optique surréaliste. Pour bien faire, il souhaitait s'appliquer aux études des grands écrivains comme Bossuet.[60] Son intérêt pour l'ésotérisme occidental lui semblait alors un élément l'éloignant des surréalistes.[61] Il fréquentait par ailleurs la dissidence surréaliste. La rupture avec Breton – événement très important dans la vie de Queneau – fut précipitée par son mariage en 1928 avec la belle-sœur de Breton, Janine Kahn, dont Antonin Artaud était épris. Ses causes sont de différents ordres. Michel Lécureur croit pouvoir en situer une origine dans le procès de la rue du Château contre le groupe du Grand Jeu.[62] En plus des raisons d'ordre personnel, apparurent entre les deux hommes des divergences théoriques touchant à la question de la sexualité alors débattue par le groupe. Contrairement à Artaud ou aux écrivains du *Grand jeu*, les points de rupture ne semblent pas avoir été directement liés à la perspective "traditionnelle". Il fallut attendre les années 1930 pour voir Queneau développer une critique du surréalisme déterminée par la perspective "traditionnelle" (*infra*). Cette rupture le conduisit d'ailleurs à signer, en janvier 1930, le tract « Un Cadavre » dirigé contre Breton. Il y avait notamment parmi les cosignataires : Bataille, Leiris, Ribemont-Dessaignes. Mais Daumal comme Artaud refusèrent de se joindre à cette réplique au *Second manifeste du surréalisme.*

Lectures de Guénon (1926-1933)

Depuis son séjour au Maroc (d'octobre 1926 à février 1927), Queneau n'avait cessé d'approfondir l'œuvre de Guénon. Il avait même projeté de le rencontrer.[63]

[60] QUENEAU, *Journaux*, p. 140.
[61] QUENEAU, *Journaux*, le 2 janvier 1927. Il écrit que ses lectures « profitables », c'est-à-dire celles qui visent à lui faire atteindre une plus haute science, n'ont rien de surréaliste. Ce qui l'attache au surréalisme, c'est sa poésie et son esprit révolutionnaire ainsi que son admiration et son amitié pour ses représentants. Ses préoccupations d'érudition, de métaphysique, de linguistique, ses recherches sur l'ésotérisme occidental, les anciennes civilisations, les mathématiques, son admiration pour Leibniz et Goethe, sont des choses étrangères à ce mouvement et l'en éloignent.
[62] LÉCUREUR, *Raymond Queneau*, p. 119.
[63] QUENEAU, *Journaux*, p. 132, 133, 134, 135, 140 (de 1926 au 7 mars 1927).

À trois reprises, il s'était donné comme programme de lire les articles de Guénon publiés dans *Le Voile d'Isis*, alors que la collaboration de l'ésotériste était restée sporadique jusqu'en 1929 ; cela témoignait de son niveau d'information et, par conséquent, de l'intensité de son intérêt. Queneau s'était proposé de « relever un certain nombre de phrases caractéristiques de Guénon » pour faire sur chacune « une sorte de rédaction ». Il décidait d'autre part, d'exclure de ses lectures les livres relatifs à la « philosophie, cette activité d'ordre inférieur dont parle R[ené] G[uénon] ». « Une "recherche philosophique" [non] soutenue par une prise de conscience du divin, par un appel constant au supra-humain, par un effort actif (volitif), amoureux et intellectuel vers la métaphysique et le transcendant » lui paraissait alors vaine.[64] C'est pourquoi il s'était dès lors orienté vers une démarche spirituelle (*infra*). Si en 1928, il n'avait lu ni *Le Roi du monde* (février 1927) ni *La Crise du monde moderne* (décembre 1927)[65], il prenait finalement connaissance en juin 1929 de ce dernier ouvrage, ainsi que d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel* tout juste paru.[66] Il poursuivait sa lancée au mois d'août au cours duquel il reprit *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* et *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, avant de relire encore *Orient et Occident* en décembre.

Après un arrêt d'une ou deux années, il continua à suivre attentivement le développement de l'œuvre de Guénon. En avril 1932, il lut *Le Symbolisme de la croix* (1931) – dont il connaissait l'existence depuis le 7 septembre 1931, c'est-à-dire au moment où les critiques commençaient à l'évoquer ; il le relut en 1934. Le même mois, il prit aussi connaissance des *États multiples de l'être* (1932).[67] En 1933, contrairement à Daumal, peut-être en raison du faible tirage de cet ouvrage, il découvrait tardivement *Le Roi du monde* (1927). Cela ne l'empêcha pas de le relire dix fois. Avant-guerre, Queneau lut ainsi toute l'œuvre de Guénon au fur et à mesure de sa parution, si l'on excepte l'étude sur *Saint Bernard*, considérée par Guénon lui-même comme mineure, et qui fut éditée en volume séparé chez un petit éditeur marseillais en 1929. Il allait au cours des années 1930 suivre attentivement *Le Voile d'Isis – Études traditionnelles* et reprendre les ouvrages déjà parus du métaphysicien (*infra*). Il faut néanmoins noter que, si l'intérêt de Queneau pour la doctrine de Guénon fut flagrant en ce tout début des années 1930, il est difficile d'évaluer son degré d'adhésion à celle-ci.

[64] Il poursuivait : « Les "problèmes" ne sont là que comme des pierres d'achoppement. Tout comme les fruits divers du monde. Il n'y a pas de problèmes (au sens philosophique moderne) […] Le Sacré - oui – Et dans la vie quotidienne par un appel constant au transcendant » (QUENEAU, *Journal 1939-1940*, p. 61).

[65] D'après les listes publiées dans *Journaux 1914-1965* et l'étude de Géhéniau citée dans : SOUCHIER, *Raymond Queneau*, p. 285, n. 42.

[66] Il les lira cinq fois chacun.

[67] Il les relira dix fois tous les deux.

***La Critique sociale* (1931-1933)**

À l'opposé d'Artaud, Queneau garda en cette même période un intérêt intense pour le marxisme. Il s'agissait toutefois d'un marxisme en rupture avec le stalinisme. En 1932, il adhéra au Cercle de la Russie Neuve, cercle antistalinien, et au Front Commun contre le Fascisme créé par Gaston Bergery. L'année précédente, il avait rejoint le Cercle communiste démocratique, cercle d'orientation trotskiste qui menait une réflexion au sujet du fascisme et de l'échec de la révolution. De 1931 à 1933, Queneau participa à son organe, *La Critique sociale*. Boris Souvarine (1895-1984), son fondateur, exclu du parti communiste russe en 1926 en raison de son opposition à Zinoviev, consacrait « son énergie à combattre la bourgeoisie rouge et à défendre les idéaux révolutionnaires ».[68] En juillet 1931, Jean Bernier y attaquait assez durement *Le Grand Jeu* :

> « Tant que l'humanisme matérialiste n'aura pas, sur la base socialiste des rapports de production et d'appropriation, dépouillé la pensée de ses oripeaux transcendantaux, la littérature bourgeoise piquera épisodiquement ses petites crises de pseudo-mysticisme ésotérique[. Ces remous] où remontent en une écume sans nom les débris de toutes les traditions secrètes nées de l'animisme primitif et flottant dans le sillage du christianisme pourri, peuvent prêter périodiquement un semblant d'inspiration à des esthètes dégoûtés de la religion et de la culture régnantes, sous leur forme officielle, mais trop faibles ou trop corrompus, du fait de leurs conditions matérielles d'existence, pour dépasser les limites bourgeoises de l'idéologie et se rallier à la lutte que le prolétariat révolutionnaire et ses représentants mènent contre "l'opium du peuple" et ses succédanés idéalistes ».[69]

Les articles de Queneau n'étaient cependant pas sans renvoyer l'écho de certains écrits de Guénon, comme ses critiques de la science moderne à partir de la théorie des trois *gunas* ou ses attaques contre le néo-spiritualisme.[70]

Signalons qu'on trouvait également dans *La Critique sociale* les signatures de Simone Weil, Michel Leiris et surtout Georges Bataille. On peut se demander si Queneau n'incita pas ce dernier à lire Guénon. Bataille fit en effet à cette époque un emprunt particulièrement long de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* à la Bibliothèque Nationale.[71] Queneau noterait plus tard que Boris Souvarine lui rappelait, en tant que « critique », l'auteur d'*Orient et d'Occident* et de *La Crise du monde moderne*.[72] Cette remarque aide à comprendre l'association que

[68] ANDREU, *Révolte de l'esprit*, p. 271. Sur cet auteur on peut encore consulter : PAQUOT, « Portrait de Boris Souvarine », p. 23 et 25 ; ROCHE, « À partir de B. Souvarine et de *La Critique sociale* », p. 18-19.
[69] BERNIER, Jean, « Le Grand Jeu », *La Critique sociale*, n° 2, juillet 1931, p. 89-90.
[70] On peut se reporter aux articles de *La Critique sociale* repris dans : QUENEAU, *Le Voyage en Grèce*.
[71] BATAILLE, Georges, *Œuvres complètes*, tome XII, Paris, Gallimard, 1988, p. 587. L'éditeur souligne la durée de l'emprunt (du 17 septembre 1932 au 19 avril 1933).
[72] QUENEAU, *Journaux*, le 3 janvier 1939.

purent faire certains écrivains entre une analyse marxiste dissidente du stalinisme et la pensée "traditionnelle". Daumal fit de son côté une tentative analogue avec Carlo Suarès, le directeur des *Cahiers de l'étoile* ; l'entreprise échoua en raison des sympathies de Suarès pour Krishnamurti, jugé par Daumal "théosophiste".[73] Queneau et Bataille s'attelèrent de leur côté à une « critique des fondements de la dialectique hégélienne » ; il s'agissait de rénover « la dialectique matérialiste sclérosée » en ayant recours notamment à la psychanalyse ; Queneau approfondit cette discipline émergente grâce aux ouvrages d'Allendy, de concert avec une démarche spirituelle inspirée par la "Tradition".

III – Le Groupe de Châtenay

L'évolution de ces figures appartenant à la nébuleuse du surréalisme permit la composition d'un groupe informel qui nous intéresse au premier chef. Il prit le nom de la ville où se tinrent ses réunions : Châtenay. Jean Paulhan (1884-1968) était entré en 1920 à la *N.r.f.* comme secrétaire de Jacques Rivière. À la mort de celui-ci en 1925, il devint progressivement l'âme de cette revue qui fut, selon Mauriac, « la rose des vents de la littérature française ». Il y remplit rapidement de fait la fonction de directeur qui ne lui fut attribuée officiellement qu'en janvier 1935. Il allait ainsi se trouver au centre de la vie littéraire et intellectuelle française pendant près de quarante ans. Paulhan avait été très tôt occupé par la question de l'expression ; il avait été marqué par la découverte de poésies proverbiales malgaches dont il avait publié un recueil en 1913 (*Les Hain-Tenys mérinas*). Il inscrivait également sa réflexion dans un sillage ouvert par son père, le philosophe Frédéric Paulhan (1856-1931).

Cette question de l'expression avait été reposée de façon très radicale par le surréalisme. Le mouvement riche de multiples possibilités avait pourtant opté pour une voie d'engagement politique et d'athéisme affirmé, plus encore par le refus de toute métaphysique. Paulhan, méfiant envers tout esprit sectaire, était resté très réservé par rapport au surréalisme. Il avait donc fallu qu'Artaud, Renéville et Daumal se dégagent des querelles de chapelles surréalistes pour qu'un rapprochement véritable se produise. Bien qu'étant leur aîné et ne semblant pas alors adhérer à la perspective "traditionnelle", Paulhan tenta de les engager à un approfondissement du mystère qui les occupait tous : le processus de l'expression. Les quatre écrivains se réunirent ainsi une première fois en juin 1932 dans la maison de Châtenay. Il s'agissait de cerner en dehors de toute idéologie ou

[73] TONNAC, *René Daumal l'archange*, p. 277-8.

"dogmatisme" cet ordre de préoccupation qu'ils pressentaient comme sous-jacent à tout véritable acte d'écriture. Ce petit groupe informel constitua une composante significative de la *N.r.f.*, première revue littéraire française, dans la mesure où Paulhan les invita à y collaborer très régulièrement. Guénon fut pour eux une référence majeure bien que la plupart du temps implicite.

Les liens antérieurs entre ces quatre écrivains

Ces trois auteurs en marge du surréalisme avaient, comme on l'a noté, des points communs. Artaud s'était rapproché du *Grand Jeu* en 1930. De 1931 à 1934, les contacts se multiplièrent. Renéville avait pris contact avec Artaud dès la fin 1925.[74] Du fait de l'intérêt d'Artaud pour les thèses de Renéville sur « l'expérience poétique », les relations entre les auteurs devinrent étroites dans les années 1930. En témoignent notamment l'insertion de lettres à Renéville, à côté de celles à Paulhan, dans *Le Théâtre et son double*. Daumal avait pour sa part fréquenté son aîné en compagnie de Leiris dès la fin 1928. Leur intérêt commun pour le théâtre et l'art gestuel devait considérablement jouer en faveur de leur rapprochement.

De façon concrète, Artaud, Daumal mais aussi Roger Gilbert-Lecomte, eurent l'occasion de se voir et de dialoguer autour des conférences qu'ils donnèrent respectivement dans le Groupe du Dr René Allendy, à l'époque où Raymond Queneau rendait compte des ouvrages du psychanalyste français.[75] Le 10 décembre 1931, Artaud fit une conférence à propos de « La mise en scène et la métaphysique » ; elle eut un grand succès contrairement à celle qu'il donna sur « Le Théâtre et la peste » le 6 avril 1933.[76] André Rolland de Renéville présentait en décembre 1932 sa thèse sur « L'expérience poétique », dont la version manuscrite avait suscité chez Artaud le désir de le rencontrer.[77] Roger Gilbert-Lecomte donnait pour sa part, le 8 décembre 1932, une conférence concernant « La métamorphose de la poésie ».[78] Artaud entretint un dialogue étroit avec les membres du *Grand Jeu*. Après la dissolution *de facto* de celui-ci fin 1932, un groupe informel subsista dans lequel Artaud fut très présent. Ils y discutèrent de leurs projets respectifs. Artaud participa à l'ultime manifestation collective du Grand Jeu : un numéro des *Cahiers jaunes* (1933) consacré au cinéma. De façon significative, lorsqu'Artaud envoya à la *N.r.f.* un compte rendu élogieux du recueil

[74] ARTAUD, *Œuvres complètes*, tome I.2, p. 126.

[75] Artaud tenta de séduire Janine Kahn, future épouse de Queneau (LÉCUREUR, *Raymond Queneau*, p. 109).

[76] Les deux paraîtraient d'ailleurs à la *N.r.f.* en février 1932 et en octobre 1934.

[77] ARTAUD, *Œuvres complètes*, tome I.2, p. 144, 178.

[78] Artaud assista aux conférences données, dans le cadre du groupe d'Allendy, en décembre 1932 par Roger Gilbert-Lecomte et Rolland de Renéville. Il les évoqua avec éloges et réserves (ARTAUD, *Œuvres complètes*, tome I-2, p. 206, et : ARTAUD, *Œuvres complètes*, tome V, p. 133).

poétique de Roger Gilbert-Lecomte, il éprouva le besoin de préciser à Paulhan qu'il n'appartenait pas à la même école littéraire que cet auteur.[79]

Paulhan dirigeait depuis 1925 un des lieux essentiels du monde littéraire français : la *N.r.f.* Il connaissait depuis longtemps Artaud, qui avait correspondu en 1923-1924 avec son prédécesseur Jacques Rivière. En avril 1926, Paulhan avait ainsi soutenu la publication des « Fragments d'un journal en enfer » dans la revue *Commerce*. (Artaud avait de son côté tenté une entremise entre Breton et le directeur de la *N.r.f.*) ; en dépit d'une brouille en 1928 avec la *N.r.f.* lors de son éphémère réconciliation avec les surréalistes, Artaud s'était rapproché de Paulhan en juin de la même année, après sa rupture définitive avec Breton. Les deux hommes entretinrent une correspondance régulière.

Du côté des auteurs du *Grand Jeu*, Paulhan avait fait une recension très positive de la seconde livraison de la revue en 1929. Paulhan et Daumal prirent contact en 1930 grâce à l'entremise de Léon Pierre-Quint. Paulhan était attentif à ses écrits. Il avait ainsi souhaité publier ses *Clavicules pour un grand jeu poétique*. La collaboration se fit plus étroite à partir de 1934 quand Daumal participa très régulièrement à la *N.r.f.*.[80] C'est Daumal qui à son tour, avait mis, en mai 1931, Paulhan en contact avec l'auteur de *Rimbaud le voyant* (avril 1929). Le jeune magistrat moins porté à la révolte que ses compagnons, allait devenir le critique de poésie attitré de la *N.r.f.*. En 1931, Renéville exposait à Paulhan son point de vue. Il tenait à cette confrontation qu'ils amorçaient car, précisait-il, ils avaient besoin les uns des autres :

> « Et la preuve en est que nous tenons à nous expliquer, à nous comprendre, à nous aimer, à nous entraîner dans le même élan vers les régions de la "pure existence", là où nous cesserons d'être tels que nous sommes, pour *être* enfin !… ».[81]

Il en appelait encore, après avoir jugé « dérisoires » « les doctrines littéraires attachées à la seule forme et au langage », à « une doctrine littéraire à but métaphysique », c'est-à-dire ayant pour fin « la révélation de *l'Unité*, et des voies de la Délivrance ».[82]

Une certaine idée de la littérature

Comme pour Luc Benoist, chez tous ces auteurs se fit jour cette même préoccupation du mystère de la parole et de la création poétique, de son origine et de sa loi. En cela, ils reconnaissaient au surréalisme un rôle précurseur, mais lui reprochaient – comme l'avait déjà fait Daumal – de s'être rapidement engagé dans

79 VIRMAUX, « Une convergence temporaire avec Artaud », SIGODA (Dir.), *René Daumal*, p. 223.
80 DAUMAL, *Correspondance III (1933-1944)*, p. 121.
81 Lettre d'André Rolland de Renéville à Jean Paulhan, le 12 décembre 1931.
82 Lettre d'André Rolland de Renéville à Jean Paulhan, le 12 décembre 1931.

une impasse. Cet ordre de préoccupation à l'origine même de l'acte d'écrire et de parler, fédérait ces écrivains. Jacques Masui qui entretint des relations étroites avec des membres du groupe, devait écrire plus tard que ce ne fut pas la littérature qui forma leurs liens ; ce fut plutôt un intérêt commun pour des expériences intérieures analogues à celles décrites dans *Le Clair et l'obscur*[83] (1958), expériences dont ils eurent le projet de regrouper les récits en un volume. Ils avaient encore en commun le refus de se cantonner à un système explicatif en vogue pour rendre compte de ce pressentiment ; ils désiraient plutôt en chercher ensemble les voies de compréhension.

Paulhan avait évoqué cet « ordre de recherche ou de souci, sans quoi la littérature n'[était] qu'une plaisanterie assez médiocre » dans sa recension du *Grand Jeu*. Artaud, pour sa part, disait en octobre 1931 son admiration à Paulhan pour son art de déceler les jeunes écrivains « qui ont une prédilection pour l'essentiel » comme Rolland de Renéville. C'est ainsi que dans une charte préparatoire, Paulhan pouvait préciser à ce dernier qu'une réflexion dans le domaine littéraire (lettres, théâtre ou poésie) les avait conduits « à l'approche ou à la connaissance d'une vérité – hors de laquelle toute opération proprement littéraire ou toute réflexion sur les Lettres » leur paraissaient misérables.[84] Paulhan proposait de laisser en suspens la question de savoir si la démarche littéraire n'avait été qu'une voie occasionnelle ou était une voie privilégiée d'accès à cette vérité pressentie. Renéville y voyait pour sa part le lieu par excellence où pouvait s'exprimer « les recherches et les inquiétudes, touchant au seul point qui [leur importait] : la nouvelle dimension de l'esprit ». Les lettres étaient en effet « le lieu où cette inquiétude [s'était] exercée avec le plus de *liberté*, parce qu'elles [étaient] l'activité humaine dont on se méfie le moins ».[85] Daumal, dans une perspective "traditionnelle", répondit que cette voie était privilégiée pour lui en raison de sa nature propre, de son « dharma » d'écrivain. Ayant mis provisoirement cette question de côté, Paulhan donna comme objectif au groupe de préciser dans leurs entretiens de quel ordre était cette vérité.

Le moment d'une évolution pour chacun

Ce projet prit corps alors que chacun des participants avait achevé un cycle de vie. Le Grand Jeu était alors quasiment mort, et Daumal avait commencé à faire un bilan lucide – notamment sous l'influence d'Alexandre de Salzmann – de l'échec de cette tentative restée prisonnière des mots et finalement bien "litté-

[83] MASUI, « *In memoriam* Jean Paulhan », p. 5-6.
[84] PAULHAN, *Choix de lettres*, vol. I, p. 253-4 (lettre du 12 juin 1932 à Rolland de Renéville).
[85] Lettre d'André Rolland de Renéville à Paulhan, en octobre 1931.

raire".[86] Renéville après discussion avec Daumal, avait en 1933, de son côté, le projet d'un développement du *Grand Jeu* dans le sens des revues *Mesures* ou plus encore *Hermès*.[87] Au début des années 1930, Paulhan, pour sa part, était assez éloigné de la perspective du Grand Jeu et de celle d'Artaud. Selon Etiemble, il était alors encore dans sa phase « rationaliste »[88] (position qui se modifia probablement en vertu des entretiens de Châtenay). En septembre 1930, sa critique de Guénon « gobeur » était significative. Cela lui avait valu une réponse cinglante d'Artaud :

> « Votre lettre au sujet de Guénon me déçoit beaucoup. Je suis pour Guénon gobeur contre tout le reste. Guénon gobeur parce qu'il prend au pied de la lettre le contenu significatif et humain de toutes les fables et légendes me paraît moins enfantin que toute l'école scientifique, biologique et anthropologie [*sic*] moderne qui à la suite d'Edmond Perrier pense que l'homme marchait d'abord à quatre pattes et qu'il est devenu droit à force de chercher à attraper les fruits dans les arbres et de se mettre sur son séant pour cela. Pourquoi ne serait-il pas parvenu à se faire pousser des ailes à force de considérer la lune ? Je crois, moi, au Surnaturel ».[89]

Artaud devait réagir de la même façon quatre ans plus tard lorsque Paulhan, contrairement à Daumal « touché au cœur », lui demandait ce qui était véridique dans le récit d'*Héliogabale*.[90] Pour lui cette préoccupation du « vrai limité et objectif » détournait du « Réel supérieur ». L'essentiel était que les « Vérités ésotériques [...] soient vraies dans *l'esprit* ». Dans le même ordre d'idées, alors que Caillois n'avait vu dans le livre de Guénon qu'une « imagination », Daumal affirmerait que « l'idée du "Roi du Monde" [était] vraie ».[91] Il défendait encore en 1934 la légitimité et l'importance de procédés d'interprétation "traditionnels" que Paulhan considérait alors avec Sénart comme une « philosophie du calembour ».[92]

L'attitude de Paulhan allait néanmoins évoluer et son intérêt pour Guénon ne cessa de croître jusqu'à la mort de ce dernier. Le rationalisme de Paulhan s'accompagnait dès cette époque d'une attitude d'ouverture et d'attention maximale au "réel". Dans la charte évoquée plus haut, il refusait « dans l'ordre de la pensée, [toute] autorité, à qui [se] fier sans réserves ». Quelle qu'ait été la place tenue dans leurs préoccupations respectives par « l'œuvre de Marx, de Guénon, de

[86] Dans une lettre du 1er mai 1937, Daumal confiait à Paulhan qu'il l'avait rencontré précisément au moment où il sortait de son mensonge.

[87] Lettre d'André Rolland de Renéville à Jean Paulhan, le 4 août 1933.

[88] ETIEMBLE, « Jean Paulhan et le "Gegensinn der Urworte" », 1976, p. 321. Néanmoins, il s'agit évidemment d'un rationalisme ouvert comme en témoigne précisément son amitié avec ces jeunes écrivains.

[89] ARTAUD, *Œuvres complètes*, tome VI, p. 317-318 ; lettre d'A. Artaud à J. Paulhan, le 16 septembre 1930.

[90] *Héliogabale ou l'anarchiste couronné* parut chez Denoël et Steele en 1934. Consulter la lettre d'Antonin Artaud à Jean Paulhan, le 1er juin 1934.

[91] Lettre de René Daumal à Jean Paulhan, le 17 avril 1938 (DAUMAL, *Correspondance III*, p. 119). Curieusement la lettre originale conservée à l'I.M.E.C. est différente de celle publiée. Elle est beaucoup plus longue et vient après un long développement où Daumal justifie son attachement à Jeanne de Salzmann.

[92] Lettre de Daumal à Paulhan de 1934 (non datée).

Freud, de Spinoza ou la philosophie hindoue », ce n'était qu'à titre de *matériaux* qu'ils les acceptaient – se tenant « également libres sur tel point donné de les suivre ou de les repousser ». La réunion des noms de Marx, Freud et Guénon confirmait les synthèses intellectuelles auxquelles se livraient ces écrivains ; la référence à Spinoza préfigurait la prise de contact de Daumal avec le métaphysicien (*infra*). La concomitance de la référence à Guénon et de celles aux grands maîtres intellectuels de l'époque[93], marque surtout la considération accordée au métaphysicien par ces auteurs *N.r.f.*.

La place de Guénon dans cette composante de l'esprit *N.r.f.*

Les trois amis de Paulhan formèrent une composante de l'esprit *N.r.f.*. Renéville était le critique de poésie de la revue. Paulhan considérait que Daumal, qui y tint des chroniques à partir de 1934, en faisait organiquement partie. Artaud y publia l'essentiel des articles regroupés par la suite en volume dans *Le Théâtre et son double* ; et il fut un temps envisagé de considérer le projet du « Théâtre de la Cruauté » comme « Le Théâtre de la *N.r.f.* ». L'intérêt de ces trois écrivains pour le métaphysicien manqua de se traduire par la publication d'un article à la *N.r.f.*. Artaud avait été premier à citer Guénon dans son article « Le Théâtre et la métaphysique » (1931) ; sa métaphysique n'était pas une pensée galvaudée, mais une réalité pleine de vie si on considérait ses principes sous « l'état spirituel énergétique et massif qui leur correspond[ait] ».[94] En janvier 1932, l'année de la première réunion de Châtenay, Artaud écrivait encore à Paulhan qu'il voulait « faire pour la *N.r.f.* un essai important sur René Guénon ».[95] Quelques jours avant leur réunion de juin, Renéville précisait au même que Daumal était « disposé à écrire une étude d'ensemble sur l'œuvre de R. Guénon ». Il demandait seulement le prêt des livres de cet auteur et un délai de deux mois. Renéville ajoutait que Daumal connaissait beaucoup mieux que lui cette pensée.[96] Daumal ne devait réaliser partiellement ce projet qu'à la fin des années 1930 (*infra*). Guénon commenta d'ailleurs plusieurs articles de la revue dont « La mise en scène et la métaphysique »[97] ; Artaud comme Daumal eurent le rare privilège de voir considérer par lui leurs travaux avec intérêt.[98]

[93] Elle confirme des travaux universitaires qui le présentent comme un "maître intellectuel" de son époque (BOILLAT, Gabriel, *La Librairie Bernard Grasset et les lettres françaises. Troisième partie : La foire sur la Place (1919-1926)*, Paris, Librairie Honoré Champion, 1988, p. 150 ; THEVENIN, Etienne, *Raoul Follereau, hier et aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1992, p. 624).

[94] ARTAUD, *Le Théâtre et son double*, p. 66.

[95] Lettre d'Antonin Artaud à Jean Paulhan, le 26 janvier 1932 (ARTAUD, *Œuvres complètes*, tome V, p. 58).

[96] Lettre d'André Rolland de Renéville à Paulhan, le 2 juin 1932 (inédit).

[97] Nous reviendrons dans une étude à venir (qui suivra le présent travail) sur ce compte rendu de Guénon paru en mai 1932 dans *Le Voile d'Isis* (repris dans *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion*, p. 449-450). Il est

Ainsi ce groupe, lequel allait constituer une composante essentielle de « l'esprit *N.r.f.* »[99], tint Guénon comme une référence majeure. Ses membres développèrent des réflexions autour de la question de l'expression. Leur intérêt se traduisit par des mentions du nom de Guénon, lesquelles contribuèrent à faire connaître son œuvre (*infra*).

*

Comme les surréalistes, Daumal et Roger Gilbert-Lecomte furent ébranlés par la notion de Tradition ; mais à la différence de leurs aînés, ils affirmèrent dans *Le Grand Jeu* leur adhésion. La « pensée théorique dans son essence » de Guénon était selon eux celle de leur groupe. Comme Artaud, ils gardaient en partage cette attitude de « l'individualité en révolte, en révulsion plus encore qu'en révolution, où le surréalisme plong[eait] sa racine la plus vivace » (*supra*). Cette attitude commune au jeune Julius Evola, les éloignait de Guénon qui avait rappelé dans *La Crise du monde moderne* la parole évangélique : « mais malheur par qui le scandale arrive ! ». Cette révolte se traduisit chez certains par un engagement politique ou du moins par une sympathie pour le marxisme. Artaud fut le seul à refuser l'« agenouillement devant le Communisme ». Les membres du Grand Jeu n'étaient pas sans sympathie pour la révolution soviétique comme le révélerait plus tard un écrit de Daumal. Queneau quant à lui participa à une revue marxiste non stalinienne, ce qui ne l'empêcha pas d'y développer des thèses marquées par sa lecture de Guénon. Alors que le Grand Jeu allait être dissous, Renéville, Daumal et Artaud, se rencontrèrent autour de Paulhan. Guénon fut une référence importante dans leurs échanges. Si le directeur de la *N.r.f.* semblait garder un point de vue rationaliste qui l'éloignait de Guénon, Artaud et Daumal se proposèrent de donner dans la revue des essais sur l'œuvre du métaphysicien. Ils manifestèrent au sein des milieux gravitant autour de la première revue littéraire française un intérêt majeur pour Guénon.

***

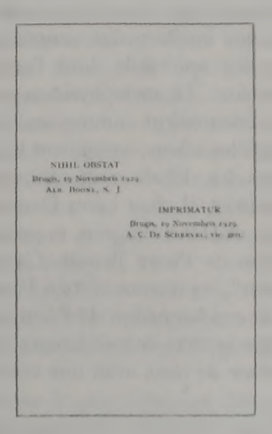
En dépit d'une audience croissante, l'auteur de *La Crise du monde moderne* eut un sentiment d'échec dans sa tentative d'œuvrer à la restauration de l'intellectualité

étonnamment positif alors qu'Artaud lui attribue une citation apocryphe. Guénon devait encore rendre compte d'articles de la *N.r.f.* comme ceux de Masson-Oursel en 1933, de Bachelard en 1938, de Caillois en 1940 (consulter : GUÉNON, *Comptes rendus*, p. 133, 146, 158).

[98] Nous reviendrons plus loin sur la recension d'un article de Daumal.

[99] Selon Renéville, l'âme de la *N.r.f.* se définit par un dogme littéraire : « [...] l'exigence qu'il impose à l'écrivain, de n'accepter le langage que dans sa fraîcheur redécouverte, ou, pour les meilleurs d'entre nous, réinventée. Et comme le mot est idée (Rimbaud), la conséquence d'une telle obligation est a priori incalculable » (lettre d'André Rolland de Renéville à Jean Paulhan, le 8 mai 1938).

catholique. L'hostilité des proches de la Société Théosophique comme Monod-Herzen ou dans une moindre mesure Maurice Magre, ne pouvait le surprendre, non plus que l'hostilité de l'orientaliste Masson-Oursel ou que celle des "défenseurs de l'Occident". L'accumulation de ces attaques, souvent inattendues, finit toutefois par l'atteindre. L'échec de sa collaboration à *Regnabit* dut lui être particulièrement pénible. Si l'on ajoute à cela les déchirements personnels et le sentiment de la fin de conditions de possibilités historiques, on comprend que la réception de son œuvre détermina pour une large part une certaine réorientation de sa vie et de sa politique éditoriale. La reprise en main de la ligne intellectuelle du *Voile d'Isis* ne se fit pas sans difficulté, d'autant que les conséquences de sa théorie de l'initiation, développée à partir de 1932, devaient déconcerter les rédacteurs parisiens. Son entreprise éditoriale se révéla très largement un échec, lequel devait causer bien du souci à l'auteur du *Symbolisme de la croix* et des *Etats multiples de l'être*. Durant cette période 1928-1932, le caractère paradoxal de sa réception se confirmait. Plus que les milieux attachés à la tradition occidentale auxquels Guénon avait tenté de s'adresser, cette œuvre intéressait les jeunes gens de la génération de 1925, qui échappaient à l'influence de Maurras et de Massis. Elle toucha en particulier de jeunes écrivains issus de la nébuleuse du surréalisme et qui s'en étaient détachés en raison de (ou justifièrent a posteriori leur séparation du mouvement de Breton par) leur attrait pour la perspective "traditionnelle". Si leur attitude révoltée et leur intérêt pour le marxisme constituaient des points d'achoppement avec l'œuvre de Guénon, ils ne cessèrent de se rapprocher de son point de vue.



NIHIL OBSTAT
Brugis, 19 Novembris 1929
ALB. BOONE, S. J.

IMPRIMATUR
Brugis, 19 Novembris 1929
A. C. DE SCHREVEL, vic. gen.

Figure 11 : *Nihil obstat* et *imprimatur* du *Saint Bernard* (1929).

Les étapes de la réception de l'œuvre de Guénon entre 1921 et 1930 sont corrélées avec les grandes phases de l'après-guerre. Le développement très rapide de sa notoriété correspondit à la plus angoissée et instable de ces phases (de 1919 à 1925). Cela éveilla l'optimisme de ce jeune clerc atypique. En 1928, *La Crise du monde moderne* eut encore un certain écho. Cependant, alors qu'en 1925 beaucoup avaient eu l'impression d'« entrer dans le possible »[1], le redressement économique de la France vint briser l'élan de la profonde remise en cause de l'ordre social et intellectuel. Les « années d'illusions » se révélèrent moins propices à Guénon qui, au moment où commençait la vague de prospérité qui culmina en 1930, eut à vivre des ruptures tant d'ordre personnel que d'ordre intellectuel. L'échec de sa collaboration à *Regnabit* mit fin à son espoir d'œuvrer au sein des milieux catholiques. Dans les « années tournantes », alors que la plupart de ses contemporains se laissaient bercer par les illusions de la réussite, il sembla perdre espoir en la possibilité d'une renaissance "traditionnelle" à l'échelle d'une société. Au point où en étaient arrivées les choses, un redressement ne lui semblait plus possible sans une catastrophe. En témoignent les considérations apocalyptiques de l'article (« L'Esprit de l'Inde ») et du livre (*Autorité spirituelle et pouvoir temporel*) qui ferment le cycle parisien de sa vie. Son départ coïncida avec l'année charnière de l'entre-deux-guerres.

Durant cette décennie, Guénon fut un clerc parisien. Il se démena pour susciter chez ses contemporains une prise de conscience. La première urgence était selon lui de restaurer une intellectualité véritable en Occident. Cela passait par la constitution d'une élite spirituelle dont l'action devait être relayée de préférence par l'Église romaine. Le métaphysicien était alors une personnalité intellectuelle qui agissait extérieurement comme ses "confrères", partageant leurs soucis éditoriaux, fréquentant les salons, enseignant la philosophie pour vivre. Ses ouvrages s'inscrivaient dans les débats contemporains et lui-même usait des références culturelles communes. Il citait Léon Daudet, Jacques Bainville, Julien Benda, réfutait Henri Massis et Henri Bergson, et prenait comme point de départ d'un article le dernier roman de Pierre Benoit. L'actualité littéraire (comme le débat des "appels de l'Orient", les travaux d'Asin Palacios sur Dante, le récit de voyage d'Ossendowski ou la condamnation de l'Action Française...) était pour lui l'occasion de développer des aspects encore latents de son œuvre. Guénon qui discuta brièvement *La Trahison des clercs*, avait une conception atypique de ce que

[1] LEFEBVRE, « 1925 », p. 707-719.

devait être un "intellectuel". Elle se distinguait des types représentés par le nationaliste Massis, l'internationaliste Rolland, le rationaliste Benda ou le philosophe religieux Maritain. Sa conception de l'intellectualité suscita l'intérêt d'écrivains participant aux milieux rollandistes comme Ananda Coomaraswamy, Luc Benoist ou François Bonjean. Elle retint également l'attention de figures proches de l'Action Française comme Gonzague Truc et Léon Daudet. Ceux-ci, avec Charles Grolleau, furent des appuis importants de Guénon au sein de réseaux intellectuels dans lesquels ses écrits rencontrèrent une certaine hostilité.

Sa réception fut paradoxale dans la mesure où son œuvre fut reçue dans des milieux qu'il n'avait probablement pas visés, alors que ceux dans lesquels il avait d'abord essayé d'œuvrer ne lui furent globalement pas favorables. L'Eglise romaine étant la garante du dépôt "traditionnel" en Occident, Guénon souhaitait œuvrer en collaboration avec ses "clercs". Reconnaissant dans le thomisme une pensée "traditionnelle", il fut naturellement porté à collaborer avec les intellectuels qui s'en réclamaient. Par intérêt pour sa critique du néo-spiritualisme, Maritain lui offrit une base éditoriale. Guénon se proposa de participer à *La Revue universelle* dont le rédacteur en chef était Henri Massis. Mais cette collaboration se transforma rapidement en hostilité alors même que des écrivains, appartenant à des milieux intellectuellement éloignés de cette mouvance (qui réunissait néo-thomistes et membres de l'Action Française), se prirent d'intérêt pour l'œuvre.

L'opposition se cristallisa d'abord autour du débat des "appels de l'Orient". Henri Massis développa une *Défense de l'Occident* qui allait à l'encontre des thèses d'*Orient et Occident*. Selon le rédacteur en chef de *La Revue universelle*, l'influence orientale avait une action dissolvante sur l'intelligence occidentale. En dépit de quelques tentatives de synthèse entre les deux penseurs, beaucoup de jeunes proches de Massis rejetèrent l'œuvre du métaphysicien que Maurras disait « empêtré dans ses *Manvantara* ». En revanche, elle suscita à court ou moyen terme, l'intérêt d'écrivains participant aux éditions et à la revue fondées sous le patronage de Romain Rolland, l'ennemi juré de Massis. Aux noms d'Ananda Coomaraswamy et de François Bonjean, il faut ajouter ceux de Pierre Guéguen et d'Emile Dermenghem. Outre son approche de l'Orient, les considérations de Guénon relatives à l'entente entre les peuples purent intéresser ces auteurs. Il les développa en particulier dans la revue *Vers l'Unité* et dans *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*. Dans cet ouvrage, il mit en évidence l'incohérence de se vouloir à la fois nationaliste et contempteur des conséquences de la Révolution française, et il prit implicitement parti pour la Papauté dans la querelle qui l'opposait à l'Action Française.

Maritain moins focalisé sur le péril asiatique (bien qu'il fût d'abord aussi un « défenseur de l'Occident »), ne pouvait accepter l'idée d'une identité foncière de

toutes les traditions. La défense de cette idée fut une des raisons pour lesquelles Guénon fut amené à démissionner de la Société du Rayonnement Intellectuel du Sacré-Cœur. À l'opposé, la génération de 1925, globalement hostile au catholicisme romain, fut intéressée par ce "traditionnisme". Cette perspective apparaissait comme une forme de réaction contre l'"ordre" établi au même titre que le "révolutionnisme". L'approche de l'œuvre du métaphysicien par la nouvelle génération fut d'abord partielle et sélective. L'Orient représentait le revers d'un monde honni qu'il importait de détruire ; la religion catholique semblait aux surréalistes un élément essentiel de celui-ci. Cependant, au-delà d'un attrait superficiel pour une œuvre qui leur donnait des motifs de révolte, certains nourrirent pour elle un intérêt plus profond. Selon Naville, les surréalistes se demandèrent un instant si la Tradition n'était pas à même de les « introduire au surréel postulé, espéré, entrevu, mieux que toutes les révolutions tournées vers un avenir encore assez imprévisible ». Si la plupart optèrent pour le compagnonnage avec le parti communiste, quelques écrivains appartenant au sillage littéraire du mouvement d'André Breton, approfondirent l'œuvre de Guénon. Il faut citer ici Raymond Queneau d'une part, René Daumal et Antonin Artaud de l'autre. Au moment où se dispersait le Grand Jeu, ces derniers formèrent un petit groupe informel autour de Jean Paulhan.

Guénon était alors en Egypte depuis deux ans. Son départ de France avait coïncidé avec une année charnière.

> « L'année 1930, située presque à égale distance de l'armistice de Rethondes et du premier coup de canon de la Seconde Guerre mondiale fut en effet à de multiples égards un tournant entre deux époques de l'histoire de l'Occident. En deçà, c'était l'après-guerre avec ses facilités et ses espoirs ; au-delà c'était encore la paix, mais c'était déjà une paix compromise et c'était la crise [...] L'histoire politique et sociale de la France comme l'histoire des idées de la première moitié du XXe siècle butent sur cette date qui, à maints points de vue, vit se produire des changements décisifs ».[2]

À quarante-quatre ans, il s'éloignait définitivement de ses « confrères ». Il allait poursuivre son œuvre dans un cadre éditorial renouvelé et resserré. Ces nouveaux paramètres semblaient jouer contre la diffusion de son œuvre. N'y avait-il pas pour lui un risque sérieux d'être oublié du monde intellectuel et littéraire, comme cela arriva à tant d'écrivains retirés de la capitale française ? Dans un climat intellectuel et social qui connut une mutation brutale, s'ouvrit pour son œuvre une nouvelle phase de réception.

[2] LOUBET del BAYLE, *Les Non-conformistes des années 1930*, p. 13.

LIVRE II

L'INFLUENCE SOUTERRAINE D'UN AUTEUR RETIRÉ (1933-1940)

[…] alors qu'au moins depuis l'époque romantique, il y a toujours eu une "Allemagne secrète", l'idée d'une "France secrète" paraît inconciliable avec ce fait ancien et important que la France, ici aussi plus favorisée que nous, accorde naturellement à tout écrivain une audience que l'écrivain allemand connaît à peine dans son pays. Ceci reste vrai de la France de Valéry, de Gide et de Claudel. Guénon, à cet égard aussi, apportera-t-il quelque chose de nouveau, qui serait en même temps quelque chose de très ancien ?

Léopold Ziegler

Avec les années 1930 s'ouvrit un nouveau cycle de réception pour Guénon. Les modalités de diffusion de son œuvre, son développement, comme le contexte intellectuel dans lequel elle était reçue, étaient profondément différents. Après avoir reporté son retour en France à plusieurs reprises, Guénon décida de s'installer au Caire. Il renonçait par là à une présence mondaine au sein des milieux intellectuels parisiens qui lui avait permis au long des années 1920 de prendre des contacts et de préciser oralement sa perspective. Par sa nouvelle politique éditoriale, il cessa en outre de participer à la vie éditoriale du monde littéraire. Les seuls ouvrages qu'il publia au cours des années 1930 (*Le Symbolisme de la croix* (1931) et *Les États multiples de l'être* (1932)) avaient un contenu purement doctrinal sans rapport avec les débats d'actualité. Alors qu'un nombre croissant de ses contemporains s'attelait à des projets de réformes socio-économiques, il présenta sa théorie de l'initiation. Ces paramètres ne concourraient pas à pérenniser son audience dans le monde intellectuel parisien. Toutefois, les germes semés dans les années 1920 portèrent des fruits au milieu de la nouvelle décennie. Des écrivains – les uns peu connus (Préau, Benoist, Gaigneron), les autres jouissant d'une certaine notoriété (Coomaraswamy, Ziegler, Gleizes, Fiolle) – comprirent la nécessité d'assurer des médiations pour que cette œuvre soit reconnue dans le monde intellectuel et littéraire. Ils évoquèrent l'œuvre en traitant notamment de questions touchant à la signification des arts ou à la valeur de l'esprit scientifique ou de l'humanisme. Aussi continua-t-elle – mais d'une façon plus restreinte – à être évoquée dans des revues généralistes comme les *Cahiers du Sud* ou *Le Mercure de France*.

Ces médiations se firent dans un contexte angoissant. Entre 1931 et 1933, la grande crise économique et ses conséquences politiques et internationales suscitèrent en effet en Europe un brusque changement de climat. En quelques mois, la situation se transforma radicalement :

> « Une société qui se pensait en termes de stabilité allait désormais se penser en termes de crise. Là où régnait l'optimisme allait s'installer la tragédie. L'inquiétude, le désarroi allaient naître et grandir dans tous les domaines. "Une époque s'écroule, constat[ait] encore Jean-Pierre Maxence [...] En politique, en économie, en littérature, le décor change et non point uniquement le décor mais l'exigence même des âmes, la direction des volontés" ».[1]

En juillet 1933, Hitler, arrivé six mois plus tôt à la Chancellerie, s'apprêtait à porter le coup de grâce à la Société des Nations en annonçant que son pays ne

[1] LOUBET del BAYLE, *Les Non-conformistes des années 1930*, p. 18.

participerait plus à ses travaux. Un critique de *Notre temps* constatait l'effondrement de toutes les illusions de "l'après-guerre" :

> « Nous voici maintenant en 1933. Et tout s'est écroulé. Le mot international et le mot socialisme suffisent à provoquer les rires. Les Internationales se dissolvent, la Société des Nations est morte, l'Union européenne est une dérision et le désarmement une blague. L'autarchie [*sic*] est devenue le dogme d'un monde économique où l'on ne parle plus que de barrières douanières, de contingentement et de bataille monétaire. L'Allemagne est plus loin que jamais de la France. Partout une extraordinaire marée nationaliste a submergé les peuples ».[2]

Jusqu'en 1935 la situation économique ne cessa de se dégrader. Le commerce extérieur s'effondra, le nombre de chômeurs s'accrut de façon exponentielle. Tout cela s'accompagna « dans l'ordre intellectuel d'une inquiétude croissante sur le destin de la civilisation occidentale ».[3] Le sentiment de plus en plus aigu d'une crise de civilisation engagea nombre d'européens à se tourner vers des univers non-occidentaux. L'œuvre de Guénon contribua à réorienter ces tentatives de recours à l'ailleurs. Certains européens encore marqués par le mythe du bon sauvage, tournèrent leur espoir vers les mondes "primitifs" sur lesquels les théories ethnologiques avaient attiré l'attention. Guénon qui distinguait "sauvages" et "primitifs", réorienta l'obscur désir d'une *innocence regained* de la quête d'une île océanienne à celle de l'état primordial. Beaucoup de ses contemporains se tournèrent ainsi vers les civilisations "traditionnelles" encore vivantes. Son œuvre fut encore un des facteurs qui suscitèrent un développement de l'intérêt pour la spiritualité vivante de l'Inde. Ce fut là la première ligne directrice selon laquelle s'exerça l'influence de Guénon.

Dans un contexte de plus en plus politisé, son œuvre suscita également une réorientation de volonté de réformes des sociétés occidentales. La guerre d'Éthiopie à l'automne 1935, puis la guerre d'Espagne déclenchée en juillet 1936, mirent fin aux espoirs d'encerclement de l'Allemagne. En octobre 1936, le gouvernement nazi signait un pacte de solidarité avec le régime de Mussolini. Or, l'Allemagne se faisait plus menaçante. En mars 1936, profitant de l'instabilité gouvernementale française, l'armée allemande avait remilitarisé la Rhénanie. En juin de la même année, le Front Populaire arrivait au pouvoir en France dans le contexte des grandes grèves. Certains virent en sa faillite, un an plus tard, puis dans l'écrasement de l'Espagne républicaine, l'échec de la gauche des Lumières et de l'optimisme rationaliste. 1936 marqua un tournant dans la trajectoire intellectuelle de personnalités qui avaient été ou allaient être intéressées par

[2] LOUBET del BAYLE, *Les Non-conformistes des années 1930*, p. 21.

[3] LOUBET del BAYLE, *Les Non-conformistes des années 1930*, p. 23. Il cite : SIMON, « Le pessimisme historique dans la pensée du XXe siècle ».

l'œuvre de Guénon. En octobre de cette année, le métaphysicien remarquait que ses contemporains commençaient à prendre conscience de l'état de désordre et de déséquilibre du monde dans lequel ils vivaient.[4]

Pourtant les tentatives de réactions étaient selon lui vouées à l'échec tant qu'elles se cantonnaient au domaine politique. Se démarquant clairement de toutes les idéologies et régimes politiques de son temps, Guenon dénonça « l'illusion politique ».[5] En France, son œuvre fut d'abord le ferment d'un nouvel humanisme. Des écrivains synthétisèrent alors la pensée de Charles Péguy avec la





FRÉDÉRIC LEFÈVRE.



BERNANOS.

Figure 12 : F. Lefèvre et G. Bernanos par Jean Texcier.

recherche d'une nouvelle culture méditerranéenne. Ils tentèrent encore de relier les valeurs républicaines à leurs racines spirituelles. L'œuvre du métaphysicien fut également une référence importante pour des artistes ou écrivains délaissant un engagement politique classique. Plusieurs d'entre eux tentèrent de constituer des communautés dont l'action devait se répercuter selon des modalités subtiles. Ses tentatives se développèrent dans des milieux très différents, de la communauté des artistes-artisans de Moly-Sabata au groupe d'un ancien non-conformiste des années 1930 : le Dr Winter.

[4] GUENON, « Tradition et traditionalisme », octobre 1936.
[5] C'est le titre d'un ouvrage de Jean-Louis Loubet de Bayle sur cette période.

LA VIE & LES ŒUVRES DE QUELQUES GRANDS SAINTS

TOME PREMIER

PAR

ÉMILE BAUMANN — GEORGES BERNANOS — LOUIS BERTRAND — PAUL BOURDIN — RENÉ DUMESNIL — ÉTIENNE GILSON — RENÉ GUÉNON — R. HAVARD DE LA MONTAGNE — XAVIER DE MAGALLON — JACQUES MARITAIN — MARIO MEUNIER — GABRIEL MOUREY — HENRI MOYSSET — ANDRÉ PÉRATÉ — EDOUARD SCHNEIDER.

AVANT-PROPOS DE GABRIEL MOUREY

6me *édition*

LIBRAIRIE de FRANCE, 110 Bd St GERMAIN, PARIS VI

Figure 13 : Couverture de *La Vie et les œuvres de quelques grands saints* (tome I, Paris, Librairie de France, 1926).

SECTION IV

DES ENTREPRISES DE MÉDIATIONS D'UNE ŒUVRE DEVENUE PLUS CONFIDENTIELLE

Au début des années 1930, la situation de Guénon pouvait laisser craindre qu'il soit progressivement oublié du monde intellectuel et littéraire français. Son éloignement de la France et plus encore de Paris, jouait en sa défaveur. En outre, après la parution de deux ouvrages de métaphysique pure parus en 1931 et 1932, Guénon ne publia plus de livres. Ceux des années 1920 continuaient néanmoins à exercer une influence souterraine. Plusieurs écrivains qui les avaient découverts à la fin de la décennie, ne manifestèrent leur intérêt qu'au milieu des années 1930. Beaucoup d'entre eux, profondément marqués par la perspective de Guénon, prirent conscience de la nécessité de faire connaître l'œuvre en dehors du cercle des lecteurs du *Voile d'Isis* (même si la revue fut progressivement transformée en *Études traditionnelles*). On peut distinguer trois lignes de force dans ces entreprises de médiations. D'abord, certains cadets de Guénon (Préau, Benoist, Pulby) ayant rallié la rédaction des *Études traditionnelles*, tentèrent d'établir des ponts avec le monde intellectuel et littéraire. Ensuite, dans la revue même, le thème de l'art permit de capter l'attention d'un lectorat cultivé. Il fut notamment l'occasion d'un rapprochement avec des penseurs de valeur comme Ananda K. Coomaraswamy et Albert Gleizes. Enfin, des écrivains appartenant à une génération dont *Le Mercure de France* reflétait bien l'esprit, présentèrent avec intérêt l'œuvre de Guénon dans le cadre de leur réflexion sur la valeur de la science et de l'humanisme.

CHAPITRE I

DE NÉCESSAIRES MÉDIATIONS OPÉRÉES PAR DES COLLABORATEURS DES *ÉTUDES TRADITIONNELLES*

Après son installation en Égypte, Guénon, qui avait été pendant un certain temps une figure du Paris intellectuel et littéraire, risquait d'être relégué dans l'oubli. En 1933, Truc intégrait dans un ouvrage consacré à la pensée du vingtième siècle, l'article synthétique qu'il avait donné à l'occasion de la sortie de *L'Homme et son devenir selon le Védânta*[1] ; ce texte constituait un paragraphe entier du chapitre consacré à « La pensée religieuse ». La présentation de Truc apparaissait toutefois comme la résurgence d'une médiation caractéristique des années 1920. En dépit de son intérêt, elle risquait d'être un des derniers échos de l'audience que Guénon avait rencontrée pendant cette décennie. Son éloignement de Paris, son silence éditorial et le manque de ponts entre la culture du temps et la doctrine exposée dans *Le Symbolisme de la croix* (1931) et *Les États multiples de l'être* (1932), rendaient nécessaires des médiations. C'est ce que comprirent des intellectuels de la génération de son ami Émile Dermenghem, qui collaborèrent au *Voile d'Isis – Études traditionnelles* : Luc Benoist et André Préau. Avec l'aide de Dermenghem, ce dernier permit que l'œuvre de Guénon soit présentée dans les *Cahiers du Sud* par un auteur étranger qui jouissait d'une certaine notoriété : Léopold Ziegler.

[1] TRUC, *Tableau du XXe siècle (1900-1933)*, 1933. Le compte rendu de *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, n'avait pas été repris dans *Les Idées vivent*. Truc y ajoutait un paragraphe final où il évoquait d'autres penseurs qui s'étaient intéressés aux religions orientales.

I – Nécessité des médiations

Cette médiation était d'abord rendue nécessaire par l'absence d'actualité littéraire autour de Guénon. En outre, son œuvre ne participait plus au contexte politique et culturel parisien. Il précisait lui-même dans l'introduction du *Symbolisme de la croix*, qu'il reprenait le travail d'exposition des doctrines métaphysiques commencé avec *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* et qui avait été un temps interrompu par des travaux dans lesquels il était descendu davantage dans le domaine des applications contingentes.

A – Un silence éditorial

Difficultés éditoriales et conspiration du silence

Guénon avait regroupé la plupart de ses œuvres à L'Anneau d'Or, qui dépendait de la Librairie Véga. D'une part, cette maison touchait un public plus restreint que Bossard, Valois, Payot ou Rivière. D'autre part, il s'y trouvait aux prises avec le Dr Rouhier qui lui créait beaucoup de complications (*supra*). Selon Guénon, ce dernier tentait d'enterrer ses ouvrages. En 1933, le métaphysicien allait même jusqu'à voir dans certains problèmes suscités par ce personnage, une manigance destinée à le faire revenir à Paris. Il cherchait donc une solution pour dégager ses ouvrages de cette "officine". Or, d'après les termes mêmes du contrat, il fallait pour qu'il puisse reprendre sa liberté, faire constater "officiellement" l'épuisement des tirages, « puis attendre encore que 18 mois se passent sans réédition ».[2] La même année, la maison Bossard, qui détenait les droits de *La Crise du monde moderne* et de *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, fut déclarée en faillite. Guénon en conçut une certaine inquiétude : « Je suis toujours de plus en plus inquiet pour l'affaire de la faillite Bossard, écrivait-il en mai 1934 ; grâce à une mauvaise volonté du syndic qui est encore une chose inexplicable, je ne sais pas si finalement je réussirai à sauver mes livres… »[3]

Il fallut attendre l'été 1934 pour que, suite à des longues négociations probablement menées par André Préau, Robert Denoël rachète les droits et que cette affaire trouve une « heureuse solution ». Ce Belge qui avait commencé ses activités d'éditeur parisien en 1928, avait connu le succès dès 1929. Il avait édité en 1932 *Le Voyage au bout de la nuit*. Truc, ancien directeur littéraire chez Bossard, y publiait en 1933 son tableau de la pensée au XXe siècle où une belle place était faite à Guénon. Dans la seconde moitié des années 1930, certains amis de René

[2] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 1er septembre 1934.
[3] Lettre de Guénon à Guido De Giorgio, le 20 mai 1934.

Daumal engagés dans la voie gurdjiévienne comme René Barjavel et Luc Dietrich, seraient employés par cette maison. En 1934, Denoël procéda à une recouverture des deux ouvrages de Guénon laquelle renforça les préventions du métaphysicien contre les éditeurs généraux. Les nouvelles quatrièmes de couverture présentaient en effet des annonces d'un caractère très "hétéroclite", notamment pour des ouvrages de psychanalyse.[4] Guénon s'étonnait encore que l'on répondît à certains de ses correspondants que *La Crise du monde moderne* était épuisée. En 1937, il confiait à Coomaraswamy son sentiment d'être en butte à une certaine prévention de la part des éditeurs et libraires. Bien que l'on puisse théoriquement publier n'importe quoi, lui écrivait-il,

> « […] la plupart des éditeurs se laissent facilement intimider ; en France, il y en a qui n'oseraient pas publier un livre de moi, quel qu'il soit, et il y a même des libraires qu'on a empêchés, en leur faisant des menaces, de vendre mes livres ou de les prendre en dépôt ».[5]

Cette hostilité fut ressentie par Luc Benoist. Paulhan s'étonnant de l'absence de référence au métaphysicien dans une première version d'*Art du monde*, l'auteur l'expliqua par son « incertitude première sur la personnalité hypothétique de [s]on éditeur ».[6] En 1939, de façon plus surprenante, il désira signer sous un pseudonyme un article sur Guénon destiné à la *N.r.f.* dans la mesure où « sa situation administrative » (de conservateur-adjoint au palais de Versailles) n'était pas assez forte.[7] Pendant la guerre, Benoist dénonça une certaine conspiration du silence ; alors qu'il s'était vu consacrer des études par « des traducteurs italiens et anglais, des penseurs allemands », Guénon n'était connu en France que de « ceux qui le plagi[aient], le craign[aient] ou le haïss[aient] et par conséquent se tais[aient] ».[8]

Plusieurs écrivains témoignèrent à l'époque d'un sentiment semblable. Marcel Lallemand remarquait que ni Romain Rolland ni Henri Massis ne citaient « l'éminent orientaliste et métaphysicien » dont ils ne pouvaient « ignorer la haute compétence ».[9] « Cette conspiration du silence » lui faisait douter de l'impartialité de ces adversaires, irréductibles dans leur façon de résoudre le problème Orient-Occident.[10] Jean Fiolle, un éminent professeur de médecine qui n'était pas impliqué, comme Benoist, dans la défense de la pensée "traditionnelle",

[4] Lettre de Guénon à Vasile Lovinescu, le 11 avril 1945.
[5] Lettre de Guénon à Ananda Coomaraswamy, le 19 décembre 1937.
[6] Lettre de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 25 juin 1941.
[7] Lettre de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 26 juin 1939. Il proposait de prendre le pseudonyme de L. Balliart.
[8] BENOIST, « L'œuvre de René Guénon », 1942.
[9] LALLEMAND, « Métaphysique et mystique chrétiennes et hindoues comparées », 1930, p. 14-15.
[10] LALLEMAND, « Métaphysique et mystique chrétiennes et hindoues comparées », 1930, p. 14-15.

considérait qu'au regard de l'importance de l'œuvre de Guénon, le silence des universitaires à son propos ne pouvait être que délibéré. En 1937, il notait :

> « [...] l'effort de la philosophie officielle, toujours influente dans notre pays, pour étouffer la voix des métaphysiciens "traditionnels" authentiques. On a peine à croire qu'un écrivain de la valeur de René Guénon soit totalement ignoré des milieux universitaires : il faut qu'il y ait là un calcul, et que ce calcul se justifie par le sentiment d'une menace ».[11]

Comme Lallemand, Gonzague Truc parla plus tard de « conspiration du silence ».[12] Olivier de Carfort qui suivait son œuvre depuis les années 1930, s'interrogerait à sa mort :

> « D'où vint alors, durant des années, de la part des journaux et des revues, un silence aussi offensant ? Il ne paraît pas nécessaire d'imaginer un complot. Ce silence s'explique par le ton de l'auteur, tellement hautain que beaucoup l'entendent comme méprisant ; et par un style, selon d'autres, exagérément nuancé et réticent. Il s'explique encore mieux par l'affirmation de Guénon, que toutes les hypothèses de la science moderne occidentale sont fausses ; en premier lieu la doctrine quasi taboue de la filiation des espèces, et ensuite l'idée d'une évolution qui se traduirait par un progrès général et dans tous les ordres d'idées ».[13]

L'œuvre a certainement dérangé et ses mises au point irrité ; il n'y a pas de fumée sans feu. À partir de cette réalité, certains ont toutefois forcé un peu le trait. Jean Paulhan écrivit par exemple en 1956 dans la *N.r.f.* qu'il avait « tout au plus [...] paru sur Guénon, de son vivant, deux ou trois articles ».[14]

Ce silence éditorial n'est pas un choix délibéré

En dehors de ces difficultés éditoriales et du silence de différents milieux intellectuels, un autre facteur a joué à l'époque contre la médiatisation de Guénon : l'absence de nouveaux ouvrages après 1932. Contrairement à sa stratégie éditoriale, ce silence ne fut pas volontaire ; il fut principalement le fruit d'un manque de temps. Certains événements vinrent améliorer ses conditions de travail : son second mariage en 1934 et la réception en juin 1935 de sa bibliothèque et de ses notes.[15] D'autres facteurs comme ses crises de rhumatisme lui firent perdre un temps précieux. Mais le fond du problème était que Guénon se sentait débordé de travail ; il était obligé de faire ce qui selon lui devait « normalement suffire à occuper plusieurs personnes ». En dehors de l'écriture de

[11] FIOLLE, *La Crise de l'humanisme*, p. 171. Il ajoutait cependant qu'une « œuvre comme » celle-là parvenait « toujours à user les résistances ».

[12] TRUC, « Souvenirs et perspectives sur René Guénon », 1951, p. 339-340.

[13] CARFORT, « Un sage vivait au pied des pyramides », 1951.

[14] GUERIN, Jean (pseud.), « *Les Etudes traditionnelles* », *N.r.f.*, octobre 1956, p. 738.

[15] Lettre de Guénon à L. Benoist, le 1er septembre 1934. Elles furent expédiées de France par Louis Caudron.

son œuvre, Guénon se sentait obligé de répondre à toutes les lettres qui lui étaient adressées[16] ; or la masse de courrier qu'il recevait devenait chaque jour plus importante. Il tenait également à vérifier lui-même les traductions de ses livres, ayant été échaudé en 1928 par celle de Charles Whitby.[17] En ce qui concernait le développement de l'œuvre, son énergie était absorbée par la conception des deux articles mensuels aux *Etudes traditionnelles* ; cette activité à laquelle il s'était engagé auprès de Chacornac lui assurait un revenu modeste mais régulier. Il était d'ailleurs plus facile à ses yeux de trouver du temps pour écrire des articles que pour mettre un volume en train. Les articles répondaient également à « des buts quelque peu différents de ceux des livres, et parfois d'une utilité plus immédiate ».[18] Or, pour des raisons d'unité, il n'aimait pas composer des livres à partir d'articles.

Cela ne l'empêchait pas cependant d'avoir de multiples projets d'ouvrages. Il les évoquait en 1934 dans une lettre à Luc Benoist.[19] Devant les difficultés rencontrées avec Véga, il n'avait alors pas abandonné l'idée de publier chez un éditeur général. Il projetait de collaborer avec Denoël qui avait repris les ouvrages parus chez Bossard. Cet éditeur lui avait d'ailleurs demandé « pour commencer, quelque chose qui soit susceptible de s'adresser à un public plus étendu ».[20] Il projetait ainsi déjà à l'époque d'écrire la suite de *La Crise du monde moderne*, laquelle parut finalement en 1945 sous le titre de *Le Règne de la quantité et les signes des temps*. Guénon souhaitait ensuite « arranger » ses articles au sujet de l'initiation sans savoir précisément où cela pourrait être édité. Il pensait encore organiser en volumes ses articles de *Regnabit* et de *La France antimaçonnique*. Venaient ensuite deux projets pour lesquels il avait peu de notes : *La Théorie du geste* et *Les Conditions de l'existence corporelle*.[21] Ce dernier livre qu'il souhaitait écrire plus tard s'inscrivait dans la série commencée par *L'Homme et son devenir selon le Védânta*. Il souhaitait encore trouver un moyen d'exposer *Les Lois cycliques* sans bien savoir comment s'y prendre pour traiter de cette délicate question ; il y consacra finalement un article en 1937 dans des mélanges dédiés à Ananda Coomaraswamy.

Il avait aussi des projets pouvant entrer dans la série de *L'Ésotérisme de Dante* et du *Roi du monde*. Guénon souhaitait apporter des adjonctions à ce dernier ouvrage. Quand il l'avait écrit, il avait eu l'intention de reprendre dans un autre volume tout ce qui concernait la grande Ourse et les thèmes connexes. Mais il se demandait s'il fallait conserver ce projet ou réunir tout cela dans le même livre. La légende

[16] « J'ai toujours eu le tort (si c'en est un) de répondre à toutes les lettres par crainte de décourager quelque bonne volonté, mais certains en abusent et m'accablent d'interminables questionnaires ; je ne fais d'exception que pour les fous et les gens d'intentions suspectes » (lettre de Guénon à Louis Cattiaux, le 24 avril 1950).

[17] GUÉNON, René, *Man and his becoming according to the Védânta*, Londres, 1928.

[18] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 12 juillet 1937.

[19] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 1er septembre 1934.

[20] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 1er septembre 1934.

[21] Il avait consacré un article à ce dernier thème dans *La Gnose* en janvier 1912.

d'Arthur pouvait lui permettre de dire encore bien des choses au sujet du symbolisme polaire. Un volume pouvait être consacré à Janus et au pouvoir des clefs. Il pensait ensuite associer les symbolismes plus ou moins complémentaires de l'aigle et du serpent. Il avait enfin pensé, « dans le même ordre d'idées, à une étude sur les Kabirs et tout ce qui s'y rapport[ait] plus ou moins directement ». On lui avait également demandé « quelque chose sur les pierres sacrées » et il souhaitait encore écrire sur « le symbolisme du bâton brahmanique, du caducée et autres choses similaires ». Il hésitait à publier des études au sujet du compagnonnage et de la magie.

En Egypte, certaines de ses relations souhaitaient qu'il consacre un ouvrage à l'ésotérisme islamique. Il reconnaissait l'opportunité d'une étude sur « l'ésotérisme chrétien et [à] la philosophie hermétique » mais ne souhaitait pas s'y risquer : la seule vue de sa signature risquait d'éveiller de l'animosité. Il suggérait à Luc Benoist de s'atteler à la tâche, comme Clavelle l'avait fait pour la troisième partie de la trilogie commencée avec *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion* et *L'Erreur spirite*, en préparant *L'Erreur occultiste*. Guénon concluait en se demandant « avec inquiétude combien d'années de travail cela [pouvait] représenter pour un seul individu !... ».[22] Bien qu'il eût le désir de se mettre à un nouvel ouvrage dès 1934[23], il ne parvint pas à publier un seul de ces projets avant-guerre. Ce silence dans l'ordre proprement livresque ne contribua pas à la publicité de son œuvre. Il fallut attendre 1939 pour que l'édition et la réédition d'ouvrages soient à nouveau l'occasion de comptes rendus. À défaut, quelques lecteurs se firent l'écho de la revue *Le Voile d'Isis – Études traditionnelles* dans laquelle il poursuivait le développement de son œuvre.

La réception du *Voile d'Isis – Études traditionnelles*

Le *Voile d'Isis* fut une revue relativement lue parmi les écrivains qui s'étaient d'abord intéressés à l'œuvre de Guénon. Avant d'en venir au périodique lui-même, précisons que la Librairie Chacornac était un lieu incontournable pour ceux qui cherchaient des renseignements en matière d'ésotérisme. André Breton, par exemple, écrivit au libraire pour avoir des informations en matière d'astrologie.[24] En août 1935, Francis Ponge s'y rendait à la recherche de textes de Louis-Claude de Saint-Martin. Paulhan alla s'y procurer des numéros des *Etudes*

[22] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 1er septembre 1934.
[23] Lettre de Guénon à Vasile Lovinescu, le 19 août 1934.
[24] Lettre d'André Breton à Paul Chacornac, le 28 juillet 1930 (communiquée à nous par J.-P. Laurant). Breton se présente à l'éditeur en évoquant les revues qu'il a dirigées. Il demande à Chacornac s'il ne pourrait pas le mettre en relation avec une personne susceptible de l'aider à résoudre quelques problèmes astrologiques.

traditionnelles pour Joë Bousquet.[25] Queneau fréquenta les lieux[26] et, comme Clavelle et Schuon[27], entra par l'intermédiaire de Chacornac en relation épistolaire avec Guénon. Un certain nombre d'écrivains suivaient aussi la revue. Il semble que l'intérêt pour celle-ci n'ait cessé de croître dans la seconde moitié des années 1930. Queneau en poursuivait assidûment la lecture.[28] Alain Daniélou suivit la revue avant même qu'elle ne change de titre.[29] François Bonjean s'abonna à partir de 1935 et la fit connaître à nombre d'amis.[30] Rolland de Renéville possédait presque tous les numéros d'avril 1936 à mai 1940. Il y annota un certain nombre d'articles de Guénon.[31] En 1939, Queneau évoquait la revue dans sa correspondance avec Paulhan.[32] À la même époque, Henry Miller signalait à l'auteur d'*Odile* une étude sur le *Yi-King* parue dans un ancien numéro du *Voile d'Isis*.[33] En 1942, l'ancien directeur de la *N.r.f.*, lorsqu'il souhaita faire découvrir l'œuvre de Guénon à Monique Saint-Hélier, se proposa de lui apporter d'abord des articles.[34] En mars de l'année précédente, il avait cherché à acquérir une collection complète des *Études traditionnelles*. De la même façon que Queneau ou le sculpteur Étienne-Martin, il en possédait tous les numéros à la fin de sa vie.[35]

Cet intérêt pour *Le Voile d'Isis – Études traditionnelles* se traduisit à la fin des années 1930 par un accueil très favorable de la part de revues de qualité. Des comptes rendus dans la *N.r.f.* contribuèrent notamment à en étendre l'audience ; ils furent également l'occasion d'évoquer le nom de Guénon. En mars 1934, fut mentionné dans la rubrique « Memento des revues », l'article que ce dernier avait consacré à Bergson trois mois plus tôt.[36] En 1938-1939, parurent trois recensions élogieuses de la revue ; nous y reviendrons. Evoquons ici seulement la réflexion que Daumal donna à la *N.r.f.* à l'occasion de la parution d'un numéro spécial sur le tantrisme hindou.[37] En 1934, il avait déjà cité le métaphysicien dans son article « Le non-dualisme de Spinoza » ; il s'y référait à propos du choix même du terme "non-dualisme" (celui de "monisme" suggérait « trop une pensée endormie dans un système ») : seul parmi les "orientalistes", Guénon avait compris pourquoi les

25 Lettre de Jean Paulhan à Joë Bousquet, oblitérée "avril 1943".
26 QUENEAU, *Journaux*, p. 519 (novembre 1939).
27 AYMARD, Jean-Baptiste, « Frithjof Schuon (1907-1998) », COLLECTIF, « René Guénon, l'éveilleur (1886-1951) », 2002, p. 10.
28 QUENEAU, *Journal 1939-1940*, p. 96.
29 DANIÉLOU, *Le Chemin du labyrinthe*, 1981, p. 157.
30 Lettre de François Bonjean à Guénon, le 12 septembre 1935.
31 La bibliothèque d'André Rolland de Renéville est conservée à l'I.M.E.C.
32 LÉCUREUR, *Raymond Queneau*, p. 235.
33 LÉCUREUR, *Raymond Queneau*, p. 203.
34 TAPPY, *Paulhan Saint-Hélier*, p. 83 (1er janvier 1942).
35 Informations communiquées à nous par Claire Paulhan et Mme Etienne-Martin.
36 S.n. « Mémento des revues », *N.r.f.*, mars 1934, n° 246, p. 567.
37 DAUMAL, « Sur le tantrisme hindou », 1938, p. 510-1.

védantins avaient « dit *advaita* et non, par exemple, *ekatatâ* ».[38] Dans sa recension de 1938, après avoir présenté la notion de Tradition, il s'interrogeait sur l'utilité de publier des études au sujet de « la tradition », alors que celle-ci ne pouvait se transmettre que par des moyens ordinaires et surtout pas livresques. Il conservait cependant toute son estime à la revue animée par Guénon parce que, précisément, elle n'avait pas la prétention de délivrer un enseignement "traditionnel". La fonction qu'elle entendait remplir, et qu'elle remplissait bien, était une fonction de combat et de critique. Comme le faisait son animateur, elle avait pour but de dénoncer « bien et vigoureusement les plus perfides ennemis de la tradition, ceux qui en prennent abusivement les apparences » ; « Chaque numéro [était] une mise en garde ». La lecture de cette revue qui avait « traité déjà des sujets très variés (esthétique, symbolisme, folk-lores [*sic*], métiers, etc.) », laissant « insatisfait », incitait finalement le lecteur « à chercher autrement que par des lectures ».

La constatation de l'audience des *Études traditionnelles* au sein des milieux littéraires et intellectuels est importante pour notre étude de réception dans la mesure où elle permet d'établir que beaucoup d'écrivains prirent connaissance des articles de Guénon avant qu'ils ne parûssent en volume. Les écrivains qui lurent les *Études traditionnelles*, loin de se cantonner à des considérations générales sur l'état de la civilisation, s'intéressèrent à des points doctrinaux très précis.[39] Certains articles peu connus semblent même avoir eu une grande influence en matière littéraire.[40] Il faut cependant ajouter que les milieux intellectuels qu'évoquait Daumal ne se limitaient pas aux milieux purement littéraires. Ainsi, par exemple, la référence aux écrits des *Études traditionnelles* revint constamment dans les réflexions épistolaires du premier groupe d'étude constitué avant guerre autour du Dr Winter (*infra*). Un jeune non-conformiste Pierre Prévost, qui connaissait alors très mal l'œuvre de Guénon, avait lu quelques articles des *Études traditionnelles*.[41] Cette publication régulière d'articles n'entraîna toutefois qu'un modeste et tardif écho au sein des grandes revues intellectuelles et littéraires.

B – De son éloignement de Paris naît un "mythe" Guénon

Son éloignement de Paris nuisit à la notoriété de son œuvre comme il avait nuit à celle d'autres écrivains (Joseph Delteil par exemple). Plus encore, son isolement résolu des milieux européens et francophones du Caire joua en sa

[38] DAUMAL, René, « Le non-dualisme de Spinoza ou la dynamite philosophique », *N.r.f.*, n° 248, 1er mai 1934 (repris dans : DAUMAL, René, *L'Évidence absurde*, Paris, Gallimard, 1972, p. 81, n. 1).

[39] Nous reviendrons sur ce point dans une étude ultérieure, plus spécialement consacrée à l'aspect "technique" de la réception proprement littéraire et artistique de Guénon.

[40] Nous y reviendrons dans un prochain ouvage.

[41] PRÉVOST, *Pierre Prévost rencontre Georges Bataille*, 1987, p. 115-116.

défaveur. La capitale égyptienne était alors une terre où passaient maints écrivains français ; la vie culturelle des communautés francophones y était très vivante.[42] Mais Guénon se tint volontairement en retrait, respectant le cloisonnement qui existait entre l'Égypte européanisée et l'Égypte dans laquelle il vivait.[43] Plus encore, il vivait selon l'islam, marié à une musulmane et fréquentant des amis essentiellement anglophones eux aussi musulmans ; facteurs qui n'étaient pas pour lui valoir la sympathie des francophones égyptiens. À maintes reprises, il évita les hommes désireux de le rencontrer, comme Massignon, au milieu des années 1930. Son adresse était confidentielle, lui-même recevant son courrier en poste restante. Les francophones du Caire gardèrent ainsi le silence à propos de cette figure énigmatique qui les ignorait. En France, ce retrait contribua au développement d'un véritable "mythe". Le bruit courut à plusieurs reprises dans les années 1930 que Guénon avait réapparu à Paris. Un personnage se faisait vraisemblablement passer pour lui.[44] En mars 1936, Guénon s'inquiétait de ce fait, d'autant que certains assuraient l'avoir vu dans une réunion. Ces rumeurs lui rappelaient l'assertion selon laquelle il voyageait beaucoup, assertion qui s'était « trouvée en toutes lettres dans une des attaques les plus perfides » dirigée contre lui.[45] La presse métropolitaine se fit de son côté l'écho de divers journalistes peu scrupuleux qui dressèrent des portraits plus ou moins imaginaires de Guénon.

Deux ans après son installation au Caire, Elian-J. Finbert et Pierre Mariel initiaient le genre. Finbert (1896-1977) avait été le co-fondateur avec Carlo Suarès de la revue alexandrine, *Les Messages d'Orient*, « afin qu'entre les meilleurs esprits de l'Europe et ceux qui représentaient l'élite orientale s'établissent des échanges ». La revue avait toutefois cessé rapidement de paraître lorsque, selon Guénon, Suarès s'était aperçu qu'elle avait été surtout un prétexte à Finbert pour lui soutirer des fonds.[46] Finbert qui tenait dans *Les Nouvelles littéraires* une chronique sur « Les livres de l'Orient », était en contact avec Émile Dermenghem. En 1930, il avait proposé à ce dernier de présenter "L'Anneau d'or" dans la presse.[47] Guénon ne le souhaita pas, jugeant que cela aurait « un bien fâcheux effet ». Il regrettait d'autre part que Dermenghem ait dit qu'il était au Caire où Finbert devait se rendre. Le métaphysicien avait eu sur lui « les renseignements les plus déplorables », si bien qu'il ne tenait pas à entrer en relation avec lui.[48] Pourtant Finbert parvint à

[42] Voir l'article de Daniel Lançon dans : ACCART (Dir.), *L'Ermite de Duqqi*.

[43] Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 1er janvier 1934.

[44] Lettre de Guénon à Guido De Giorgio, le 22 mars 1936.

[45] Lettre de Guénon à Louis Caudron, le 9 mars 1936 (COLLECTIF, « René Guénon », 2001, p. 34). Guénon rapprochait ces événements de faits qui s'étaient produits vers 1926-1928 ; des lettres avaient été adressées à son nom dans un hôtel de Bordeaux où quelqu'un les recevait.

[46] Lettre de Guénon au Dr Favre, le 17 novembre 1935.

[47] Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 29 septembre 1930.

[48] Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 29 septembre 1930.

rencontrer Guénon à la fin de l'année 1930. Il écrivit à ce dernier pour lui dire qu'il regrettait de n'avoir pu le voir qu'une fois et lui demander le service de *L'Éloge du vin* traduit par Dermenghem.[49]

En 1933, l'auteur du *Fou de Dieu* qui venait de recevoir le prix de la Renaissance, consacra une longue digression à Guénon lors de « son heure avec » Frédéric Lefèvre.[50] Les détails qu'il donnait avec une visible condescendance soulignaient le fait que Guénon jouait à l'oriental : vêtu à la mode du pays, il ne lui avait répondu qu'en arabe et avait respecté tous les usages de l'islam. Ce dernier avait ensuite refusé de l'emmener dans les confréries "mystiques" qu'il fréquentait sous prétexte qu'on ne l'y admettrait pas ; cela malgré l'assurance que lui avait donné Finbert d'être lui-même « initié depuis fort longtemps à leurs pratiques » et d'y être « considéré comme un musulman ». Guénon répliqua dans les *Études traditionnelles* que Finbert n'avait jamais rien prétendu de tel, ce qui était fort heureux car il n'aurait pu dans ce cas, « en dépit de toutes les convenances, [s']empêcher d'éclater de rire ! ». Il rectifia les dires de l'auteur du *Fou de Dieu* qui en effet avait pu pénétrer dans des endroits si sérieux en matière d'islam spirituel, que l'on y amenait tous les touristes. Guénon demandait le respect du « secret de son existence privée ». Dans sa correspondance, il jugeait que les propos de Finbert n'étaient pas seulement niais ; une « intention malveillante » y avait présidé. Sachant les relations de Frédéric Lefèvre et Finbert avec Maritain, il se demandait même si cela n'avait pas été concerté entre le journaliste et l'écrivain.[51] Cette malencontreuse aventure renforça l'attitude d'isolement de Guénon qui ne tenait « pas à fournir bénévolement des aliments à la méchanceté de certaines gens ».[52]

La même année, Pierre Mariel donnait au *Temps* (journal rejoint en 1932 par Fernand Divoire qui allait en devenir secrétaire adjoint de direction), un roman-feuilleton dans lequel Guénon était mis en scène.[53] Selon ce dernier, il n'avait eu pour but que d'exciter des haines occidentales. Mariel insistait sur l'inscription spirituelle de Guénon dans le soufisme ; il imaginait même son parcours initiatique au sein des confréries. « Cette insolence » suscita une vive réaction du

[49] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 23 juillet 1931.

[50] LEFÈVRE, « Une heure avec Elian-J. Finbert », 1933. Nous avons souligné plus haut la notoriété de cette rubrique littéraire. Notons que dans les années 1930, Lefèvre fut l'ami de deux membres du groupe des polaires : Jean Dorsenne et Maurice Magre, groupe auquel participèrent encore Fernand Divoire et René Thimmy, dans les locaux de *L'Intransigeant*. Il semble y avoir là un milieu dont sont sortis, au cours des années 1930, un certain nombre d'articles sur Guénon présentant des caractéristiques communes.

[51] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 9 décembre 1933. Dans la même lettre, pointant les éléments qui montraient visiblement l'incompétence de l'écrivain en matière d'islam spirituel, il regrettait que cela soit présenté comme un témoignage fidèle des réalités du soufisme égyptien au lectorat européen.

[52] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 1er janvier 1934.

[53] MARIEL, « L'esprit souffle où il veut », 1933. La réponse de Guénon a été reprise dans *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme*, p. 151.

métaphysicien. Ce dernier considérait ne pas avoir à dire ce qu'il avait pu franchir ou non, d'autant que Mariel n'y aurait rien compris. Il assurait cependant le journaliste qu'il ne faisait pas figure de « postulant ». Il rectifiait ensuite diverses erreurs au sujet des confréries ; il insistait notamment sur le fait que les questions de race n'intervenaient absolument pas dans l'Islam, à l'inverse de ce que Mariel insinuait.

Il faut dire que la situation de Guénon intriguait même d'anciens amis qui n'étaient pas fixés à propos de sa situation. Clavelle et Tamos avaient longtemps ignoré son adhésion à l'islam.[54] Charbonneau-Lassay et Olivier de Fremond ne découvrirent qu'en 1938 qu'il pratiquait des rites islamiques. Pourtant son "rattachement" islamique semblait explicitement affirmé dans l'article de Léopold Ziegler paru aux *Cahiers du Sud* en 1935, ainsi que dans la courte présentation de Jean Ballard (*infra*). Préau qui avait pourtant traduit l'étude du penseur allemand, ne sembla pas non plus avoir une idée très précise de la situation de Guénon. En témoigne sa réaction[55] à un article paru en 1938 à la "une" de *L'Intransigeant.*[56] Guénon considérait alors ce journal dans les locaux duquel il avait observé peu avant son départ, l'oracle de la force astrale (*supra*), comme « l'organe officieux » de l'Intelligence Service en France.[57] En première page de ce quotidien, qui tirait alors à 200.000 exemplaires, on pouvait lire : « Depuis 8 ans, René Guénon, un jeune savant parisien, avait disparu. Je l'ai retrouvé sous le burnous des étudiants de l'Azhar ». L'article était accompagné du portrait de Guénon dessiné par Texcier pour *Les Nouvelles littéraires* ainsi que d'une photo de trois étudiants d'al-Azhar de dos, Guénon étant censé être l'un d'eux.

De la même façon que Finbert, mais probablement avec encore moins de fondements, Gabriel Dardaud un journaliste de *La Bourse égyptienne* correspondant pour les pays arabes de *L'Intransigeant*, prétendait avoir retrouvé Guénon dans une petite échoppe arabe. Sur un ton romanesque mêlé d'exotisme, le journaliste inventait ou assemblait les pierres du "mythe". Après une description pittoresque de la rencontre, on apprenait que Guénon avait été « l'un des écrivains les plus chargés d'espoirs de l'après-guerre, un de ceux que l'on considérait comme un futur professeur au Collège de France, un des disciples préférés du grand Sylvain

54 CLAVELLE, Document confidentiel inédit.

55 « Tout cela est en grande partie du roman-feuilleton, R.G. n'ayant jamais disparu, il n'a pas à être retrouvé. Il est extrêmement peu vraisemblable qu'il s'appelle Mohammed el Françaoui et je n'ai jamais entendu dire qu'il ait jamais suivi les cours de l'al-Azhar ni qu'il ait le titre de *cheikh*. Et il n'est pas plus devenu arabe que chinois. Enfin tout cela est l'envers de la célébrité » (lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 8 août 1938).

56 DARDAUD, Gabriel, « Depuis huit ans, René Guénon… », 1938, p. 1 et 3. L'article a été repris dans : L'ARCHIVISTE, « Il y a 50 ans : René Guénon "retrouvé" au Caire », 1988. Queneau fait référence à "*L'Intran*" dans *Odile* et *Les Derniers jours*. Il y tint lui-même anonymement une chronique sur les rues de Paris de novembre 1936 au 26 octobre 1938.

57 Lettre de Guénon à Renato Schneider publiée dans : ROBIN, *René Guénon témoin de la Tradition*, p. 286-287.

Lévi ». Il avait selon Dardaud quitté « Paris sans un mot d'adieu, sans laisser à son éditeur une adresse ou une recommandation, et depuis lors, nul n'entendit parler de lui ». Ses camarades l'avaient alors imaginé « en villégiature chez Rabindranath Tagore, écoutant sous un arbre, quelque part dans l'Inde, les douces leçons du philosophe poète ». Les mois avaient alors passé sans que Guénon ne donnât signe de vie. « Puis, petit à petit, le bruit courut qu'il était au Caire, dans la vieille ville, tout près de l'Azhar, et qu'il suivait, obscur disciple, les cours de la célèbre université musulmane ». Il avait en effet suivi la voie de ceux qui, comme le P. de Foucault, avaient « senti au fond de leur cœur la vanité des conquêtes de notre civilisation industrielle, et [s'étaient] écartés du reste des hommes pour vivre face à face avec leurs pensées ». Il vivait depuis lors « la tête rase sous le turban blanc, le corps serré dans le couftan étroit, accroupi comme ses camarades venus de la Chine ou du Soudan devant les colonnes de l'Azhar ».

Ce texte fut en quelque sorte l'ancêtre de divers articles de l'après-guerre (*infra*). La vision fantaisiste de Guénon qui commença à se développer dans les années 1930, est révélatrice d'une sorte d'intérêt lointain pour la trajectoire curieuse de cette ancienne figure des milieux intellectuels. Elle témoigne en même temps de la méconnaissance de son activité intellectuelle, laquelle n'avait pourtant jamais cessé depuis son départ en Égypte. Ces divers articles avaient également pour ligne commune d'insister sur « la conversion » de Guénon à l'islam. Les plus agressifs d'entre eux s'ingéniaient à en faire un « renégat » et à l'attaquer personnellement en abordant avec voyeurisme et condescendance sa vie spirituelle. Ces mystifications purent constituer une raison supplémentaire de présenter son œuvre à un public plus large que celui des *Etudes traditionnelles*.

C – Des voies d'accès à l'œuvre réduites en raison d'une conception "puriste" de la Tradition[58]

Beaucoup de lecteurs assidus constataient le manque de portes pour pénétrer l'œuvre de Guénon. Dans les années 1920, ce dernier avait fait des concessions éditoriales et adapté son vocabulaire à un public spécifique. Il s'était également efforcé d'inscrire ses développements, souvent plus généraux, dans l'actualité littéraire de son époque. Il amorçait tel article de la *Revue bleue* en partant du dernier livre de Pierre Benoit, ouvrait *Orient et Occident* par une citation de Kipling, contrait un ouvrage de Massis dans *La Crise du monde moderne* ou évoquait *La Trahison des clercs* dans *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*. Mais *Le Symbolisme de la croix* et *Les Etats multiples de l'être*, parus au tout début de la décennie, abordaient des considérations de métaphysique pure, étrangère à l'actualité et difficile d'accès.

[58] La qualification de voie "puriste" est d'A. Faivre (FAIVRE, *Accès à l'ésotérisme occidental*, 1986, p. 34-35).

Ses articles développés dans *Le Voile d'Isis* et poursuivis dans les *Études traditionnelles*, étaient eux aussi, pour la plupart, axés sur des considérations doctrinales ou symboliques. Rares étaient ceux qui étaient en prise directe avec l'actualité littéraire[59] (comme sa critique en janvier 1934 des *Deux sources de la morale et de la religion*) ou la situation politique et sociale. S'il arrivait souvent que ses articles soient des réponses à des questions posées, des réactions à des erreurs récurrentes du temps ou à la lecture d'un ouvrage récent, ils restaient axés sur des sujets n'ayant pas trait au débat intellectuel général.

À la différence des années 1920 au cours desquelles il avait collaboré à des périodiques généralistes, il n'y semblait plus disposé dans les années 1930. Son ami Dermenghem eut du mal à le convaincre de donner un article à un dossier spécial des *Cahiers du Sud* (*infra*). Guénon lui écrivait en avril 1934 que s'il y avait « des collaborations d'orientalistes et autres "profanes", il [lui serait] bien difficile de prendre part à quelque chose d'aussi "mêlé" et "extérieur" »[60] ; il n'avait « jamais eu beaucoup à [se] louer des essais de collaboration à des revues "profanes" »[61] et n'était « guère apte à ce genre de choses ! »[62] car il n'avait « à aucun degré la faculté de [s]'adapter au "grand public" ! ».[63] Il insistait sur le fait qu'il n'était « point un "écrivain" », et qu'il n'écrivait que si cela pouvait « présenter un intérêt d'ordre spirituel et initiatique ; le reste [étant] pour [lui] sans valeur… »[64]

L'œuvre se présentait comme hétérogène à la culture qualifiée par Guénon de "profane". Le métaphysicien souligna d'ailleurs cet irréductible écart en juin 1933 dans « Connaissance initiatique et "culture" profane ». C'était là un des points qui avaient frappé le jeune Julius Evola, plongé dans la philosophie allemande. Le penseur italien avait reconnu définitivement « l'hétérogénéité de la connaissance initiatique et sa transcendance par rapport à toute culture profane » ; la mise en évidence du caractère "non-humain" de cette connaissance lui avait permis de se dégager des références à celle-ci.[65] François Bonjean avait ressenti la nécessité de ce saut qui l'angoissait (*supra*). Robert Kanters (1910-1985) remarquait de son côté :

> « Ses exposés sont clairs, séduisants, et les enchaînements d'idées qu'il propose prêtent peu le flanc à la critique : ils sont au-delà ou en dehors. Ce sont les postulats de départ, traditionnels ou initiatiques qui, pour ceux qui n'ont pas reçu de

[59] Même si certains articles partaient d'une volonté première de corriger une erreur récurrente dans les publications du temps ou de répondre à une question posée par certains correspondants.
[60] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 3 avril 1934.
[61] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 27 août 1934.
[62] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 27 août 1934.
[63] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 30 septembre 1934.
[64] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 3 avril 1934.
[65] EVOLA, *Le Chemin du Cinabre*, p. 85.

révélation restent un peu en l'air, quoique plausibles et tout au moins semblables à des vérités ».[66]

La réponse de Guénon aux interrogations de Bonjean (*supra*) marquait l'absence de passerelle entre culture profane et connaissance "traditionnelle" : la question d'origine de la connaissance intellectuelle pure n'avait pas à se poser ; l'existence de la Tradition n'était pas affaire de croyance mais d'une certitude incommunicable.[67]

Ce caractère de l'œuvre suscita certaines critiques au début des années 1930. Selon Maurice Magre, Guénon poussait à l'extrême ses qualités comme ses défauts. La plus brillante de ses qualités était « une vision métaphysique du monde, si éblouissante qu'elle se mu[ait] en ténèbres pour l'œil profane ». Mais à celle-ci s'opposait, selon lui, le « plus saisissant de ses défauts » :

> « [...] un orgueil si grand que son esprit s'enferm[ait] volontairement dans le cercle de ses propres conceptions et qu'il y dress[ait] une tour abstraite dont les murailles hermétiques ne laiss[aient] pas filtrer le moindre rayon d'une pensée étrangère ».[68]

On pouvait être « frappé d'admiration par la hauteur de la tour », mais il fallait regretter « devant ses portes closes, les richesses qui ne pouv[aient] y pénétrer ».[69] Car, pour Masson-Oursel comme pour Corbin, le meilleur de l'Orient – la métaphysique – et le meilleur de l'Occident – la science – devaient pouvoir se concilier. Finbert, qui avait lancé *Les Messages d'Orient* dans le même but, présentait dans *Les Nouvelles littéraires* (1933) l'Orient de Guénon comme « un Orient médiéval qui survit fragmentairement mais ne se rattache pas aux grands problèmes d'aujourd'hui ». Gonzague Truc semblait isolé lorsqu'il écrivait en 1933 que nulle part « la question de la valeur propre [des doctrines traditionnelles] et de leur utilisation possible pour la pensée de notre âge » n'avait été approfondie comme dans les livres de Guénon.[70] En 1939, Paulhan était pour sa part irrité par « [...] ce manque de *passages* » :

> « Il parle toujours de la métaphysique comme si c'était la chose la plus évidente du monde (et je suis assez prêt là-dessus à lui donner raison). Mais enfin il a pourtant commencé un jour d'être métaphysicien : et, ce jour-là, comment (et pourquoi) cela s'est-il passé ? Qu'a-t-il vu ? Qu'a-t-il pensé ? (manque d'*entrées* plutôt que de passages) ».[71]

Il y revint à deux reprises au début de sa correspondance avec Luc Benoist :

[66] KANTERS, « La littérature contemporaine et le pouvoir des clefs », 1950, p. 34.
[67] Lettre de Guénon à François Bonjean, le 9 Shawal 1348 H.
[68] MAGRE, « Compte rendu du *Symbolisme de la croix* », 1931, p. 435-438.
[69] MAGRE, « Compte rendu du *Symbolisme de la croix* », 1931, p. 435-438.
[70] TRUC, *Tableau du XXe siècle (1900-1933)*, 1933, p. 200-201.
[71] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 31 juillet 1939.

> « Je suis embarrassé par cette absence de "communication". Et ce n'est point tant la "psychologie" de l'événement que son expression qui manque, il me semble, à l'œuvre de Guénon. Car "vous êtes ainsi, je le veux bien, mais *pourquoi* vous rejoindre ?" ».[72]

D'autres lecteurs constataient ce caractère de la pensée "traditionnelle" sans le critiquer. Selon Ballard, en 1935, « sa pensée ésotérique échapp[ait] davantage à la curiosité de la critique profane » en Égypte où il s'était retiré pour poursuivre « avec la plus grande rigueur d'esprit le cycle de ses recherches métaphysiques ». C'est pour cette raison que le directeur des *Cahiers du Sud* avait jugé opportun de présenter dans sa revue « un des aspects principaux de cette pensée, sous un jour que Guénon, très strict en ce domaine, [aurait reconnu] conforme à ses vues ».[73] Luc Benoist disait en 1934 la difficulté de « donner une idée du point de vue central » où se plaçait René Guénon, dans la mesure où on était pour cela dépourvu de « repère ordinaire ».[74] Il était « obligé de tourner autour du pot, puisqu'aussi bien le mot définitif [était] indicible » ; c'est pourquoi il demandait à ses lecteurs « de ne prendre [s]es quelques explications [...] que comme un essai de situation d'une pensée réfractaire à la fois à une traduction discursive et surtout à une langue occidentale ».[75]

Ludovic de Gaigneron (*infra*) abordait en 1935 cette question de la médiation de la pensée "traditionnelle". Il posait le problème dans la préface de *La Connaissance interdite* (1935) qui était adressée à Guénon.[76] Il commençait par affirmer son entière adhésion à la façon dont le métaphysicien avait présenté « à l'Occident le "Temple enseveli" » de l'antique Vérité. « Vous deviez faire ce que vous avez fait, écrivait-il. Il fallait sans craindre le vertige d'un gouffre que vous illuminiez en profondeur, proclamer incompatibles Science et Connaissance, assujettir sans ménagement le relatif à l'absolu [...] ». "L'Universel" avait fait de Guénon « le miroir idéal, le légataire incorruptible » de la Tradition. « Armée de pied en cap, la Minerve d'Orient, jaillie du front des "délivrés", [lui] avait dicté les préceptes rigides qui nous l'imposent en bloc : statue scintillante et divine, muet témoin de notre déroute finale ». En tant que « messager de l'absolu », Guénon se devait à l'absolu sans défaillance. « On ne transige pas avec le vrai, qui ne s'invente ni ne s'atténue ». « Considérée en soi, la vérité surhumaine exigeait cet isolement voulu, que maintenait [sa] stricte fidélité à ses préceptes. Selon l'ordre éternel, l'Esprit devait d'abord s'exprimer en toute plénitude [...] ».

[72] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 27 août 1939.
[73] BALLARD, Présentation de : ZIEGLER, 1935, p. 584.
[74] BENOIST, « Retour à l'origine », 1934.
[75] BENOIST, « Retour à l'origine », 1934.
[76] GAIGNERON, « Préface », 1935, p. VII-XIV.

Gaigneron se demandait toutefois comment il était possible aux hommes de son temps « de s'acclimater à une telle altitude ». La Sagesse ainsi exprimée ne comportait-elle pas pour eux « quelque désespérance ? ». « Des notions exclusives de tout irrationnel, soustraites à [leurs] ultimes aveux d'agnosticisme ne risquait-elle point de [les] éblouir, plutôt que de [les] attacher ? ». Toutes ces questions avaient assailli Gaigneron alors que l'œuvre de Guénon « l'étreignait davantage ». Il considérait comme opportun d'adjoindre au point de vue du brahmane le parti pris combatif du *ksatriya*, attitude que Daumal comme Evola avaient déjà revendiquée. Mais Gaigneron réalisait combien cette entreprise exigeait de tact dans la mesure où il fallait d'abord éliminer tout semblant de symétrie entre le visible et l'invisible, n'envisager celui-là qu'en fonction de celui-ci. Il avait conçu son livre dans cette perspective. Il avait l'espoir qu'à la lecture de ses dialogues, certains esprits d'élection s'aviseraient de scruter les périlleux abords de la connaissance, désignée comme "interdite" dans la mesure où elle était irréductible au savoir profane. Cependant il se rendait compte que cette démarche l'amenait à mettre en débat ce qui ne pouvait l'être ; il discutait le contingent et l'absolu, risquant ainsi de prêter à ces deux termes irréciproques un aspect duel, d'évoquer comme réels des rapports illusoires. C'était pour cela qu'il avait préféré ne jamais citer le nom de Guénon dans le développement de son ouvrage, alors même que le métaphysicien était à l'origine de sa perspective générale. Aussi le métaphysicien ne serait-il jamais engagé par ses assertions.

Coomaraswamy qui s'était alors rapproché du métaphysicien, approuva la démarche de Gaigneron : « *We are agreed that the procedure of M. Guénon is absolutely correct*, lui écrivait-il. *At the same time, there is room for "mediation", such as you have undertaken* ».[77] Lui-même distinguait nettement son rôle de celui du Cairote. La présentation de ce dernier au public américain comme un « guru » en témoignait.[78] Il précisait à Marco Pallis le 20 août 1944 qu'à la différence de Guénon, sa « fonction première » n'était pas d'écrire des livres ou des articles « *readable* » ; il entendait s'adresser en priorité aux professeurs et aux spécialistes, à ceux qui avaient « miné le sens des valeurs et dont l'érudition tellement vantée était en fait très superficielle ». Il pensait que commencer par s'adresser à ce qui était considéré comme le "sommet" permettrait à la rectification de trouver « sa place dans les livres et dans les encyclopédies ».[79] Daumal s'étant éloigné de ses déclarations sur

[77] Lettre d'Ananda Coomaraswamy à Ludovic de Gaigneron, le 13 décembre 1935 (cité dans : LAVASTINE, « Préface », 1954, p. 15).
[78] COOMARASWAMY, « Eastern wisdom and western knowledge », 1943. Lorsque des jeunes gens lui demandaient de les guider sur un plan pratique, il les adressait d'ailleurs à Guénon, considérant qu'il était plus proche d'un enseignement concret en raison de ses liens avec le soufisme du Maroc et d'Egypte (LIPSEY, Roger, *Coomaraswamy, his life and work*, 1977, p. 221). Précisons cependant que Guénon a toujours refusé de jouer le rôle de maître spirituel et a toujours insisté sur le fait qu'il n'avait aucun disciple.
[79] LIPSEY, *Coomaraswamy, his life and work*, 1977, p. 184.

Hegel, les post-kantiens allemands et Spinoza, avait de même tenté une entreprise de médiation auprès des philosophes. Comme Dermenghem lui conseillait en 1934 d'envoyer à Guénon son article à propos du non-dualisme chez Spinoza, l'ancienne figure du Grand Jeu lui expliqua sa démarche. Il avait parlé du penseur juif pour toucher les philosophes comme il aurait parlé de pommes de terre s'il s'était adressé à des agriculteurs.[80] À Guénon, Daumal expliqua que son opinion sur Spinoza s'était modifiée depuis la rédaction de l'article ; il reconnaissait que ce n'était « encore malgré tout qu'un "philosophe" profane, avec toutes les limitations que cela impliqu[ait] ».[81]

Guénon qui s'opposait à toute "vulgarisation"[82], accueillit favorablement diverses entreprises de médiations, même si parfois, comme dans le cas du livre de Gaigneron, il ne se retrouvait pas « dans cette atmosphère de discussion philosophique ».[83] Ainsi, fin 1931, le métaphysicien était heureux que Luc Benoist formulât le projet « de donner dans une revue une étude sur l'ensemble » de ses ouvrages.[84] Il remerciait Pulby en 1935 en notant que la « simplification » qu'il avait opérée dans son article était nécessitée par le contexte éditorial de la revue.[85] Loin de fuir la publicité, Guénon appréciait que les écrivains ayant été influencés par son œuvre évoquent son nom. Aussi conçut-il une certaine amertume du silence de Matila Ghyka qui ne prit pas non plus la peine de lui envoyer ses ouvrages ; on lui avait en effet communiqué une lettre dans laquelle l'auteur du *Nombre d'or* reconnaissait s'être inspiré de ses travaux sur plusieurs points.[86] Plus tard, il proposait à Benoist, si une citation dans une simple note ne lui paraissait pas suffisante, d'évoquer son œuvre dans un avant-propos plutôt que dans une note finale. Et il le renvoyait à *Homocentrisme* (1937) dans lequel Gleizes avait utilisé semblable procédé.[87] Ce dernier l'avait présenté dans sa préface comme une des plus grandes figures de ce « petit nombre d'intellectuels purs, étonnamment inspirés, [qui avaient] su retrouver la vraie tradition de l'homme »[88] ; seul Coomaraswamy était sur le plan intellectuel aussi doué de voyance et parfaitement objectif. Et le peintre avait vivement incité « les artistes qui cherch[aient] leur voie de salut » à entrer en communication avec lui. Benoist procéda de la même façon ; il présenta l'œuvre du métaphysicien dans la préface d'*Art du monde* (1941). Plus

[80] Lettre de René Daumal à Emile Dermenghem, le 23 août 1934 (DAUMAL, *Correspondance III*, p. 50-51).
[81] Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 30 septembre 1934.
[82] GUENON, « Contre la vulgarisation », octobre-novembre 1949.
[83] Lettre de Guénon à Pierre Pulby, le 30 janvier 1936. Guénon qui n'avait pas encore lu *La Connaissance interdite*, s'inquiétait aussi de la partie où Gaigneron s'était risqué à aborder le point de vue théologique.
[84] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 30 décembre 1931.
[85] Lettre de Guénon à Pierre Pulby, le 15 novembre 1935.
[86] Lettres de Guénon à Luc Benoist, les 30 décembre 1931 et 15 mai 1932.
[87] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 11 décembre 1938.
[88] GLEIZES, *Homocentrisme*, p. 11-12.

généralement Guénon, malgré des réserves sur tel ou tel point, encouragea et remercia chacun des auteurs de ces "médiations" dont il nous faut maintenant examiner les modalités.

II - Des entreprises de médiations générales menées par la nouvelle génération du *Voile d'Isis - Études traditionnelles*

Vers 1934-1935, trois collaborateurs ou futurs collaborateurs des *Études traditionnelles*, travaillèrent à cette nécessaire médiation. Guénon avait quitté la France depuis un lustre et l'état économique et social de celle-ci atteignait des pics négatifs. À la différence de Truc ou Grolleau, ces écrivains étaient tous des cadets du métaphysicien. Ils étaient ainsi plus susceptibles d'être des "disciples" intellectuels que des pairs. André Préau et Luc Benoist, comme Jean Ballard ou Pierre Drieu La Rochelle, étaient tous deux nés en 1893. Ils appartenaient à la même génération qu'Emile Dermenghem (1892). Il faut également évoquer Pierre Pulby (1910), une figure moins connue et de la génération suivante qui œuvra, à sa mesure, au sein d'un contexte intellectuel intéressant à divers titres. Benoist et Pulby tentèrent de faire connaître Guénon par des articles de présentation générale. André Préau, probablement aidé par Dermenghem, grâce à ses talents de traducteur et ses contacts dans le monde "intellectuel" fit passer l'article d'un éminent penseur étranger dans une grande revue littéraire française : les *Cahiers du Sud*.

A – Deux futurs collaborateurs des *Études traditionnelles*

Luc Benoist à *La Cité universitaire*

En 1934, Luc Benoist n'appartenait pas encore à l'équipe des *Études traditionnelles* ; il fut cependant le premier à tenter une médiation. En mai, celle-ci prit d'abord corps dans la librairie située boulevard Jourdan en face de la Cité Universitaire. Elle avait pour objectif de s'adresser aux étudiants.[89] Benoist présenta en vitrine des livres, des articles, des lettres et peut-être même des photos de Guénon, le tout sous le regard approbateur d'une statue de Ganesha.[90] En juin 1934, un article paru dans la revue de *La Cité universitaire* accompagna cette initiative.[91] Comme Artaud et Daumal en avaient déjà eu l'ambition, Benoist pensa

[89] M.-F. James parle d'avril 1935 ; nous nous basons ici sur une chronologie établie par Benoist lui-même.
[90] Un petit dessin de Ganesha, divinité de la connaissance, figurait sur les volumes de L'Anneau d'or.
[91] BENOIST, « Retour à l'origine », 1934.

encore présenter l'œuvre de Guénon dans la *N.r.f.* d'octobre 1934. Si ce projet laissa le métaphysicien dubitatif en raison des « tendances de la *N.r.f.* » (il s'en rapporta cependant à l'avis de son correspondant, considérant qu'il était « mieux à même d'en juger »[92]), il jugea l'initiative envers les étudiants comme une « excellente chose », « ne fut-ce que pour se rendre compte de ce que ce milieu [pouvait] donner ». Les universitaires lui avaient en effet jusque-là paru les plus fermés de tous à une compréhension de la pensée "traditionnelle". Il avait même été surpris de n'avoir constaté « aucune réaction de ce côté, aucun signe d'intelligence ; et pas même une manifestation d'hostilité, mais l'inertie complète ce qui [était] peut-être plus grave ! ». Il espérait qu'avec de jeunes gens qui n'avaient « pas encore eu le temps d'être complètement "déformés" par cette éducation », il fût possible de faire quelque chose. Guénon demandait à Benoist de le « tenir au courant des résultats de cette "expérience" ».[93] L'année suivante, Pierre Pulby notait dans un article d'un ordre similaire que l'influence de Guénon, « plus en profondeur qu'en surface, et bien que limitée par la nature même des idées qu'il expos[ait], n'en tend[ait] pas moins à s'accroître assez rapidement, surtout dans certains milieux d'étudiants ». Adolphe Levée (1911-1991) se faisait par exemple l'écho, au début des années 1930, des thèses du métaphysicien dans un bulletin d'anciens élèves.[94]

Le propos de Benoist dans *La Cité universitaire* était à la fois révélateur du public visé et de ses préoccupations personnelles. Plus que les questions d'initiation ou le devenir des civilisations, il soulignait les avantages du point de vue central de Guénon pour un esprit contemporain. Après avoir noté la difficulté d'en rendre compte, il évoquait les réactions qu'était susceptible de susciter l'œuvre de Guénon :

> « Je me suis déjà amusé, si l'on peut dire, à soumettre ses livres à l'appréciation de quelques proches ou même de vagues connaissances. Entreprise profitable, mais non sans péril pour l'estime intellectuelle dont il vous déplairait de voir déchoir vos

[92] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 17 juin 1934. Une remarque dans la même lettre montre que Guénon était attentif aux exigences d'une stratégie éditoriale : « Quant à l'autre article plus important, il vaut sans doute mieux qu'il ne paraisse qu'en octobre, car nous voici bien près des vacances, pendant lesquelles la plupart des gens ne lisent pas de choses sérieuses. ». Au contraire pour les ouvrages de fond, il écrivait au même le 29 juillet 1945 : « Il n'y a d'ailleurs pas à se préoccuper de la question de la "morte-saison", qui n'a réellement à peu près aucune importance pour des livres de ce genre ; naturellement, ce serait tout différent s'il s'agissait de romans ou d'autres ouvrages littéraires… ».

[93] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 2 mars 1934. Il sera après-guerre surpris des réactions positives à son œuvre que Coomaraswamy constatera dans les universités américaines.

[94] Frère Élie, *Seul avec le monde entier*, Lausanne, 2002, L'Âge d'Homme, p. 11-12. Il découvrit *Orient et Occident* sur l'étalage d'un bouquiniste rue de Verdun. Ce fut pour lui un « éblouissement ». Il lut ensuite les autres ouvrages parus. Il écrivit dans le bulletin susnommé un article sur la distinction entre individualité et personnalité. Il eut la surprise de recevoir une lettre de compliments de Guénon ; sa mère, dans un élan de fierté, avait envoyé l'article au métaphysicien ! Ce fut le début d'une correspondance.

> amis. Les uns verront dans ces ouvrages un mélange de lieux communs et d'énigmes. D'autres se diront étonnés et troublés. Les mieux doués avoueront qu'ils découvrent un point de vue d'une ampleur pour eux inconcevable et à côté duquel le fameux point de vue de Sirius est un horizon d'enfant ».[95]

Pour sa part, cette lecture lui avait « dévoilé d'un coup » tout ce qu'il avait pressenti. À ses yeux, la perspective synthétique permettait « l'économie de la mémoire et de l'effort, [...] aid[ait] l'invention et la découverte, [et] facilit[ait] la liaison entre les disciplines les plus étrangères en apparence [...] ».[96] Les jeunes esprits, accablés par une masse toujours plus « énorme de notions, d'hypothèses, d'expériences et de documentations érudites », avaient plus que jamais besoin de ce "regard" ; il pouvait les aider à retrouver « le rôle véritable d'un esprit, c'est-à-dire l'organisation harmonieuse et la digestion de son savoir ». Queneau tint en 1938 dans « Richesse et limites » des propos similaires :

> « Cet état de l'intelligence est tellement opposé à celui qui domine les esprits contemporains que je n'espère pas être compris, ni cru immédiatement sur parole et sans un sourire. Nous ne pouvons plus croire que la vérité soit simple et nous croyons pourtant que nous pourrons un jour explicitement l'exprimer. Or, c'est justement le contraire qui est vrai. La vérité est inexprimable parce qu'elle est simple ».[97]

Guénon apportait ainsi « aux jeunes esprits, écœurés par la pitance philosophique officielle, abêtis par une analyse sans fin ni mesure, l'occasion de la compréhension véritable et de la délivrance finale ». L'exposition de la Cité Universitaire eut un certain retentissement et rapprocha Luc Benoist des autres collaborateurs des *Études traditionnelles* ; ce qui l'amena à publier son premier article en avril 1935.

Pierre Pulby et *Les Cahiers du Plateau*

Après la Grande Guerre, les dispensaires d'hygiène sociale avaient évalué à 80000 le nombre annuel de morts de tuberculose alors que le nombre de lits atteignait à peine 2000. Dans le vaste mouvement de réaction à cet état de fait, deux médecins de la Fondation Rockefeller avaient en 1921 commencé l'aménagement du Plateau d'Assy. Dans ce lieu de cure s'était progressivement constituée une vie sociale, littéraire et intellectuelle. Des écrivains malades ou sensibilisés au sort des tuberculeux passaient y faire des conférences. Profitant de leurs amitiés, une petite équipe de résidents avait créé au début des années 1930 *Les Cahiers du Plateau*. En 1936, Jean Grenier mit en contact une représentante de cette

[95] BENOIST, « Retour à l'origine », 1934.
[96] Se reporter p. 188.
[97] QUENEAU, *Le Voyage en Grèce*, p. 93, p. 97-107.

publication avec Jean Paulhan.[98] En dépit d'un malentendu, ce dernier publia dans la *N.r.f.* une note sur *Les Cahiers du Plateau* :

> « Cette revue en est à son dixième numéro ; elle a franchi le premier stade des revues nouvelles, qui pour d'autres est aussi le dernier. Elle présente ceci de particulier qu'elle est rédigée en partie par des écrivains habitant les sanatoria [*sic*] du Plateau de Passy [*sic*]. Ces prisonniers d'une montagne magique s'intéressent au pays qui est quelque temps le leur [...] Mais les contemporains les plus connus sont aussi les collaborateurs de cette revue où Paul Morand, Rolland de Renéville, Max Jacob, ont donné des poèmes, Jean Giono et Chr. Loriot de la Salle, qui dirige et anime la revue, des fragments de leurs romans, et où l'on a pu lire un article fort intelligent de Pierre Marois sur Corot et Cézanne [...] Il faudrait citer aussi les belles proses lyriques qui ont paru dans cette revue de J. de Bosschère, de Roud et de George Adam. Bien sûr tout n'est pas de cette qualité, mais le moyen pour une revue, même comme celle-là, de se tenir toujours sur les cimes ? »[99]

Les Cahiers du Plateau publièrent en particulier des poèmes d'André Rolland de Renéville et des critiques de ses ouvrages. À partir de 1939, y participèrent également Luc Dietrich et Lanza del Vasto. La revue consacra un numéro spécial à ce dernier en janvier 1939 ; en juin de la même année, elle donna le récit de sa rencontre avec Gandhi, texte qui devait être repris dans *Le Pèlerinage aux sources.*[100] Luc Dietrich y publia aussi, puis séjourna dans la région où il fut rejoint par Daumal pendant la guerre.[101] Ce dernier transmit "l'Enseignement" aux Lief, les pharmaciens du Plateau d'Assy, auxquels il conseilla de lire Guénon.[102] Louis Pauwels devait évoquer ces figures dans son *Monsieur Gurdjieff* quelques années après la Querelle de l'art sacré (dont le premier foyer fut l'église de cette même bourgade). Daumal qui devait mourir en 1944 de la tuberculose, décrivait ce lieu comme une « usine à cadavres avec vue sur le Mont-Blanc ».[103]

Pierre Pulby (1910-1993) après des études commerciales, avait travaillé pendant quelque temps à la « Librairie du Prytanée » à la Flèche (Sarthe) que tenait son frère Jean.[104] Sa santé l'avait conduit à s'installer sur le Plateau d'Assy où il devait reprendre sa profession de libraire. En 1934, découvrant l'œuvre de Guénon, il connut une irruption de foi violente, incommunicable, une « certitude

98 PAULHAN, GRENIER, *Correspondance 1925-1968*, p. 94 ; BADRÉ, *Paulhan le juste*, p. 122 et 124.

99 GUÉRIN, Jean, « Les Cahiers du Plateau », *N.r.f.*, n° 279, p. 1098.

100 *Les Cahiers du Plateau*, Assy (Haute-Savoie), juin 1939, p. 26-32. Lanza del Vasto jusqu'à son départ pour Marseille en février 1941 fut l'hôte de Geneviève Lief au plateau d'Assy.

101 Luc Dietrich s'installe au Plateau d'Assy en 1941. Il y rencontre les Lief à qui il commence à transmettre l'enseignement. Fin janvier 1942, les Daumal s'installent au Plateau d'Assy sur invitation de Geneviève Lief. Voir aussi : HARREL-COURTÈS, Christian, *Fusées. Histoire d'une revue littéraire à Marseille en 1942*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 92-93.

102 Lettre de René Daumal à Geneviève Lief, le 16 septembre 1942.

103 Lettre de René Daumal à Ribemont-Dessaignes, le 2 avril 1942.

104 Renseignements fournis à l'auteur par Dominique Pulby.

qui occupe tout l'être » et qui est de l'ordre de "l'intelligence" (au sens de saint Thomas). Alors qu'il avait cessé de pratiquer à l'adolescence, la lecture de certains passages de Guénon firent naître en lui un profond désir de communier. Ayant éprouvé à deux reprises des « touches » du Saint-Esprit, il se demanda s'il n'allait pas entrer au cloître. La rencontre d'une jeune résidente du Plateau le décida à opter en 1937 pour la voie du mariage. Sa vie durant, il ne cessa d'approfondir sa foi tout en poursuivant un dialogue avec l'œuvre de Guénon. En 1938, il s'installa à Paris. Père de quatre enfants, il fit carrière comme délégué général de la Ligue du Coin de Terre et du Foyer (Jardins Ouvriers de France), fondée par l'abbé Lemire. Cela l'amena à fréquenter des hommes politiques influents et à rédiger pour eux des textes de loi qui furent adoptés.

Pulby entra en contact épistolaire avec Guénon dès sa découverte de l'œuvre en 1934. Il s'entretint avec lui principalement de questions touchant le christianisme (notamment des Pères grecs). Libraire du Plateau, il nourrissait des intérêts littéraires comme en témoignaient ses comptes rendus dans *Les Cahiers du Plateau*. Ceux-ci amenèrent Guénon à commenter en 1936, dans le cadre de leur correspondance, telle conférence de Claudel ou tel livre de Mauriac. Pulby fut un agent actif de diffusion de l'œuvre de Guénon. Il la fit découvrir à plusieurs de ses amis et notamment à André Bassac dont le frère, officier au Maroc, devait prendre contact avec le milieu "guénonien". Cet ami de Pulby devait à son tour faire lire Guénon à Pierre Galimard ; sous l'influence du métaphysicien, ce jeune docteur choisit comme sujet de thèse la médecine pythagoricienne. Il fut ainsi conduit à prendre contact avec le Dr Winter dont le neveu Jean mourut avant-guerre au sanatorium du Plateau d'Assy.[105] Bassac devait par la suite faire part à Pulby de ses échanges fréquents avec "Gali" dont l'objet principal était de faire le lien entre le credo catholique et la métaphysique exposée par Guénon. Ces exemples laissent deviner les canaux oraux par lesquels se diffusa l'œuvre du métaphysicien.

Pulby en parlait encore à un ami du Plateau qui répercuta sa lecture en 1936 dans *La Tribune d'Assy*, un journal local. Guénon considéra que Pulby n'avait pas perdu son temps en faisant connaître ainsi ses ouvrages dans la mesure où l'article de son ami était bon.[106] Ce rédacteur en avait lui-même parlé à Lhotte, le directeur de ce journal. Sachant que Pulby correspondait avec Guénon, il lui demanda d'obtenir du métaphysicien « un papier – pas de doctrine bien entendu – mais quelque chose d'agréable, dans le genre d'un conte oriental par exemple ».[107] Suite à leurs échanges épistolaires, Guénon proposa à Pulby de publier quelque chose dans *Le Voile d'Isis* ; c'est ainsi que sa signature apparut dans la revue en

[105] Lettre de Pierre Galimard à Pierre Winter, le 27 février 1939.

[106] Lettre de Guénon à Pierre Pulby, le 15 octobre 1936.

[107] Lettre de Jacques Brodeaux à Pierre Pulby, le 26 juin 1936. Le 8 octobre 1937, il lui demandait encore de traduire de l'anglais des articles de Coomaraswamy et de les envoyer au Dr Labesse à Limoges.

juin 1935.[108] Cela encouragea probablement ce nouveau collaborateur à donner une présentation d'ensemble de l'œuvre dans le numéro d'octobre 1935 des *Cahiers du Plateau.*[109] Guénon remercia Pulby de cette initiative. Même si la revue avait un caractère local, son lectorat comptait 1500 personnes ce qui selon Guénon était « déjà un nombre considérable », d'autant que la compréhension du lectorat dépassait probablement la moyenne commune. Le métaphysicien espérait ainsi que cela aurait de bons résultats.[110]

Pulby présentait l'apparition des ouvrages de Guénon comme le plus important des « événements survenus dans l'ordre intellectuel au cours de ces dix dernières années ». Le doctrinaire avait établi un diagnostic de la civilisation européenne menacée par le machinisme, les guerres, les problèmes sociaux. Selon Guénon, il était possible de parer à la catastrophe qui se profilait en s'inspirant d'autres civilisations "normales" pour réadapter les principes métaphysiques aux conditions du monde occidental. Il n'était en effet « nullement question de faire revivre le moyen âge ou de donner des formes orientales à notre culture ». De façon significative, Pulby faisait d'abord référence au moyen âge dont les manuels scolaires, falsifiés, cachaient l'extraordinaire vitalité intellectuelle. Confirmant son attachement au christianisme occidental, il citait Joseph de Maistre. Les Occidentaux conscients de l'état des choses, pouvaient s'appuyer sur les doctrines orientales. Ils devaient toutefois se garder des travaux de la plupart des orientalistes, car ceux-ci avaient jusque-là rendu compte de ces traditions de la même façon que les exégètes modernistes avaient abordé les Écritures chrétiennes. Pulby ne disait mot de l'islam mais engageait ses lecteurs à s'inspirer de la métaphysique hindoue. Sa perspective préfigurait celle du Groupe d'Études Métaphysiques (*infra*).

Se rapprochant de Luc Benoist, le jeune critique abordait ensuite la question de la connaissance. À la lumière des livres doctrinaux de Guénon, la plupart des problèmes dont vivait la philosophie occidentale, semblaient n'exister que parce qu'ils étaient mal posés. Dès qu'on les envisageait du point de vue métaphysique, ils perdaient tout leur sens dans la mesure où l'opposition qui était leur raison d'être s'évanouissait. Il citait en référence « l'étonnant chapitre » des *États multiples de l'être* au sujet de la « liberté ». Pulby rejetait les systèmes individuels auxquels il opposait l'extraordinaire impression de certitude qui se dégageait de l'œuvre de Guénon. Témoignant de façon implicite de sa propre expérience, il assurait qu'il n'y avait là nulle comparaison possible avec ce qu'on avait lu jusque-là chez les philosophes. Et il répondait à ceux qui taxaient Guénon de "dogmatisme" :

[108] PULBY, Pierre, « Note sur le Panthéisme », *Études traditionnelles*, juin 1935, p. 253
[109] PULBY, « Un métaphysicien : René Guénon », 1935
[110] Lettre de Guénon à Pierre Pulby, le 15 novembre 1935

« bienheureux "dogmatisme", qui a mené à la certitude tant de jeunes, fatigués des opinions humaines et du doute systématique ! ». Il fallait bien qu'il soit l'interprète d'une doctrine impersonnelle, concluait-il, car dans le cas contraire, il aurait fallu « reconnaître en lui le plus grand philosophe de tous les temps ».

Dans la continuité de cet article, sa collaboration aux *Cahiers du Plateau* eut pour objet d'attirer l'attention sur les manifestations intellectuelles qui témoignaient de « la désaffection croissante des valeurs artificielles ou falsifiées, sur lesquelles [était] bâti le monde moderne ». Il entendait en outre montrer que l'œuvre de Guénon se trouvait « à la base de la plupart de ces tentatives individuelles de redressement ».[111]

B – André Préau et les *Cahiers du Sud*

Pierre Pulby entra assez rapidement en contact avec André Préau avec lequel il entretint une correspondance jusqu'à sa mort. Préau évoquait d'ailleurs dès 1935, dans *Le Voile d'Isis*, l'article de « [leur] collaborateur » Pierre Pulby paru dans *Les Cahiers du Plateau*.[112] André Préau avec l'aide d'Emile Dermenghem, allait être à l'origine d'une troisième initiative de médiation. Guénon avait pour l'auteur de *La Fleur d'or* une estime certaine. C'est d'ailleurs à lui qu'avait été confié le soin de rendre compte du *Symbolisme de la croix* et des *États multiples de l'être* dans *Le Voile d'Isis*.[113] Dès avril 1934, c'est-à-dire deux mois avant Luc Benoist, il avait déjà fait œuvre de médiation à l'étranger en publiant une présentation de l'œuvre de Guénon dans une revue indienne intitulée *Jayakarnataka Mysore* :

> « Le sens vrai de la pensée orientale et la situation respective de l'Orient et de l'Occident font depuis une douzaine d'années l'objet d'une série d'études publiées en France sous la signature de René Guénon, et qui ont attiré l'attention d'un public extrêmement varié, d'ailleurs répandu sur toute la surface du globe. L'auteur de ces études présente le cas très rare d'un écrivain s'exprimant dans une langue occidentale et dont la connaissance des idées orientales a été directe, c'est-à-dire due à des maîtres hindous ».[114]

Une traduction anglaise de cet article parut encore début 1935 dans une revue de Madras, *Triveni, journal of indian renaissance*.[115] Préau s'occupait des affaires d'édition de Guénon. Probablement avec l'aide de Gonzague Truc, il avait géré la reprise des ouvrages parus chez Bossard par Denoël. C'est ainsi que Guénon lui avait adressé Daumal qui se renseignait sur les possibilités d'une traduction en allemand

[111] PULBY, « Compte rendu de FIOLLE, Jean, *Scientisme et science* », 1936, p. 53-55.
[112] *Études traditionnelles*, 1935, p. 509.
[113] PRÉAU, Compte rendu du *Symbolisme de la croix*, 1931, p. 399-400 ; PRÉAU, Compte rendu des *États multiples de l'être*, 1932.
[114] PRÉAU, « Connaissance orientale et recherche occidentale », 1934.
[115] PRÉAU, « Oriental knowledge and occidental research », 1935

de *La Crise du monde moderne.*[116] Préau était aussi un agent de médiation avec les milieux intellectuels. Il rendait compte pour *Le Voile d'Isis* de revues comme *Mesures*, *Hermès* ou les *Cahiers du Sud* et de livres du monde intellectuel et littéraire. Il assurait le contact avec divers écrivains ou penseurs remarqués. Ainsi sollicita-t-il la participation de Daumal pour le numéro des *Etudes traditionnelles* consacré au tantrisme. Il était également en contact avec Emile Dermenghem dont il commentait les publications dans les *Etudes traditionnelles*.

Il n'est pas impossible que Préau ait été à l'origine d'une collaboration de Guénon à la *Revue de philosophie* en janvier-février 1936[117] ; elle montre une fois encore la complexité de la réception du métaphysicien par les milieux catholiques. Guénon avait donné son dernier compte rendu à cette revue en janvier 1924. Probablement la divergence de point de vue avec les néo-thomistes proches de Maritain avait-elle contribué à la cessation de sa participation. Au début des années 1930, avait succédé à l'attitude anti-orientale des proches de Maritain, un intérêt pour les doctrines de l'Orient. Guénon s'en méfiait car il lui semblait guidé par une attitude "annexionniste", flagrante chez certains collaborateurs des *Etudes carmélitaines*. Ils avaient inventé l'expression « mystique naturelle » pour qualifier toute spiritualité non-chrétienne à laquelle était seul réservé le monopole de la révélation et du surnaturel. Il s'agissait, selon Guénon, de réduire les doctrines hindoues à une sorte de sagesse humaine qui, au même titre que la philosophie grecque, pouvait être intégrée et mise au service de cette pensée qui n'était pas pleinement *catholique*[118] Plus encore, il vit dans certaines productions des orientalistes proches de Maritain, des attaques implicites mais directes contre ses ouvrages.[119]

La collaboration de Guénon à la *Revue de philosophie* en 1936 peut ainsi surprendre. Il faut toutefois noter qu'il avait gardé de bons rapports avec le

[116] Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 1er juillet 1935

[117] I-14 Marie-France James ne l'a pas plus mise en lumière que la collaboration de Guénon avec Gonzague Truc et Charles Grolleau Guénon commenta dans la *Revue de philosophie* (1936, p. 70-72) trois livres DAVIDS, R., *The Minor anthologies of the pali canon* Part I. *Dhammapada : verses on Dhamma, and Khuddaka-Pâtha : the Text of the minor sayings*, Londres, Humphrey Milford, Oxford University Press ; SAKURAZAWA, *Principe unique de la philosophie et de la science d'Extrême Orient*, Paris, Vrin, 1931 ; STEINILBER-OBERLIN, E., *Les Sectes bouddhiques japonaises*, Paris, Crès, 1930

[118] En 1932, Guénon exposa son analyse dans un compte rendu d'un livre du P Dandoy contenant des commentaires de Jacques Maritain et d'Olivier Lacombe (GUENON, compte rendu de : DANDOY, G., *L'Ontologie du Védânta*, Paris-Bruges, D D B , *Le Voile d'Isis*, 1932, p 475-477).

[119] « [St Maritain] et ceux qui le suivent ont l'idée de s'intéresser aux doctrines orientales, je sais que c'est uniquement pour me combattre ; il paraît même que Lacombe prépare un livre qui veut être spécialement une réponse à *L'Homme et son devenir* Il y a certainement chez eux, à cet égard, un travail de déformation qui, pour être dans un autre sens que celui des orientalistes "officiels", n'en est pas moins dangereux, et que j'ai bien des raisons de ne pas croire inconscient … » (lettre de Guénon à Ananda Coomaraswamy, le 2 décembre 1936)

P. Peillaube et P. Eyselé[120] (de même probablement qu'avec le P. Sertillanges[121]). À la mort du P. Peillaube en 1934, Eyselé reprit la direction de la revue. André Préau se chargea peut-être de renouer le contact. En effet, en 1936 dans la rubrique des comptes rendus concernant le domaine oriental, les initiales "R. G." voisinaient avec celles de "A. P." que l'on retrouvait dans d'autres numéros de la revue.[122] Cet "A. P." rendait encore compte de l'ouvrage de Dermenghem dont Guénon avait été, en quelque sorte, l'éditeur. La médiation de Préau avec ce milieu serait d'autant moins étonnante que ce philosophe connaissait bien la théologie scolastique dont il s'entretint avec le métaphysicien ; il alla, semble-t-il, jusqu'à le faire douter de certains de ses jugements sur l'œuvre de saint Thomas.[123] On peut imaginer que le P. Eyselé, avec qui il prit contact, lui proposa de suggérer à Guénon de collaborer à la *Revue de philosophie* en qualité de connaisseur des doctrines orientales.[124]

Germanisant, Préau avait également pris contact avec un penseur allemand à qui il s'était intéressé. Léopold Ziegler (1881-1958) était né à Karlsruhe et vivait à Überlingen au bord du lac de Constance. Il avait développé « dans ses premiers écrits une philosophie des religions et de la culture dans le sillage de Schopenhauer, de Nietzsche et d'Eduard von Hartmann dont il avait été l'élève ».[125] Cette œuvre originale, en marge des écoles philosophiques de son temps, alliait rigueur scientifique, spéculation, méditation et prière.[126] Préau qui rendit compte de son œuvre dans les *Études traditionnelles*[127] mit en 1932 au plus tard, le penseur germanique en contact avec Guénon.[128] En 1934, ce dernier se réjouissait du grand intérêt que Ziegler prenait à ses travaux et constatait qu'ils étaient « bien d'accord sur toutes les choses essentielles ».[129]

120 Guénon écrivait d'ailleurs à des correspondants comme Rodolfo Martinez Espinoza avoir toujours eu « d'amicales relations » avec Maritain (lettre de Guénon à R. M. Espinoza, le 24 août 1930). Guénon regrettait néanmoins qu'il y ait chez lui « comme une sorte de crainte » de ce qu'il ne connaissait pas, ce qui était regrettable car cela l'empêchait d'élargir son point de vue.

121 En 1932, Guénon fit un compte rendu très élogieux (*Le Voile d'Isis*, p. 414), d'un article critique du P. Sertillanges à l'endroit de *L'Esprit de la philosophie médiévale* d'Étienne Gilson.

122 On les retrouve encore, en 1936, p. 449 (il précise que le vocabulaire philosophique est inadéquat pour comprendre les doctrines de l'Inde) et p. 450.

123 Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 28 décembre 1947.

124 De la même façon, Préau prendrait contact après-guerre avec le directeur de *Dieu vivant* (*infra*)

125 MUTTI, *La Grande influence de René Guénon en Roumanie*, 2002, p. 189, n. 22.

126 LATOUR, « Léopold Ziegler », p. 1392.

127 PRÉAU, « Un ouvrage allemand sur la tradition », p. 205 ; PRÉAU, « "Réalisation de l'homme" par Léopold Ziegler », p. 280.

128 Nous avons eu connaissance de quatre lettres de Guénon à Léopold Ziegler : les 26 mars et 10 juillet 1932, et les 8 septembre et 4 novembre 1934

129 Lettres de Guénon à Léopold Ziegler, les 8 septembre et 4 novembre 1934. C'est une formule récurrente dans les lettres de Guénon.

Sa joie pouvait être d'autant plus grande que le penseur allemand était alors, comme Coomaraswamy qui se rapprocha au même moment de la perspective de Guénon, relativement célèbre. Dès 1924, Massis avait attaqué dans *Le Journal littéraire* Ziegler dont *L'Éternel Bouddha* avait trouvé des milliers de lecteurs.[130] Ballard pour sa part, devait rappeler qu'il avait parlé en 1926 de Ziegler dans le cadre du débat de la "défense de l'Occident". Guénon qui n'avait jamais été très germanophile et ne savait pas l'allemand, remerciait d'avance Ziegler de tout ce qu'il pourrait faire pour la diffusion de son œuvre en Allemagne.[131] Ce dernier publia en septembre 1934 ce qu'il considéra comme la première présentation du métaphysicien en Allemagne. Il faut pourtant noter que le poète Siegfried Lang avait déjà donné, depuis 1930, plusieurs articles de langue allemande à Prague et en Suisse alémanique.[132] Ziegler vivait lui-même au bord du Lac de Constance – où des journaux, universitaires notamment, témoignaient d'un intérêt très vivant pour l'œuvre de Guénon (*infra*). L'article de Ziegler parut d'abord à la *Deutsche Rundschau* (Berlin-Leipzig). Préau, avec l'aide de Dermenghem qu'il rencontra à cette occasion, obtint l'année suivante qu'une traduction paraisse dans les *Cahiers du Sud*, initiative dont Guénon fut heureux.[133]

Cette revue n'était autre que *Fortunio* rebaptisé (*supra*). Après le départ de Marcel Pagnol, Ballard avait transformé le petit périodique. Tout en restant à Marseille, il devint progressivement une des grandes revues littéraires françaises. Cette publication avait évolué dans le sens des *Cahiers du mois*, se situant entre une tradition dont il ne refusait pas la totalité de l'héritage, et une avant-garde surréaliste dont il n'acceptait pas toutes les initiatives.[134] Sous l'influence d'André Gaillard, son horizon s'était élargi vers 1928. Les rédacteurs s'intéressaient à la fois aux traditions et à la poésie et la littérature "avancées". Jean Paulhan se faisait l'écho de cette évolution en 1928 dans la *N.r.f.* :

> « *Les Cahiers du Sud*, qui paraissent à Marseille, se sont longtemps appelés *Fortunio* : ils étaient une sorte d'anthologie, qui publiait des œuvres littéraires aimables, variées : un peu "provinciales". Ils sont aujourd'hui une revue assurée qui a sa doctrine littéraire, ses disciples, et qui a révélé, en 1927, plus de poètes et d'écrivains étrangers que n'ont fait deux ou trois de nos grandes œuvres réunies. Des poètes, des écrivains étrangers. Et c'est aussi bien ce qu'exige leur doctrine, assez proche du surréalisme : j'entends du surréalisme avant son aventure politique. À la fois un goût extrême pour l'homme total, délivré des apparences, des nations, des modes, de la raison ; et l'assurance aussi qu'un tel homme ne peut être atteint que par la poésie –

130 MASSIS, « L'offensive germano-asiatique contre la culture occidentale », p. 1-2.

131 Lettre de Guénon à Léopold Ziegler, le 26 mars 1932.

132 Préau et Dermenghem attirèrent l'attention de Guénon sur un des articles de ce poète (lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 12 décembre 1935).

133 Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 22 mai 1935.

134 CARASSOU, « *Les Cahiers du mois*, témoins de leur temps (1924-1927) », p. 59.

mais une poésie spontanée, brute, sans procédés ni artifices. Cette défiance de la raison, et cette confiance dans l'esprit [...] ».[135]

Très critiques envers l'engagement politique des surréalistes, les numéros de la fin 1929 et du tout début des années 1930 manifestaient une affinité avec *Le Grand Jeu*.[136] Léon-Gabriel Gros confia ainsi des années plus tard à Jacques Masui que, contemporain de Daumal et Lecomte, il les regardait « comme des saints ». Ils se retrouvaient dans leur façon d'envisager la poésie comme une « métaphysique expérimentale » et leur refus de la "littérature".[137] Daumal qui devait collaborer à la revue, mais aussi Joë Bousquet, les avaient aidés à concevoir la notion « d'expérience poétique ». Ce dernier, comme René Nelli, tous deux membres de l'école de Carcassonne, en tant qu'« écrivains familiers des arcanes de l'avant-garde parisienne et simultanément [...] chercheurs soucieux de la tradition et du folklore », étaient représentatifs de l'esprit de la revue. À partir de 1933, Ballard développa des numéros spéciaux[138] ; ces ouvrages collectifs avaient pour but l'étude de grands thèmes culturels examinés à la lueur de la pensée contemporaine mais aussi des connaissances "traditionnelles". Fidèle à l'identité de sa revue, il souhaitait « réconcilier la culture et l'information, la tradition et l'avant-garde ». Cette grande revue littéraire n'était pas sans points communs avec la *N.r.f.*, *Mesures* ou *Hermès* (*infra*).

À la différence de celles-ci, elle était cependant une revue du Sud, ancrée à Marseille et diffusée dans toute la koiné culturelle du bassin méditerranéen. Dans ce cadre, Guénon sembla d'abord intéresser ses membres en tant que connaisseur de l'islam vivant au Caire. La présentation de Ballard et l'article de Ziegler faisaient significativement référence à son installation en Egypte. L'écrivain de langue allemande évoquait le rattachement de Guénon à l'islam, ce qui était probablement alors, en dépit des déclarations de Finbert et Mariel, peu connu. Le mois suivant, Guénon abordait dans la revue la question de l'ésotérisme islamique. Cet intérêt était notable dans la mesure où, en 1924-1925, Ballard s'était rangé, bien que de façon mesurée, dans le camp des "défenseurs de l'Occident". D'abord très intéressé par les ouvrages de Guénon, il avait finalement pris parti contre lui dans *Fortunio* (*supra*). Dix ans plus tard, il évoquait de façon neutre et plutôt bienveillante la figure de Guénon. « René Guénon, écrivait-il, a poursuivi depuis lors avec la plus grande rigueur d'esprit le cycle de ses recherches métaphysiques

[135] GUÉRIN, « Les Cahiers du Sud ».
[136] Voir en particulier le numéro spécial des *Cahiers du Sud* intitulé « La Poésie et la critique » (décembre 1929).
[137] Lettre de Léon-Gabriel Gros à Jacques Masui, le 6 janvier 1968.
[138] PAIRE, *Chronique des Cahiers du Sud*, p. 231-243. Avant-guerre, ils s'inscrivent dans le cours normal de parution de la revue ; après-guerre ils deviennent des dossiers hors-série. Nous avons choisi de référencer les titres des premiers entre guillemets, les seconds comme des titres de livres : « L'Islam et l'Occident » (1935) mais pour sa réédition : *L'Islam et l'Occident* (1947).

et s'est retiré dans l'une de ses patries intellectuelles ».[139] Puis il insistait sur l'intérêt de cet article dans la mesure où « en Égypte, sa pensée ésotérique échapp[ait] davantage à la curiosité de la critique profane ». Nous préciserons plus loin le contexte dans lequel s'inscrivait l'évolution de la perspective de Ballard.

Ziegler, pour sa part, partageait la vision de l'état du monde développée par Guénon. Selon lui, *La Crise du monde moderne* et *Autorité spirituelle et pouvoir temporel* constituaient les deux écrits les « plus profonds et les plus savants de tous ceux qui traitent de l'homme dans la "crise" ». « Ici le temporel [était] enfin mesuré avec des mesures éternelles, mesuré, compté et pesé, et trouvé trop léger ». Mais l'état de la civilisation occidentale était aussi réintégré dans le mouvement cyclique hors duquel « l'Occident [avait] tenté de s'échapper, comme un cheval emporté qui rue et sort des traits ». Or, Guénon, au lieu de proposer un nouveau projet de transformation économique et sociale, allait droit à la solution qui concernait l'homme dans son intégralité : il s'agissait de revenir à la révélation primordiale qui élève l'homme au-dessus de son animalité. La notion d'une tradition intégrale et l'idée de sa "ressouvenance" se trouvaient déjà dans le romantisme allemand. Ziegler évoquait les tentatives de Herder et Hamman pour pénétrer les « couches ensevelies de l'âme et de l'esprit ». Toutefois, Guénon se séparait nettement du romantisme allemand de par la méthode qu'il prônait pour la retrouver. Les méthodes et instruments de la science n'étaient, selon lui, d'aucune utilité. La seule voie possible était un rattachement direct à la tradition où cette dernière subsistait encore. Malgré ses origines nordiques, elle n'était plus vivante qu'en Orient ; là se maintenaient encore des confréries et où les rites vieux comme l'humanité du rattachement spirituel, c'est-à-dire de l'initiation, étaient encore accomplis. C'est pour cela que, selon Ziegler, Guénon s'était installé en Égypte. Grâce à son affiliation initiatique, il détenait des connaissances fondamentales concernant les cycles cosmiques, l'interprétation des signes des temps ou le symbolisme de la croix.

Ziegler soulignait ainsi cette nécessité du rattachement initiatique que Guénon n'avait mise en avant que depuis 1932. Ni Benoist ni Pulby n'avaient évoqué cet aspect dans leurs médiations. Cet article de grand style paru dans une des grandes revues littéraires de l'époque, dut contribuer à faire connaître Guénon. Le lectorat fut probablement d'autant plus intéressé qu'il était sensible à la tradition littéraire du romantisme allemand. En 1933, Ballard avait lancé l'idée d'un numéro spécial sur *Le Romantisme allemand* qui parut en mai-juin 1937. Albert Béguin publia la même année, aux *Cahiers du Sud*, *L'Âme romantique et le rêve*, thèse qui passionna Breton. Toute une génération – dont Albert Béguin pouvait être l'archétype –

[139] BALLARD, Présentation de : ZIEGLER, Léopold, « René Guénon », 1935, p. 584.

avait découvert simultanément Baudelaire, Nerval, la révolution surréaliste, « la fleur bleu d'Oftendinger » et « la tristesse d'Hypérion ».[140]

L'intérêt éveillé par cet article fut soutenu le mois suivant par la parution d'un numéro spécial des *Cahiers du Sud* « L'Islam et l'Occident ». Lorsque le chartiste sollicita sa collaboration en 1934, on (Préau ?) venait d'attirer l'attention de Guénon sur ces cahiers dont il avait « tout à fait ignoré l'existence jusqu'ici ».[141] Lui avaient été envoyés le numéro d'avril 1932 (qui contenait une traduction par Dermenghem d'un texte d'Omar Ibn al-Farid) et celui de juin 1934 sur lequel l'expéditeur avait coché l'article de René Daumal à propos du *Livre des morts thibétain.*[142] Après hésitation, Guénon accepta de participer à « L'Islam et l'Occident », surtout dans la mesure où cela permettait, comme le lui avait précisé Dermenghem, « d'écarter certaines collaborations ».[143] Cette participation à une revue littéraire fut un fait unique au cours des années 1930. Guénon y développa toutefois des considérations moins générales que dans les revues littéraires des années 1920. Il y évoqua notamment la différence entre initiation et mysticisme et, comme l'avait fait Ziegler, la nécessité du rattachement initiatique. Dans ce support généraliste, il insista aussi sur le fait que la doctrine initiatique n'était pas affaire d'"érudition" et ne s'apprenait pas par la lecture des livres comme les connaissances ordinaires et "profanes". Les écrits des plus grands maîtres eux-mêmes ne pouvaient servir que de "supports" à un travail purement intérieur conditionné au préalable par des qualifications et un rattachement à une *silsilah* régulière. Guénon fut contrarié par des coquilles fâcheuses qui infléchissaient le sens de son article[144] et jugea l'entreprise plutôt « mêlée ». Cependant, comme il l'écrivait à Benoist, il en avait été prévenu à l'avance par Dermenghem. Préau, pour sa part, dans un compte rendu paru aux *Études traditionnelles*, remarquait que les articles de ce numéro où l'on essayait « de dépasser les conceptions rationalistes habituelles », lui paraissaient plus nombreux qu'ils ne l'auraient été dix ou vingt ans plus tôt.[145]

*

Au cours des années 1930, l'œuvre de Guénon se développa essentiellement grâce aux articles publiés dans les *Études traditionnelles.* Nous avons établi que cette

[140] Gabriel Bounoure cité dans : PAIRE, *Chronique des Cahiers du Sud 1914-1966*, p. 243.
[141] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 3 avril 1934.
[142] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 27 août 1934.
[143] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 30 septembre 1934.
[144] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 16 octobre 1935. « Il y a dans mon article quelques fautes fâcheuses qui dénaturent le sens : "exotique" pour "exotérique", "original" pour "originel", etc. »
[145] *Études traditionnelles*, 1935, p. 509.

revue était alors lue par des écrivains de valeur. Cela implique qu'ils prirent connaissance des articles de Guénon avant que leur contenu ne soit intégré dans des volumes. Mais leur lecture restait confidentielle. En dehors de quelques comptes rendus tardifs dans la *N.r.f.*, la parution de la revue suscitait peu d'échos dans la presse de l'époque. D'ailleurs, plusieurs articles fantaisistes démontrent que si Guénon intriguait par sa disparition et sa "conversion" à l'islam, certains ignoraient qu'il continuait à publier en France. Il faut ajouter que le métaphysicien avait accentué sa position "puriste", selon laquelle il existait une hétérogénéité totale entre pensée "traditionnelle" et culture profane. Le métaphysicien se refusait ainsi désormais à participer à des périodiques littéraires. Il insistait sur le fait qu'il n'était « point un "écrivain" », et qu'il ne rédigeait que si cela pouvait « présenter un intérêt d'ordre spirituel et initiatique ; le reste [étant] pour [lui] sans valeur... »[146] Des littérateurs intéressés par son œuvre eurent ainsi du mal à y pénétrer. « L'existence de la Tradition primordiale n'est pas une affaire de croyance, mais de certitude, malheureusement incommunicable et à laquelle chacun ne peut arriver que par soi-même [...] »[147], avait-il abruptement répondu aux interrogations angoissées de Bonjean. Des écrivains acquis à son œuvre tentèrent toutefois de ménager des médiations. Coomaraswamy écrivait ainsi à Gaigneron que s'ils s'accordaient sur la parfaite justesse de la façon de procéder de Guénon, il y avait moyen de ménager des ponts. Le métaphysicien accueillit d'ailleurs favorablement les entreprises de médiations qui lui étaient soumises. Ainsi encouragea-t-il un certain nombre de ses cadets comme Benoist, Pulby et Préau lorsque, en 1934-1936, ils tentèrent de faire connaître son œuvre par des articles de présentation générale. André Préau et Émile Dermenghem firent notamment passer dans les *Cahiers du Sud* un article de Léopold Ziegler présentant le métaphysicien. Dermenghem obtint également, non sans mal, que Guénon publiât une étude dans cette grande revue littéraire française.

[146] Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 3 avril 1934.
[147] Lettre de Guénon à François Bonjean, le 9 Shawal 1348 H.

CHAPITRE II

LES ARTS ET MÉTIERS : DES THÈMES MÉDIATEURS QUI S'IMPOSENT DANS LES *ÉTUDES TRADITIONNELLES*

En plus de ces médiations générales, d'autres éléments allaient contribuer à créer des portes d'entrée dans l'œuvre de Guénon. Autour de 1935, apparurent dans la revue qui portait depuis 1933 le sous-titre d'*Études traditionnelles*, des considérations d'ordre artistique. Cette thématique allait contribuer à toucher un public sensible à la dimension esthétique.[1] Pierre Pulby le remarquait d'ailleurs à propos de *La Crise de l'humanisme* (*infra*). Son auteur Jean Fiolle y donnait selon lui une trop large part aux préoccupations esthétiques.[2] Il concédait toutefois que cela pouvait avoir pour effet d'attirer l'attention d'un plus grand nombre de lecteurs.[3] Cette médiation était d'autant plus nécessaire que certains écrivains reprochèrent à Guénon son manque de sensibilité esthétique. La prise en compte du domaine artistique par l'équipe des *Études traditionnelles* correspondit, en outre, au rapprochement d'intellectuels qui devaient jouer un rôle important pour faire connaître l'œuvre de Guénon dans des milieux divers : Luc Benoist, Ananda Coomaraswamy et Albert Gleizes.

[1] Même si, comme nous allons le voir, les auteurs "traditionnels" s'intéresseraient à l'art comme "rhétorique".
[2] Il faisait notamment référence aux arabesques de Gleizes (p. 203).
[3] PULBY, « Compte rendu de : FIOLLE, Jean, *Scientisme et science* », 1936, p. 53-55.

I – Une préoccupation croissante au sein des *Études traditionnelles*

Des personnalités littéraires ont souvent reproché à Guénon son manque de sensibilité artistique.[4] En dépit de quelques poèmes de jeunesse, Guénon, à la différence de figures tutélaires, comme Ivan Aguéli ou Albert de Pouvourville, n'eut jamais un très vif intérêt pour le domaine artistique. Cette caractéristique le distinguait d'ailleurs de nombre d'occultistes selon lesquels la connaissance ésotérique pouvait être transmise par les arts. De façon significative, lorsque Luc Benoist, à la recherche d'informations concernant les arts orientaux, lui demanda en décembre 1931 à qui s'adresser, Guénon fut embarrassé :

> « Je ne connais malheureusement personne à Paris qui soit vraiment compétent en ce qui concerne l'art oriental, du moins au point de vue qui nous intéresse ; on ne peut certainement pas reconnaître cette qualité aux historiens, archéologues et autres "spécialistes"... Je dois dire d'ailleurs que je n'ai jamais eu l'occasion de m'occuper spécialement des questions de cet ordre. Je ne connais pas d'ouvrages que je puisse vous recommander ; je crois que vous devez avoir raison, et que l'incompréhension occidentale doit être à peu près aussi grande là que dans l'ordre proprement doctrinal ».[5]

La seule personne à qui il pensa alors fut François de Pierrefeu ; bien qu'il n'ait pas eu de nouvelles récentes, il lui conseilla de le contacter.

Ainsi au tout début des années 1930, l'art sacré mobilisait peu les énergies de l'équipe du *Voile d'Isis*. Toutefois l'inflexion de la perspective de Guénon avait créé un terrain favorable. Les aperçus sur l'initiation développés à partir de 1932, n'étaient pas sans lien avec les questions connexes des arts et des métiers. Les petits mystères, première phase de l'initiation, appartenaient, comme les arts, au domaine cosmologique. L'initiation maçonnique elle-même, à laquelle il accorda dès lors une attention accrue, était liée à l'art des constructeurs des cathédrales. Guénon mit ces liens en évidence dès avril 1934, dans « L'initiation et les métiers ». Les arts y étaient envisagés comme indissociables du métier. La distinction entre art et artisanat n'avait été opérée que récemment dans le développement d'une conception erronée de l'art. Le métier était la mise en acte d'une connaissance rattachée aux principes. Du point de vue exotérique, il permettait une participation à la tradition ; du point de vue ésotérique, il pouvait constituer une base pour l'initiation. En effet, le métier était pratiqué par un être en vertu de ses qualifications. Les hommes dans les sociétés traditionnelles exerçaient une

[4] Se reporter notamment la critique de Masui (p. 615-617).

[5] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 30 décembre 1931.

activité conforme à leur nature. Le métier apparaissait donc comme l'expression de la nature d'un être. Or le processus initiatique devait partir de l'individu tel qu'il était. L'exercice du métier, notamment par les "gestes" qu'il impliquait, permettait d'éveiller les possibilités latentes de l'être et de faire ainsi naître les prémices de la connaissance initiatique. Puis, à son tour, le métier devenait le champ d'application de la connaissance initiatique dont il ne pouvait plus être séparé. Il y avait alors correspondance parfaite entre l'intérieur et l'extérieur, et l'œuvre produite était l'expression réellement adéquate de celui qui l'avait conçue et exécutée. L'œuvre tirait sa perfection de sa conformité à la nature, qui impliquait d'ailleurs son exacte adaptation à la fin pour laquelle elle était destinée.

Dans ce contexte favorable, Guénon s'intéressa aux travaux de Luc Benoist sur les arts plastiques. L'auteur de *La Cuisine des anges*, en raison de son métier de conservateur des beaux-arts, avait en effet réorienté sa réflexion sur l'expression vers ce domaine.[6] Dans cette nouvelle phase de sa recherche, la façon dont Guénon abordait la question des arts devait l'influencer profondément. Ce dernier trouva en Benoist un collaborateur de qualité. Au sein de l'équipe des *Études traditionnelles*, il lui revint implicitement de s'occuper plus spécialement du domaine de l'art sacré. Lorsque Coomaraswamy entretint Guénon fin 1935 du travail d'Albert Gleizes, le métaphysicien lui répliqua qu'il devait en parler à Benoit « car, naturellement, puisqu'il s'agi[ssait] d'art, [c'était] là quelque chose qui rentr[ait] davantage dans le domaine de sa compétence particulière ».[7] Benoist, sous le pseudonyme d'Élie Lebasquais, avait commencé sa collaboration aux *Études traditionnelles* en avril 1935. Il s'était chargé de concevoir en partie le numéro qui était spécifiquement consacré à l'art "traditionnel". Il donnait, chose rare pour les collaborateurs de la revue, deux articles (« Art et contemplation » et « Le Symbolisme du Christ en gloire ») dans la même livraison. Participaient encore à ce numéro spécial René Allar (« La splendeur du vrai »), Louis Charbonneau-Lassay (« De l'entrée des symboles pré-chrétiens dans la symbolique chrétienne ») et le Dr Probst-Biraben. En ouverture, Guénon posait les grands principes qui permettaient d'aborder selon son optique le domaine en question.

Dans « Les arts et leur conception traditionnelle », Guénon présentait ainsi la base, la signification et la destination des « beaux-arts ». Il distinguait les arts phonétiques des arts plastiques desquels les *Etudes traditionnelles* devaient majoritairement s'occuper.[8] Cependant les principes en amont de ces arts de sédentaires et de nomades étaient les mêmes ; ils étaient essentiellement l'application de la science du rythme, elle-même découlant de la science du nombre. Si cela

[6] Lettre de L. Benoist à J. Masui, le 10 juillet 1968 : « Si je n'ai pas continué dans le sens de la *Cuisine des Anges*, c'est que mon métier m'a dirigé vers les Beaux-arts d'où sont sortis *Art du Monde* et *La Naissance de Vénus* ».

[7] Lettre de Guénon à Ananda Coomaraswamy, le 2 décembre 1935.

[8] Jean Thamar (alias Jacques-Albert Cuttat) donna aux *Études traditionnelles* quelques articles sur la musique.

était évident pour les arts phonétiques, pour les arts plastiques (dont les productions se développaient en extension dans l'espace), le rythme était « fixé en simultanéité, au lieu de se dérouler en succession comme dans le cas précédent ». Ainsi, dans l'architecture, art typique fondamental de tous les autres, le rythme s'exprimait par les proportions existant entre les diverses parties de l'ensemble et par les formes géométriques qui étaient la traduction spatiale des nombres et de leurs rapports. La signification des « beaux-arts » était liée aux modalités diverses du langage symbolique. Chaque art permettait l'expression de certaines vérités au moyen de formes, d'ordre visuel pour les arts plastiques. C'est la supériorité de leurs possibilités d'expression sur celles du langage ordinaire qui faisaient leur valeur. Leurs productions étaient avant tout destinées à servir de support à la méditation, de points d'appui pour une compréhension plus profonde et aussi étendue que possible. Ainsi, l'art était à appréhender plus comme une rhétorique que comme une esthétique. Coomaraswamy allait d'ailleurs jusqu'à affirmer que les Occidentaux modernes étaient bien singuliers dans la mesure où ils étaient les seuls à avoir inventé une "esthétique"[9] comme théorie de l'art. Tous les autres peuples avaient toujours, au contraire, appelé leur théorie de l'art une "rhétorique" et avaient considéré l'art lui-même comme un mode de connaissance.

Luc Benoist poursuivit ses études en la matière tout au long des années 1935-1936.[10] Les articles publiés dans les *Études traditionnelles* devaient constituer la base du second volet de sa trilogie d'*Études sur l'expression*. À *La Cuisine des anges* (son « esthétique de la pensée »), devait succéder *L'Adoration des mages, une esthétique de l'objet*, laquelle serait elle-même suivie par *La Porte des dieux, une esthétique de l'action. La Cuisine des anges* avait essayé d'éclaircir le fondement du symbolisme spatial qui sert au langage de l'homme ; *L'Adoration des mages, une esthétique de l'objet*, qui parut sous le nom d'*Art du monde*, devait élucider le mystère des œuvres qui sortent de ses mains. Benoist souhaitait y expliquer l'art

> « [...] non pas philosophiquement, par une spéculation abstraite, non plus historiquement, par une filiation fatale et formelle, mais par le besoin permanent auquel il répond dans le courant journalier de la vie, par l'union de la spiritualité et du métier. L'art y serait considéré comme la fleur suprême du travail quotidien ».[11]

[9] Coomaraswamy veut dire que l'art est conçu et envisagé sous l'angle du sentiment qu'il produit.

[10] [Les numéros précédant la date des articles renvoient à la façon dont ils furent agencés dans *Art du monde*.] Année 1935 : (2) avril « Art et contemplation » ; (10) avril « Le symbolisme du Christ en Gloire » ; mai « L'esthétique de Maître Eckhart » ; (5) juin « Paysages taoïstes » ; (11) juillet « Le procès des images de l'art abstrait » ; (6) août-septembre « Les principes de l'art hindou » ; (8) décembre « Tradition hellénique et art grec » ; Année 1936 : (9) janvier « L'architecture sacrée » ; (4) mai « Les origines de l'art » ; (1) juillet « L'art ancien devant la pensée moderne » ; (7) décembre « Le mystère du Boroboudour ». Notons encore un article dans le même domaine paru en novembre-décembre 1967 : « Iconoclasme et art moderne ».

[11] BENOIST, *Art du monde*, 1941, p. 10.

Benoist reprit ses études et les organisa en un ouvrage qui fut achevé fin 1938. Il devait le proposer à Jean Paulhan début 1939 sous le titre d'*Art du monde.* Sur l'invitation de ce dernier, il reconnaissait sa dette envers Guénon et résumait dans l'introduction ses considérations au sujet des métiers mais également à propos de la conception des arts traditionnels. En ouverture de sa bibliographie, il précisait que « les principes généraux » sur lesquels reposait son étude avaient « été définis par M. René Guénon dans une série d'articles de la revue *Études Traditionnelles* : "À propos des constructeurs du Moyen-Âge" (1929), "Du prétendu empirisme des Anciens" (1934), "L'initiation et les métiers" (1934), "Les arts et les conceptions traditionnelles" (1935), "Le symbolisme du dôme" (1938) ».[12] Cet ouvrage bénéficia d'une certaine audience lorsqu'il parut à la *N.r.f.* en 1941 (*infra*). Par le biais de l'art, il permit de faire connaître la perspective de Guénon.

Autour de l'année 1935, allait également se développer un tissu intellectuel ayant comme préoccupation majeure l'art "traditionnel". 1935 fut l'année de la prise de contact d'Ananda Coomaraswamy avec Guénon. Ce dernier le mit rapidement en relation avec Luc Benoist. Coomaraswamy devait lui envoyer ses tirés à part et lui faire des remarques au sujet de certains de ses articles.[13] Ainsi les trois hommes se tenaient-ils au courant des éléments dignes d'intérêt dans le domaine des arts. Comme Luc Benoist l'avait fait dès 1931, Coomaraswamy attira l'attention de Guénon en 1939 sur les travaux de Matila Ghyka. Le métaphysicien en avait bien vu l'intérêt. Il regrettait que l'écrivain d'origine roumaine ne le cite jamais alors qu'il reconnaissait en privé s'être servi de ses travaux. Guénon qui s'était fait envoyer deux volumes de l'auteur de *Pluie d'étoiles*[14] en 1933, eut un jugement sévère sur le manque de discernement de Ghyka que l'on retrouvait dans quelques comptes rendus.[15] L'auteur du *Nombre d'or* avait subi des influences

[12] BENOIST, *Art du monde*, 1941, p. 201.

[13] Lettre de Guénon à Ananda Coomaraswamy, le 6 novembre 1935 : « M. Luc Benoist m'a écrit que vous avez eu l'amabilité de lui faire d'intéressantes remarques au sujet de son article sur l'art indien ; il se propose d'en tenir compte lors du tirage à part de sa série d'articles (qui n'est pas encore terminée) ».

[14] C'est le seul roman de cet auteur. Il restitue l'atmosphère d'entre-deux-guerres en Europe centrale. Bien qu'écrit en 1932-1933, il ne porte pas de marque explicite de l'influence de Guénon, même si le fil de l'histoire est le vieux mythe de souveraineté (beaucoup de références au centre, au paradis...). Il contient des développements visionnaires sur la montée d'Hitler ou sur la nature du bolchevisme.

[15] On peut consulter notamment des comptes rendus de Guénon parus dans *Le Voile d'Isis* d'octobre 1934 (à propos des numéros du *Symbolisme* de juin et juillet 1934), et dans les *Études traditionnelles* de juin 1948 (à propos des numéros du *Symbolisme* de décembre 1946 à mai 1947). Et encore les lettres de Guénon à Luc Benoist, des 15 mai 1932 et 20 avril 1933. La lettre de Guénon à Ananda Coomaraswamy du 10 février 1939 fait une bonne synthèse du jugement de Guénon : « Pour ce qui est de Ghyka, son ouvrage m'a bien produit toujours exactement la même impression qu'à vous ; et je dois ajouter qu'il y a aussi certains faits bizarres qui ne sont pas de nature à inspirer confiance. Ainsi, quelqu'un m'a montré autrefois une lettre de lui, dans laquelle il disait que la lecture de mes ouvrages avait beaucoup contribué à l'engager dans ses recherches ; or vous pouvez remarquer qu'il ne me mentionne jamais... Par contre, il cite indistinctement toutes sortes de "sources" parmi lesquelles il en est dont le caractère est plus que douteux, il accepte même

plutôt suspectes en particulier dans la partie se rapportant à « la question des initiations artisanales ou corporatives ».[16] En 1936 encore, Coomaraswamy indiquait à Guénon que Paul Mus partageait nombre de leurs vues[17] ; Benoist, prévenu, s'inspira des travaux de ce dernier sur le Boroboudour. Dès la fin 1935, Coomaraswamy signalait encore les travaux de Gleizes à Guénon qui lui proposa de les faire connaître à Benoist. Si ce dernier ne semble pas avoir entretenu de liens avec le peintre cubiste, Gleizes entra en contact avec Guénon et Pierre Pulby. Plusieurs disciples de ce peintre entretinrent également une correspondance avec le métaphysicien. Luc Benoist était de son côté entré en relation avec Louis Charbonneau-Lassay fin 1932 ou début 1933. En 1936, il rencontrait une connaissance de Guénon du Musée Guimet, qui avait joué un rôle important dans l'orientation de Corbin, Joseph Hackin. Dans le courant des années 1930 vinrent encore s'agréger au milieu des *Etudes traditionnelles* deux amis d'enfance qui, comme Julius Evola[18], avaient une sensibilité artistique prononcée : Frithjof Schuon qui était dessinateur sur textile, et Titus Burckhardt (1908-1984) qui commença sa collaboration aux *Etudes traditionnelles* en 1937. En 1938, le "réseau" aida ce dernier à collecter des informations pour sa thèse sur la sculpture médiévale.[19] Ces articles devaient être réunis après-guerre dans ses *Principes et méthodes de l'art sacré*. À la suite de la lecture de ce volume, les disciples de Gleizes prendraient contact avec lui.

II – Ananda Coomaraswamy

L'élément le plus important de ce réseau est sans nul doute Ananda Coomaraswamy. Nous avons évoqué la découverte qu'il fit de l'œuvre de Guénon vers 1930. Dès novembre 1934, Argos, rendant compte de *A new approach of the Vedas* pour *Le Voile d'Isis*, remarquait que contrairement à ses œuvres précédentes, les traductions et commentaires de ce présent ouvrage montraient « une compré-

aveuglément de véritables mystifications. Je sais qu'il est en relation avec bien des gens plus ou moins suspects, qui l'influencent manifestement ; il est bien certain que tout cela ne serait pas possible s'il y avait chez lui une véritable compréhension... La deuxième partie du *Nombre d'Or* surtout est écrite sur un ton "profane" extrêmement fâcheux, et qui montre qu'il n'a pas la mentalité voulue pour traiter un tel sujet comme il doit l'être, et aussi qu'une connaissance "technique" des organisations initiatiques lui fait défaut. Tout ce travail serait à refaire entièrement dans un autre esprit ; il est vrai qu'il y en a bien d'autres dont on pourrait en dire autant ! ».

16 Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 15 mai 1932.

17 Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 21 mai 1936.

18 Ce dernier publia dans son *Diorama fiolosofico* du 9 juillet 1935 : « Sulla concezione tradizionate delle arti », une traduction de l'article de Guénon signé Ignitus.

19 Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 13 juillet 1938.

hension certaine de la métaphysique ». Il lui reprochait également d'avoir voulu étendre ses parallèles à la métaphysique occidentale, et notamment à un philosophe comme Nietzsche « dont les tendances antitraditionnelles [étaient] bien connues ». À partir de 1935, Coomaraswamy renvoya les lecteurs qui souhaitaient comprendre des notions clefs comme le mythe ou l'initiation, aux articles de Guénon.[20] Le 24 juin 1935, Coomaraswamy prit contact avec ce dernier en lui expédiant une étude sur l'esthétique médiévale. Leur correspondance devait durer jusqu'à la mort du savant de Boston en 1947. Guénon fit part à Luc Benoist de cette nouvelle relation :

> « Je vous signale [...] une nouvelle étude de Coomaraswamy sur l'esthétique médiévale, dont il m'a envoyé dernièrement la première partie (paru dans *The Art bulletin*) [...], avec de nombreuses notes dans lesquelles il exprime des idées qui concordent tout à fait avec les nôtres. Quand je compare ce qu'il écrit maintenant à ce qu'il écrivait autrefois, je suis vraiment étonné du changement qui s'est produit chez lui ; du reste, il semble s'intéresser de plus en plus à mes ouvrages, et il me dit qu'il a souvent l'occasion d'en recommander la lecture autour de lui ».[21]

En octobre suivant, il lui signalait encore que leur correspondance s'intensifiait. Coomaraswamy lui avait fait parvenir un certain nombre d'articles parus « dans diverses publications, et dans lesquels il se trouv[ait] toujours des choses très intéressantes à divers points de vue ». Guénon constatait qu'il s'attachait « de plus en plus à l'esprit traditionnel ».[22] Le savant d'origine ceylanaise avait même joint un article pour *Le Voile d'Isis* dont la parution en janvier 1936 inaugurait sa collaboration.

En novembre 1935, Coomaraswamy commençait son œuvre de médiation qui s'exercerait principalement dans le monde indien et anglo-saxon. Il donnait à la revue de Tagore, *The Visva-Bharati Quarterly,* une traduction annotée par lui-même du chapitre de *La Crise du monde moderne* intitulé « Science sacrée et science profane ». La rédaction de la revue dont il avait un temps partagé les idées, l'avait fait précéder d'une note qui résumait son point de vue :

> « The translator holds that no living writter in modern Europe is more significant than René Guénon, whose task it has been to expound the universal metaphysical tradition that has been the essential foundation of every past culture, and which represents the indispensable basis for any civilisation deserving to be so called. In Guénon's view (shared by the translator) Europe has diverged from this path ever farther and farther since the thirteenth century ; only since that time have Europe and Asia been truly divided in spirit. The true contrast is then not so much between Europe and Asia as such, as between Mediaeval Europe and Asia on the one hand,

[20] COOMARASWAMY, « The conqueror's Life », *Jaina Painting*, n° 1, 1935, p. 128.
[21] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 29 juin 1935.
[22] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 31 octobre 1935.

> and the modern world on the other. Europe and Asia can meet, and can only meet in complete accord, upon the common ground of the metaphysical and purely intellectual tradition, upon the basis of what is called in our terms *sanatana dharma*, though it is by no means to be understood that this "wisdom uncreate, the same now as it ever was, and the same to be for ever more" (saint Augustine) belongs to Indian, European, or any part of humanity exclusively. The present translation may serve to introduce to Indian readers the work of this author as a whole. Of Guénon's other works, *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, probably the best account of the Védânta available in any European language, has been published in English under the title *Man and his becoming* ».[23]

Puis étaient mentionnés d'autres titres d'ouvrages ainsi que l'adresse du *Voile d'Isis*. Dans le cours des notes ajoutées aux textes de Guénon, Coomaraswamy précisait significativement que de l'individualisme avait aussi découlé toute la « déviation artistique » par laquelle les arts contemporains avaient perdu toute véritable valeur et signification. Dans la revue de Tagore, paraîtrait encore en août-octobre 1938 une traduction de « Le cinquième Vêda »[24] par David Mac Iver. Il faut d'ailleurs signaler ici qu'un certain nombre de traductions de Guénon parurent dans les années 1930 dans des revues indiennes.[25]

Le "ralliement" de Coomaraswamy allait être d'une grande importance pour Guénon. Jean-Pierre Laurant a montré en quoi leur échange a contribué au développement de l'œuvre de ce dernier qui se réserva la recension de ses publications. Le savant anglo-saxon allait notamment susciter, avec Marco Pallis, grâce à un apport documentaire, une révision du jugement que Guénon avait porté sur le bouddhisme[26], jugement partagé par Daumal ou Dermenghem, mais que lui avaient reproché Monod-Herzen et le jeune Corbin. Guénon l'appelait d'ailleurs dans *Le Voile d'Isis* « notre éminent collaborateur », et le salua à sa mort comme « un des meilleurs artisans du renouveau des idées traditionnelles en Occident ». Malgré sa dette intellectuelle envers le métaphysicien, sa stature intellectuelle le plaçait pour certains au même rang que Guénon.

Des figures comme Mircea Eliade ou Jacques Masui, ayant un intérêt pour la pensée "traditionnelle", en vinrent d'ailleurs à lui donner la primauté. Cela en raison de son intérêt pour la dimension artistique, et en raison du caractère scientifique et très érudit de son œuvre. Coomaraswamy s'adressait essentiellement, comme nous l'avons noté, à un public d'érudits et d'universitaires spécia-

[23] Note de la rédaction de *The Visva-Bharati Quarterly* à : GUENON, « Sacred and profane science », 1935.
[24] GUENON, « Le cinquième Vêda », *Études traditionnelles*, août-septembre 1937.
[25] Voir la bibliographie des articles de Guénon à laquelle il faudrait vraisemblablement ajouter les traductions d'Alain Daniélou dans les revues *Siddhanta* (DANIÉLOU, *Le Chemin du labyrinthe*, 1993, p. 159), *Sanmarg* et *Kalyan* (SIGAUD (Dir.), *René Guénon*, 1984, p. 138). Guénon fut très intéressé par le projet de traduire ses ouvrages en hindi que Daniélou lui soumit.
[26] Se reporter à la page 747.

listes des doctrines orientales et plus particulièrement d'art oriental. Il allait ainsi contribuer à faire connaître Guénon au plus haut niveau intellectuel dans le monde anglo-saxon. Stella Kramrisch, professeur d'art indien à l'université de Calcutta et futur auteur du monumental *Hindu temple* (1946), découvrit vraisemblablement l'œuvre par son biais.[27] Son intérêt s'exprima par la traduction de plusieurs de ses articles de 1937 à 1941 dans *The Journal of the Indian Society of Oriental Art* qu'elle avait fondé. Ainsi parurent dans ce périodique « L'initiation et les métiers » en 1938 et « Les arts et leur conception traditionnelle » en 1939. Plus encore, Guénon fut sollicité par cette revue académique. En 1937, il publia une étude inédite dans un numéro spécial dédié à Coomaraswamy pour son soixantième anniversaire.[28] Son objet était de présenter de façon concise la doctrine hindoue des cycles cosmiques. Coomaraswamy le fit encore lire vers 1940, à I. A. Richards un critique littéraire, philosophe, linguiste d'Harvard. En 1943, le savant de Boston donna un article de présentation générale à *Isis*, une revue internationale consacrée à l'histoire de la science et de la civilisation.[29]

Coomaraswamy était également en contact avec des représentants de l'art moderne auprès desquels il fit valoir la vision "traditionnelle". Il échangea ainsi une correspondance autour de la notion d'art sacré avec Hilla Rebay, directrice du musée de "non-objective painting" de New York (la future fondation Gugenheim). Il fut encore lié à des peintres contemporains en quête d'un art "traditionnel", comme Éric Gill et Albert Gleizes. Des critiques d'art américains associèrent d'ailleurs les trois hommes qualifiés de "médiévaux". Coomaraswamy ne limitait pas son champ d'intérêt à l'Inde. Il était préoccupé par la vivification de la tradition occidentale. C'est ainsi qu'il s'était intéressé à la néo-scolastique de Gilson et de l'auteur d'*Art et scolastique*. Il avait lu Maritain avec attention dans ses années de transformation (1928-1932). Il avait toutefois pris par la suite ses distances, considérant l'ouvrage parfois tendancieux et teinté de modernisme. S'il adoptait pour son compte la doctrine thomiste, il resta réservé par rapport à l'Église catholique de son temps. Il ne se reconnaissait pas dans son exclusivisme et dans la tendance de ses clercs à exagérer la part de la dimension historique au détriment de l'essentiel : l'éternelle naissance du Christ. Il considérait, de toute façon, qu'il était lui-même plus utile au catholicisme en défendant la vérité de sa doctrine plutôt qu'en s'y "convertissant". De cette perspective découla son vif et

[27] Elle a pu aussi connaître cette œuvre par Alain Daniélou. Sur ce personnage consulter : DANIELOU, *Le Chemin du labyrinthe*, 1993, p. 190. Page 158 du même ouvrage, Daniélou abordant l'influence « considérable » de Guénon, précise que Coomaraswamy changea grâce à Guénon « de point de vue dans [son] interprétation de la civilisation de l'Inde, malgré une forte opposition des milieux conventionnels indianistes et universitaires ».

[28] GUÉNON, « La doctrine des cycles », 1937. Outre les articles cités ici, parus en 1938 et 1939, on peut encore signaler dans la même revue en 1941 la parution de « Rites and symbols ».

[29] COOMARASWAMY, « Eastern wisdom and western knowledge », 1943, p. 359-363.

réciproque intérêt pour les travaux d'Albert Gleizes, avec qui le contact s'établit en 1935. La correspondance entre les deux hommes fut ininterrompue jusqu'à la guerre. Coomaraswamy admirait *Vie et mort de l'Occident chrétien* ainsi que *La Forme et l'Histoire.* L'échange épistolaire reprit en 1945. Gleizes lui écrivait qu'il avait été conduit à la Tradition par la pratique de son art. Il remerciait le ciel de l'avoir guidé vers cette patrie dont il avait un temps tout ignoré, et de lui avoir permis de rencontrer des œuvres telles que la sienne et celle de Guénon.[30] Coomaraswamy devait occuper une place importante chez les disciples de Gleizes au point que certains, Anne Dangar et Jean Chevalier notamment, considérèrent son œuvre comme supérieure à celle de Guénon.[31]

III - Albert Gleizes

Nous avons noté la convergence des vues d'Albert Gleizes avec celles de Guénon dans *Vie et mort de l'Occident chrétien.* Pour comprendre plus profondément celles-ci, et sans résumer toute sa recherche picturale, il est nécessaire de montrer comment, parti du cubisme, son point de vue convergea avec la perspective "traditionnelle" et comment sa démarche purement artistique déboucha sur une réflexion d'ensemble concernant la civilisation occidentale.[32]

Du cubisme à l'art "traditionnel"

Gleizes fut l'un des peintres désignés comme "cubistes" lors de l'exposition de la salle 41 aux salons des Indépendants en 1911. Avec Metzinger, il fut encore

30 RIGOLIER, André, « Identité de pensée entre Albert Gleizes et le grand penseur oriental Ananda K. Coomaraswamy », *Atelier de la Rose,* Lyon, numéro spécial : *Albert Gleizes,* 1954, p. 91-93. Préau signalait aussi à Pulby la conformité des vues exposées dans *Homocentrisme* et dans un article que Coomaraswamy donnait en juin 1937 dans les *Études traditionnelles* : « La nature du folklore et de l'art populaire ».

31 *L'Atelier de la Rose,* petit périodique des disciples de Gleizes auquel nous avons consacré deux conférences, publia un certain nombre de textes de Coomaraswamy : « L'Art est-il une superstition ou une manière de vivre ? » (n° 7, septembre 1952), « Arts et métiers de l'Inde et de Ceylan » (n° 14, juin 1954), « Qu'est-ce que le Nautch ? » (n° 17, mars 1955), et « L'esthétique » (n° 19, octobre 1955). Jean Chevalier écrivait dans le numéro 11 de la revue que « Coomaraswamy, plus intérieur [que Guénon], [avait] maintes fois précisé le sens des techniques traditionnelles, tant sur le plan ontologique que sur le plan historique ». Anne Dangar, pour sa part, sous l'influence de dom Angelico Surchamp, se mit à considérer Guénon comme un dangereux gnostique, tout en conservant toute son estime à Coomaraswamy.

32 Pour ce développement, nous nous référerons à : ALIBERT, *Gleizes* (il s'agit de la première partie d'une biographie qui s'achève avec les années 1930) ; ALIBERT, Pierre, « Albert Gleizes – René Guénon », LAURANT, BARBANEGRA (Dir.), *René Guénon,* 1985, p. 391-398. Alibert tient à lutter contre l'idée que Guénon aurait pu influencer Gleizes. Il reproche au métaphysicien d'être un idéaliste, un spéculatif dont la métaphysique n'est pas mise en action et incomplète parce qu'il ne sait pas déceler dans la constitution de l'œuvre matérielle « les trois natures de la réalité » (espace, mouvement, rythme).

un des premiers théoriciens *Du Cubisme* (1912) à l'époque où Ivan Aguéli soulignait dans *La Gnose* sa valeur « ésotérique »[33] (Gaigneron et Th. Darel rencontraient au même moment Palingénius qui donnait une première esquisse du *Symbolisme de la croix*). Le cubisme était né d'une interrogation sur la forme. Il s'agissait de trouver le moyen d'exprimer un objet dans l'intégralité de sa réalité. A cette fin, les cubistes avaient d'abord insisté sur les volumes qui sous-tendaient les corps dans l'espace, puis avaient tenté de multiplier les points de vue dans un même tableau. Se concentrant sur la structure formée par les lignes délimitant les fragments de réalité, ils redécouvrirent la surface de la toile comme composante à part entière du tableau. Ils développèrent ainsi une peinture en aplat qui rompait avec les lois de la perspective et délaissèrent l'anecdote, prétexte du tableau, pour se concentrer sur la structure représentée. Quelques années avant le choc de la Grande Guerre, ils rompirent ainsi avec la conception classique de la peinture. En 1918, Gleizes, indifférent jusque-là à toute problématique religieuse, avait eu dans la banlieue de New-York, l'intuition brusque de Dieu. Il avait dès lors pris conscience que le centre du monde n'était pas l'individu mais un Principe dont découlait un ordre. « Il n'y a pas des lois, il y a "la loi"… ».[34] La nouveauté devait être le retour à cet ordre, concluait-il en 1919, alors qu'il rentrait à Paris.

Après avoir rompu avec les conceptions issues de la Renaissance, le peintre entreprit d'étudier ce qu'il y avait eu antérieurement. Avant la guerre, il avait découvert l'art mégalithique. Il avait alors pris conscience qu'il pouvait y avoir un art authentique qui ne soit pas gréco-romain. Il l'affirmait huit ans avant que Guénon ne dénonce le préjugé classique, et avant les attaques de Breton contre la civilisation gréco-latine. Il avait également rencontré aux États-Unis un professeur d'art asiatique, qui l'avait aidé à replacer l'art gréco-romain dans une perspective mondiale. Il prit conscience que l'art roman, regardé alors avec condescendance par les historiens d'art[35], était fondé sur le principe de l'aplat qu'il venait de

[33] Un ami de Robert Pouyaud le signalera : « Seul, à notre connaissance, l'écrivain et peintre ésotériste Abdul-Hâdi a signalé le premier la valeur transcendante et ésotérique du cubisme dans une étude parue en 1911, dans la revue *La Gnose* » (BAILLON, E., « La lente procession du cubisme vers l'art traditionnel », POUYAUD (Dir.), « Albert Gleizes », p. 46). Le suédois Ivan Aguéli est un peintre reconnu dans son pays.

[34] Gleizes cité dans : ALIBERT, *Gleizes*, p. 118.

[35] L'auteur de *Pour en finir avec le moyen âge* a pu parler de son « extraordinaire prescience du moyen âge » : « Gleizes avait redécouvert la peinture romane à une époque où même les spécialistes n'avaient pas encore songé à un Musée de la Fresque. Il en pressentait l'analogie avec l'art actuel en un temps où semblable proposition faisait hausser les épaules. Alors qu'on admettait sans discussion, comme un axiome, la supériorité de la Renaissance et de l'esthétique classique de l'art médiéval, Gleizes avait établi son fameux parallèle entre la Madone de Cimabue et la Vénus du Titien et renversé les propositions admises. Le contraste entre les jugements généraux qui se dégagent de *La Forme et l'Histoire*, parue en 1932, et ceux que contiennent les ouvrages d'archéologues, de spécialistes, parus au même moment, serait à l'heure actuelle bien gênant pour ceux-ci. A cette époque Albert Gleizes paraissait déraisonner en préférant les statues de Chartres à celles de l'Italie renaissante […] Personne aujourd'hui n'oserait plus remettre en doute la valeur de l'art roman, mais, il y a vingt ans, il fallait un certain courage pour la proclamer : les termes de "gaucherie" et de "maladresse"

redécouvrir. Cet art de l'aplat était régi par des règles de composition rigoureuse et il procédait, à l'inverse de celui de la Renaissance, de l'intérieur, c'est-à-dire des réalités spirituelles, vers l'extérieur, c'est-à-dire la surface à peindre. Il ne s'agissait donc pas de saisir un objet extérieur en lui-même, comme avait d'abord tenté de le faire le cubisme, mais de créer un organisme vivant.[36] Il partit pour cela des figures géométriques les plus simples, et leur appliqua les deux mouvements fondamentaux qui permettaient au plan du tableau de se morceler sans se dénaturer organiquement : la translation et la rotation, mises à jour par lui en 1922.[37] Par la suite, il devait aussi prendre conscience que si le cubisme avait redécouvert ces principes, il lui manquait un élément essentiel au regard des fresques romanes de Saint-Savin ou de Vézelay : le mouvement. Il allait lui-même tenter de le réintroduire en peinture. Dans *La Forme et l'histoire*, il montrait que la grande fracture de l'Occident se situait là. La civilisation issue de la Renaissance avait remplacé la forme-mobile par la forme-immobile. Redécouvrant la mobilité en peinture, il concluait que l'Occident chrétien avait achevé le cycle organique que parcourait selon lui toute civilisation de la naissance à la mort.

Gleizes, inséré dans le tissu intellectuel "guénonien", fait œuvre de médiation

En dépit de sa convergence de vues avec Guénon, il semble que le contact entre Gleizes et le milieu des *Études traditionnelles* ne s'établit qu'au cours de la seconde partie des années 1930. En 1935, Coomaraswamy signala vraisemblablement *La Forme et l'histoire* à Guénon. Ce dernier avait probablement lu quelques mois avant, l'article de Gleizes dans « L'Islam et l'Occident ». Il lui répondit qu'il en avait déjà entendu parler. Il connaissait l'auteur qui avait « beaucoup d'idées vraiment curieuses[38], bien qu'il ne réussisse pas toujours à les préciser et à les mettre entièrement au point ».[39] L'année suivante, il répondait sensiblement la même chose à Pierre Pulby qui, à son tour, avait attiré son attention sur les écrits du peintre.[40] Gleizes lui avait depuis envoyé *Vie et mort de l'Occident chrétien* ; mais il n'avait pas encore vu *La Forme et l'histoire* ; Pulby consacra au peintre l'essentiel de sa modeste collaboration aux *Études traditionnelles.* Il publia deux études critiques :

venaient spontanément sous la plume des historiens d'art faisant autorité » (PERNOUD, Régine, « Gleizes le Prophète », *Atelier de la Rose*, Lyon, numéro spécial : *Albert Gleizes*, 1954, p. 24).

36 GIRIAT, Henri, « Réflexions sur l'Enseignement d'Albert Gleizes », *L'Atelier de la Rose*, Lyon, n° 6, mars 1952.

37 En juin 1921, il exposa à la Galerie "Der Sturm" de Berlin en compagnie de quelques peintres français et d'un certain Julius Evola.

38 Dans le langage de Guénon, ce terme dénote un certain intérêt.

39 Lettre de Guénon à Ananda Coomaraswamy, le 2 décembre 1935.

40 Lettre de Guénon à Pierre Pulby, le 11 août 1936.

la première en 1936 de *Vie et mort de l'Occident chrétien* (le titre évocateur en était : « La Tradition retrouvée par le métier »), la seconde en 1938 d'*Homocentrisme.*[41] La même année, il récapitulait l'œuvre du peintre dans *Les Cahiers du Plateau.*[42] Gleizes qui venait de donner une conférence au sanatorium des étudiants, fut très heureux du compte rendu de *Vie et mort de l'Occident chrétien* ; il suscita un regain d'intérêt pour son livre[43] lequel avait été lors de sa parution assez mal reçu « par la droite et par la gauche ».[44]

Gleizes trouva dans le public des *Études traditionnelles* un milieu attentif à ses idées. Il noua des liens avec certains de ses rédacteurs comme le firent par la suite ses disciples. S'il n'eut curieusement pas d'échange avec Luc Benoist, ses travaux intéressèrent Pierre Pulby et André Préau.[45] Du côté anglo-saxon, Gleizes entretint une correspondance avec Coomaraswamy mais également avec son ami Marco Pallis. Ce dernier prit contact avec lui peu après l'armistice ; il lui exprima son admiration pour *Vie et mort de l'Occident chrétien* dont il avait découvert l'existence par l'article de Pulby dans les *Études traditionnelles.*[46] Pallis lui demandait l'autorisation d'en faire une traduction en anglais :

> « Vous avez été prophète dans le passé, vous le serez encore plus dans l'avenir. Voulez-vous m'autoriser à traduire votre ouvrage et à le faire publier en Angleterre ? Je voudrais le faire lire à mes compatriotes qui ne comprennent rien à ce qui leur arrive et surtout à mes amis indiens qui trop souvent se laissent séduire pas nos idées occidentales et qui peut-être écouteront mieux un avertissement venu d'un occidental que ceux qui leur viennent d'un des leurs ? ».[47]

Le livre parut finalement en 1945 alors que la femme de Gleizes commençait une traduction de *Peaks and lamas* en français.[48]

Le peintre entretenait également des relations avec des écrivains appartenant à ce tissu intellectuel mais extérieurs au milieu des *Etudes traditionnelles.* Il faut d'abord citer les noms d'Emile Dermenghem mais surtout de René Daumal qui

[41] Gleizes et Guénon s'accordèrent sur le fait que Pulby se chargeât du compte rendu. Guénon le suggéra par le biais de Gleizes et de Préau (lettre de Gleizes à Pulby, en juin 1937 ; lettre de Préau à Pulby, le 6 juin 1937).
[42] PULBY, « La Tradition retrouvée par le métier. Albert Gleizes : *Vie et mort de l'Occident Chrétien* » ; PULBY, « Homocentrisme ou le retour de l'homme chrétien » ; PULBY, Compte rendu de GLEIZES, *L'Art et l'absolu.*
[43] Lettre d'Albert Gleizes à Pierre Pulby, le 27 novembre 1936. A la suite du compte rendu de *Vie et mort de l'Occident chrétien*, la communauté de Moly-Sabata reçut des commandes de libraires.
[44] Lettre d'Albert Gleizes à Pierre Pulby, le 2 octobre 1936.
[45] Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 23 mars 1939. Préau dit à Pulby qu'il lui fera déposer une revue chez lui à Paris ou chez Gleizes.
[46] Lettre de Marco Pallis à Albert Gleizes, le 7 octobre 1940 (LAURANT, Jean-Pierre, « En marge d'une correspondance Albert Gleizes – Marco Pallis », *Études traditionnelles*, n° 489-490, 1985, p. 187-196).
[47] ROCHE, « Albert Gleizes », p. 13.
[48] Lettre de Guénon à Ananda Coomaraswamy, le 14 juillet 1945 : « Albert Gleizes m'écrit que sa femme traduit *Peaks and Lamas* en français ». *L'Atelier de la Rose* (n° 24 décembre 1956 - n° 28 hiver 1957) publia la traduction de trois chapitres inédits en français de *Peaks and lamas* (ils n'ont pas été repris dans la nouvelle réédition : *Cimes et lamas*, Pondichéry, 1997, Editions Kailash).

participèrent tous deux à la revue *Régénération* (organe mensuel du Trait d'Union).[49] Gleizes connaissait Émile Dermenghem qui lui demanda d'envoyer *Homocentrisme* à Préau.[50] Le chartiste lui avait commandé un article pour le numéro spécial des *Cahiers du Sud* « L'Islam et l'Occident ». Daumal qui devait le croquer avec humour dans *La Grande beuverie*,[51] avait passé début 1936 un week-end à Serrières en compagnie de sa femme et de Jeanne de Salzmann. Il devait parler à Jean Paulhan de ce week-end « rudement intéressant ».[52] On peut imaginer qu'ils avaient beaucoup à s'apporter autour de leur intérêt commun pour la question du geste et du rythme.[53] Joë Bousquet, un ami de Daumal, confiait à Paulhan en 1938 qu'il avait pu développer toute une réflexion sur le langage et la poésie grâce à sa lecture de *La Forme et l'histoire* (1933).[54] Le peintre semble avoir connu le Dr Jean Fiolle dont il avait rencontré à Paris un ami « très dans nos idées », le Dr Tony Grangier. Comme il l'écrivait à Pulby, il n'y a que les montagnes qui ne se rencontrent pas.[55]

L'insertion au sein de ce tissu intellectuel incita Gleizes à reprendre directement contact avec Guénon par l'envoi d'*Homocentrisme ou le retour de l'homme chrétien* (1937). Le métaphysicien remercia le peintre de la présentation élogieuse qu'il y faisait de son œuvre ; ce fut le début d'une correspondance qui se poursuivit après-guerre.[56] Plusieurs disciples de Gleizes, comme Jean Chevalier, René-Maria Burlet ou Robert Pouyaud suivirent ses conseils et écrivirent à Guénon. Mme Gleizes-Roche de son côté, saisissait l'occasion d'un compte rendu de *Plaidoyer pour le corps* du R. P. Poucel en décembre 1938, dans *Sud magazine*, pour présenter Guénon comme l'un des « meilleurs esprits » de l'époque. Ceux-ci avaient en commun de proposer à leurs contemporains « une vigoureuse révolution interne qui chang[eait], sur tous les plans, toutes [leurs] attitudes et dont la maxime de Goethe : "Ne pas oublier de vivre", pou[v]ait être le slogan ».[57]

49 L'éditorialiste de la revue disait en avril 1933 combien Gleizes était important pour eux.

50 Lettre d'Albert Gleizes à Pierre Pulby, le 4 juillet 1937. Il a envoyé *Homocentrisme* à Préau « d'autant plus qu'Émile Dermenghem me l'avait demandé il y a deux mois. »

51 Sous les traits du père Pictorius.

52 Lettre de René Daumal à Jean Paulhan, le 4 février 1936.

53 Nous reviendrons sur l'intérêt de Daumal en la matière dans une autre étude.

54 Voir la lettre 63 de la correspondance Bousquet – Paulhan. Paul Giro, le futur éditeur de cette correspondance, nous a signalé que Bousquet avait préparé un compte rendu d'*Homocentrisme* pour les *Cahiers du Sud*. Il est resté inédit.

55 Lettre d'Albert Gleizes à Pierre Pulby, le 27 novembre 1936.

56 C'est une hypothèse ; elle a pu commencer antérieurement mais alors, probablement, peu avant. Les lettres de Guénon ont disparu des archives de Gleizes.

57 ROCHE, Compte rendu de *Plaidoyer pour le corps*, 1938, p. 27.

Échanges entre Gleizes et Guénon autour des conceptions artistiques

La doctrine exposée par Guénon devait alimenter la recherche artistique de Gleizes, comme les écrits de ce dernier devaient inciter Guénon à aborder des questions artistiques dans les *Études traditionnelles*. Guénon constatait la convergence de leurs vues sur l'initiation artisanale et la nature et la fonction de l'art ; il le notait en 1939 à l'occasion de deux comptes rendus de publications de Gleizes. Ceux-ci se composaient d'ailleurs pour l'essentiel de citations du peintre.[58] Le cubiste y exposait « des vues intéressantes sur la tradition considérée par rapport à l'art, et aussi au métier, car pour lui, l'un et l'autre [étaient] inséparables ». Leur communauté de vues sur l'initiation artisanale s'était affirmée dès *Vie et mort de l'Occident chrétien* dont la deuxième partie était intitulée « La terre et les métiers manuels ». Gleizes, selon lequel tous les métiers étaient « unis les uns aux autres par des Principes communs et éternels », évoquait ainsi « la transformation de l'homme de métier, vivant dans un milieu intelligible dont il s'était peu à peu assimilé les éléments jusqu'à en faire les supports, les jalons de son ascension vers le Divin [...] ».[59] Il opposait également cette conception à celle de « l'inspiration » inconsciente ou subconsciente dans laquelle les modernes avaient voulu voir la marque du véritable artiste en regardant celui-ci supérieur à l'artisan.[60] Dans *Homocentrisme*, il rejoignait encore les vues de Guénon au sujet de l'art en tant que tel. « Dans une société traditionnelle [...], écrivait-il, l'artisan, qui ne se distingue pas de l'artiste, établi[t] son œuvre, aussi humble qu'on la suppose, suivant des lois harmoniques précises ».[61] L'artiste "traditionnel" tendait à traduire sous des formes sensibles adéquates les principes contemplés par l'intuition intellectuelle et non à imiter les apparences. Enfin, l'œuvre d'art servait de support à la contemplation. Elle permettait au spectateur de retrouver en lui-même ces principes. « Car ses œuvres éternelles n'ont pas été faites pour donner des sensations faibles ou fortes, mais pour hausser l'homme sensible jusqu'à sa véritable réalité ; jusqu'à l'intelligence de son identité spirituelle ».[62]

Guénon restait attentif aux signes d'un renouveau du sens "traditionnel" dans l'Église romaine. En témoignait en mars 1938 son compte rendu du livre du R. P. Poucel, qui avait été rédacteur du *Bulletin des écrivains et des artistes catholiques* à

[58] Ces recensions d'une brochure sur *La Signification humaine du cubisme* et de l'article « Tradition et modernisme » paru dans *L'Art et les artistes* en janvier 1939, ont été reprises dans : GUENON, *Comptes rendus*, p. 151-152 et p. 30-31.

[59] Dans *Vie et mort de l'Occident chrétien*, il opposait ce modèle à celui du manœuvre anonyme, irresponsable devant la machine inerte et incompréhensible.

[60] GLEIZES, Albert, « Arabesques », DERMENGHEM (Dir.), « L'Islam et l'Occident », p. 106.

[61] Gleizes cité dans : PULBY, « Homocentrisme ou le retour de l'homme chrétien ».

[62] Gleizes cité dans : PULBY, « Homocentrisme ou le retour de l'homme chrétien ».

la même époque que son « excellent ami Charles Grolleau ».[63] Guénon signalait dans ses comptes rendus de Gleizes, « comme plus particulièrement intéressante, l'idée que le cubisme [avait] obligé de modifier la notion unilatérale sensible » issue de la Renaissance, et par là même à se rapprocher des conceptions artistiques du moyen âge. Cela pouvait en effet aboutir à faire « renaître une expression religieuse ». Il écrivit d'ailleurs plus tard à Robert Pouyaud que le cubisme – bien que n'étant qu'à l'état de recherche – était une recherche intéressante.[64]

Si Gleizes rendit hommage à Guénon dans *Homocentrisme*, c'est probablement parce que la lecture des ouvrages du métaphysicien avait contribué à l'avancement de sa recherche. Henri Giriat, l'un de ses principaux disciples en matière de théorie artistique, nous a confié qu'il avait d'abord trouvé confirmation d'intuitions maîtresses dans les ouvrages doctrinaux de Guénon comme *Les États multiples de l'être.* Ainsi en était-il de sa conception d'un univers hiérarchisé selon différents degrés de manifestation, et de sa conception de l'homme distinguant un "homme-moi" et un "homme-être" porteur en lui des états de l'être. Il devait poursuivre le dialogue avec cette œuvre jusqu'à sa mort. Il semble que l'essentiel de ses réflexions ait tourné autour de la nature de l'espace et du temps et de la question du rythme. En témoignent des annotations du peintre relevées par Henri Giriat dans *Le Règne de la quantité et les signes des temps* et *La Grande Triade.*[65] Lorsque dans le premier de ces livres, Guénon mettait en rapport la vue avec l'espace et l'ouïe avec le temps[66], Gleizes écrivait en marge : « inexact ». Selon lui, en effet, l'œil était mobile et il considérait avoir réintroduit le temps dans la peinture en suggérant le mouvement par la rotation des plans, la modulation colorée, puis par la ligne mélodique. Il considérait donc avoir rendu à l'espace pictural sa dimension spirituelle, le temps.[67]

63 Lettre de Guénon au R. P. Victor Poucel, le 12 avril 1938. « Mon Révérend Père, Je suis heureux que mon compte rendu ait pu vous satisfaire ; croyez bien d'ailleurs que je n'ai dit de votre livre rien de plus que ce que j'en pense réellement, comme je le fais toujours (mais, malheureusement, j'ai plus souvent l'occasion de formuler des critiques que des éloges !), et comme je l'aurais fait même s'il ne m'avait pas été signalé tout spécialement par notre excellent ami Charles Grolleau, qui du reste m'avait déjà parlé de vous autrefois… Je souhaite bien vivement que votre santé se rétablisse tout à fait et vous permette de donner bientôt la suite promise » (sur la relation entre les deux hommes consulter : ACCART (Dir.), *L'Ermite de Duqqi*, p. 245-249 ; nous avons découvert après l'édition de ce livre la lettre précédemment citée).

64 Extrait d'une lettre de Guénon à Robert Pouyaud, le 6 octobre 1945 (citée dans : POUYAUD, Robert, « À propos de la querelle des images », *Atelier de la Rose*, Lyon, n° 19, octobre 1955) : « Quant au "cubisme" lui-même, je crois qu'il faut en somme le considérer plutôt comme une "recherche" intéressante comme telle et surtout par ses tendances, que comme une réalisation achevée ».

65 Lettre d'Henri Giriat à Xavier Accart, le 7 octobre 1999. Tout ce développement s'appuie, pour l'essentiel, sur l'analyse qu'a eu la gentillesse de nous envoyer ce fin connaisseur de l'œuvre et la pensée du peintre, qui découvrit Guénon en 1940 par le biais du couple Gleizes.

66 Annotation portée page 146 de l'édition originale de l'ouvrage.

67 Cependant, pour Giriat, cela n'infirme en rien le point de vue sous lequel Guénon se place (la distinction entre mentalité des peuples sédentaires et nomades).

Pour Gleizes, en effet, l'espace était une étendue indifférenciée qui ne se polarisait que par la position des corps dans ce milieu.[68] Il lui semblait que c'était le temps – comme réalité spirituelle dont la mémoire était le répondant chez l'humain – qui hiérarchisait et ordonnait l'espace. Pour Guénon, au contraire, l'espace était un donné qui n'avait de sens que par sa structure intelligible : les coordonnées de l'espace affirmées par les directions de la croix et dont l'archétype servait de matrice au temps, au mouvement, au devenir. C'est ce que symbolisaient le swastika ou la spirale ou encore le chrisme. Gleizes préoccupé par ce qui lui semblait un dilemme, notait encore en marge de *La Grande Triade* : « Tout mouvement est temporel et non spatial »[69] ; et encore ailleurs en marge : « où l'étendue et le temps sont tissés comme la chaîne et la trame ».[70] Cela l'acheminait vers la résolution de son dilemme. Il y avait une solidarité de l'espace et du temps dans la texture de la réalité. Pourtant plus loin, à une assertion de Guénon « sur le caractère qualitatif des directions de l'espace… », Gleizes réagissait encore : « l'espace n'a pas de *directions* en soi. Il est le *topos* (lieu) des corps limités (grandeur). Les corps sont des "points de position" ».[71]

Depuis *La Forme et l'Histoire*, Gleizes tenait à distinguer « dimensions » et « directions ». Les premières appartenaient à l'espace et les secondes relevaient du temps. Néanmoins, Guénon n'était pas dupe de ce problème puisqu'il évoquait trois lignes plus bas : « les relations qui existent entre les déterminations *spatiales et temporelles* ». Gleizes reconnut la solidarité de l'espace et du temps dans son dernier ouvrage, *L'Homme devenu peintre*. Cette solidarité, il la trouvait dans la notion de rythme (Guénon voyait dans la science du rythme l'origine de tous les arts) :

> « Le rythme est la conjonction finale de ces deux états disjoints que sont la translation et la rotation ; le rythme est la forme de ces deux contraires apparemment qui sont figures fixes et périodes successives. La *translation* avec le sentiment de lieu qu'elle suggère et d'étendue spatiale […] présuppose un support transcendant absolument localisé, immuable donc. La *rotation*, avec le sentiment de mobilité qu'elle suggère et de périodicité temporelle, présuppose un support transcendant parfaitement actif, inlassablement mouvant. Le *rythme* dénoue en quelque sorte dans son unité formelle ce qu'ont d'inconciliable ces deux absolus de caractères opposés, l'immobile et le mobile ».[72]

Ce dialogue mis en scène par Henri Giriat, montre à la fois le rôle joué par l'œuvre de Guénon dans la recherche de Gleizes mais aussi le fait qu'il n'acceptait

[68] Ainsi, l'espace de Gleizes se rapproche de celui des physiciens de son temps. Guénon considère, en revanche, que l'espace est qualifié.
[69] L'annotation se trouve page 80 de l'édition originale. Mais cette précision ne vise pas à contredire Guénon.
[70] L'annotation se trouve page 49 de l'édition originale.
[71] L'annotation se trouve page 60 de l'édition originale.
[72] GLEIZES, *L'Homme devenu peintre* (cité dans : Lettre d'Henri Giriat à Xavier Accart, le 7 octobre 1999).

ses assertions qu'une fois vérifiées par son expérience de peintre. Ses ouvrages témoignaient donc de cette voie particulière qui l'avait conduit à redécouvrir les vérités "traditionnelles". Cela se ressentait, selon Guénon, dans *Homocentrisme*. Il avait demandé à Pulby s'il ne trouvait pas qu'il y avait dans cet ouvrage des vues trop personnelles, notamment à propos de sa théorie sur l'arc-en-ciel.[73] Pulby notait dans son compte rendu qu'à la différence de *Vie et mort de l'Occident chrétien*, cet ouvrage ne se limitait plus seulement à la critique du monde moderne. Avançant des données positives nées de l'expérience du peintre, il présentait des considérations plus singulières. « Dans les pages consacrées aux trois natures de la réalité sensible – que M. Gleizes voit sous les aspects Espace, Temps, Éternité », Pulby regrettait qu'il marque « plus fortement le caractère contingent des deux premiers par rapport à la troisième, qui est au plan de l'Unique Réalité et devant laquelle ils s'annulent rigoureusement ». Il évoquait également les considérations curieuses du peintre à propos du symbolisme de la lumière. Elles furent d'ailleurs à l'origine d'un article que Guénon consacra en juin 1940 aux couleurs de l'arc-en-ciel. Selon celui-ci, il suffisait de faire appel aux notions élémentaires de la physique pour comprendre qu'il n'y avait pas sept mais six couleurs. Trois couleurs élémentaires : bleu, jaune, rouge et trois complémentaires : orangé, violet, vert. Le septénaire de l'arc-en-ciel se composait en fait d'un sénaire et de l'unité, le blanc étant à part en tant que principe des couleurs.

*

Bien que peu intéressé par les questions artistiques (ce qui lui fut parfois reproché), Guénon fut amené à traiter des arts et de leur conception "traditionnelle" en 1934 et surtout en 1935. Ce sujet était lié à la première phase de l'initiation dont il exposa la théorie à partir de 1932. Vers 1935, se constitua autour de ce sujet tout un réseau dont les membres allaient être d'importants médiateurs de l'œuvre de Guénon. Le développement du thème de l'art dans *Le Voile d'Isis – Études traditionnelles* fut le fait d'écrivains de différentes générations. Gleizes et Coomaraswamy étaient des aînés de Guénon, Luc Benoist appartenait à la génération du Feu, alors qu'un Titus Burckhardt qui donnerait (surtout après-guerre) des études remarquées sur ce thème, faisait partie de celle de la Crise. Guénon gagna avec Luc Benoist, mais surtout Coomaraswamy, des collaborateurs de premier ordre. Benoist allait diffuser sa doctrine dans les milieux de la *N.r.f.* avec notamment son *Art du monde*. Coomaraswamy que Romain Rolland avait fait connaître en France, lui assura une audience de qualité dans le monde intellectuel et universitaire anglo-saxon et indien. Autour de Gleizes se développa encore tout

[73] Lettre de Guénon à Pierre Pulby, le 15 juillet 1937.

un réseau d'artistes qui tentèrent après la Seconde Guerre mondiale d'opérer une synthèse entre l'œuvre de leur maître et la doctrine de Guénon.[74] Forts de cette perspective, ces artistes-artisans devaient notamment se faire l'écho de la « Querelle de l'art sacré », déclenchée à la suite de réalisations artistiques suscitées par les dominicains de *L'Art sacré*.

L'un des directeurs de cette publication, le P. Régamey, fut intéressé par la vision de l'art défendue par Coomaraswamy, René Guénon, Albert Gleizes et Luc Benoist. Il les considérait comme appartenant à une même école. En 1948, cet ancien rédacteur des *Cahiers du mois*, leur consacra une grande partie d'un numéro de *L'Art sacré* intitulé « À la recherche de la Tradition ».[75] Régamey définissait la Tradition de l'Église d'une façon tellement transcendante (chacun « est traditionnel par la fidélité intérieure à son être profond ») que cela n'apportait aucun élément positif pour la restauration d'une tradition de l'art sacré. Selon lui, la Tradition de l'Église engageait chacun à redécouvrir en soi des principes assez rigoureux et assez ouverts. Il se demandait cependant si précisément cette tradition ésotérique ne les offrait pas et si finalement « elle n'avait pas la clef du sacré, à ce point qu'en dehors d'elle les œuvres de l'art seraient profanes, en contradiction secrète avec leur visée et leur rôle, lorsqu'elles prétendent évoquer les réalités religieuses et servir au culte ? ». Cette question méritait selon lui examen, car on pouvait *dissocier* cette idée de Tradition primordiale dans le domaine artistique de l'idée plus générale d'une « Tradition religieuse primordiale ».[76] Il s'interrogeait :

> « La retrouver, s'y conformer de nouveau, ne serait-il pas un moyen de réimprimer aux œuvres chrétiennes, et particulièrement à la construction des églises et à leur décoration, cette triple marque du sacré qui consisterait toujours dans une référence, à la fois mystérieuse et suffisamment déterminée, comme celle des sacrements et des sacramentaux, à un au-delà spirituel de ces œuvres : de par leur mode de signification et ce qu'elles signifieraient, de par leur agencement interne, et même en raison de leurs attaches avec l'esprit humain et avec l'univers ? L'existence de cette tradition artistique "primordiale", "ésotérique", n'aurait-elle eu d'autre effet que de nous obliger à poser le problème de l'art sacré en ces trois lignes, nous en recevrions déjà un bénéfice énorme et notre gratitude devrait être grande envers les hommes tels que Coomaraswamy, René Guénon, Albert Gleizes et Luc Benoist, qui nous permettent et nous forcent de le poser ainsi. On ne peut plus l'éluder ».[77]

[74] Nous avons consacré deux communications orales inédites à ce groupe d'artistes-artisans.

[75] RÉGAMEY, « À la recherche de la Tradition », 1948.

[76] En employant le qualificatif "religieux", il montrait qu'il n'avait pas bien compris la pensée de Guénon.

[77] RÉGAMEY, « À la recherche de la Tradition », 1948, p. 90. C'est pourquoi le P. Régamey allait consacrer toute la deuxième partie de son étude – intitulée « Le contenu de la Tradition » – à tenter d'examiner cet ensemble constant de « principes ». Pour cela il s'appuyait principalement sur le livre de Luc Benoist *Art du monde (la spiritualité du métier)* qu'il signalait dans une note comme « le plus suggestif essai sur cet art "traditionnel" » ; il fit parvenir à son auteur ce numéro de *L'Art sacré* avec cet envoi : « À Luc Benoist très affectueux hommage, dans l'espoir d'un dialogue ».

Le fait que ce religieux, réservé sur la doctrine de Guénon, ait été amené à considérer avec attention ses applications dans le domaine artistique, démontre la valeur du thème de l'art en tant que lieu de médiation. De grandes questions de civilisations permirent également de présenter l'œuvre de Guénon au public cultivé.

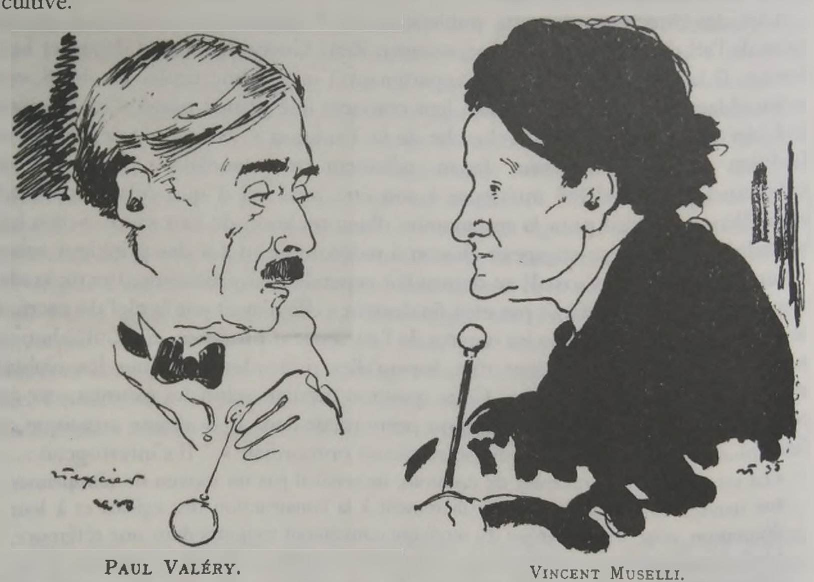


Figure 14 : Valéry et Vincent Muselli par Texcier.

CHAPITRE III

DES MÉDIATIONS AUTOUR DES QUESTIONS DE CIVILISATION OPÉRÉES PAR LA GÉNÉRATION DU *MERCURE DE FRANCE*

La médiation de l'œuvre de Guénon fut encore assurée par des écrivains appartenant au tissu intellectuel du *Mercure de France* à travers la réévaluation qu'ils firent d'éléments constitutifs de la civilisation occidentale : la science et l'humanisme. En 1935, le Dr Jean Fiolle et le vicomte Ludovic de Gaigneron manifestèrent dans ce périodique littéraire leur intérêt pour Guénon. Par la suite, ils développèrent leurs thèses propres dans des ouvrages qui incitèrent Préau à les rapprocher de Guénon, Gleizes et Ziegler.[1] Ces hommes (auxquels on peut associer Hélène Dufau) étaient, comme Gleizes et le Dr Grangier, des aînés de Guénon. Ils réfléchirent en particulier sur les oppositions entre métiers et machinisme, science "traditionnelle" et science profane. Leurs analyses rejoignaient des considérations développées, en partie sous l'influence de Guénon, par de jeunes auteurs comme René Daumal, Raymond Queneau et Antonin Artaud.

[1] PRÉAU, Compte rendu de *La Crise de l'humanisme*, p. 237-8.

I - Autour du *Mercure de France* : des médiations plus spécialisées

Le Mercure de France fut fondé en 1889 par dix jeunes écrivains réunis autour d'Alfred Valette.[2] La revue se doubla en 1894 d'une maison d'édition. Elle domina la scène littéraire jusqu'à la Première Guerre mondiale. Ayant le souci de la qualité plus que du tirage, cette publication se voulut d'abord d'avant-garde. Elle publiait poésie, nouvelles, critiques littéraires mais aussi littératures étrangères. Ses rédacteurs qui s'intéressaient à l'actualité littéraire et aux arts plastiques, s'ouvrirent aux sciences, aux sciences humaines et à la politique. Bien qu'étant l'un des principaux organes du symbolisme, elle resta, jusqu'à la Première Guerre mondiale, ouverte à tous les courants littéraires et à toutes les avant-gardes. Elle accueillit dans ses colonnes les signatures d'écrivains comme Léon Bloy, Francis Carco, Paul Claudel, Georges Duhamel, Gide, Francis Jammes, Pierre Louÿs, Mauriac, Paul Valéry ; Paul Léautaud fut son secrétaire de 1908 à 1941. La maison d'édition publia certains de ces auteurs ainsi que Jarry, Gourmont ou Villiers de L'Isle-Adam. Elle présenta également au public français les premières traductions d'auteurs étrangers comme Novalis, Kipling ou Nietzsche. Sortie de la guerre un peu surannée, la revue semble être restée représentative de l'esprit propre à la génération intellectuelle de l'affaire Dreyfus.

Les trois auteurs qui y évoquèrent l'œuvre de Guénon étaient nés avant lui : René-Albert Fleury en 1878, Ludovic de Gaigneron en 1879 et le Dr Jean Fiolle en 1884. Les deux premiers appartenaient à la génération de l'affaire Dreyfus, le troisième, contemporain de Guénon, à celle d'Agathon. La revue un peu vieillie fut détrônée après-guerre par la *N.r.f.*. Son public devint plus large et moins lettré. Après le décès de Valette en 1935, Georges Duhamel la dirigea jusu'en 1938, année au cours de laquelle il laissa la place à Jacques Bernard. Duhamel qui avait participé avec Gleizes à l'aventure de l'Abbaye de Créteil, fut un ami de Jean Fiolle dont il devait faire l'éloge funèbre. Dans les années 1930, *Le Mercure de France* s'ouvrait à tous les aspects de la vie intellectuelle : de la vulgarisation scientifique à la littérature étrangère, en passant par la philosophie et l'histoire. Elle mettait désormais davantage l'accent sur l'information que sur la création.

Guénon qui se tenait au courant de l'actualité littéraire et intellectuelle, l'avait lue ponctuellement dans les années 1920. Il y prenait notamment connaissance

[2] Sur ce périodique, on peut consulter : NIKEL, Séverinne, « Mercure de France », JULLIARD, WINOCK (Dir.), *Dictionnaire des intellectuels français* ; et lire : LINDENBERG, Daniel, *Les Années souterraines (1937-1947)*, Paris, La Découverte, 1990, p. 38-41.

d'études concernant le domaine de l'ésotérisme. Il avait suivi les publications de Paul Le Cour qui y avait abordé dès décembre 1924 le thème du « Roi du Monde et les Mystères de l'Agharti ».[3] Il y avait retrouvé les « singularités habituelles », pour ne pas dire les « extravagances linguistiques », de son compatriote blésois.[4] Outre cet "intérêt" particulier, le métaphysicien rendait parfois compte des articles de cette revue généraliste comme il le faisait pour la *N.r.f.*, *Mesures* ou les *Cahiers du Sud*. Sa correspondance avec le Dr Favre[5], un lecteur du *Mercure de France*, reflète bien la façon dont il pouvait se mouvoir au sein de cette culture intellectuelle, laquelle mêlait un intérêt littéraire pour des écrivains souvent oubliés ou désuets à des préoccupations d'ordre scientifique, médical ou philosophique. De façon significative, cet échange de lettres assez fourni s'étale de 1932 à 1940, date à laquelle *Le Mercure de France* cessa de paraître jusqu'en 1946. Guénon y révélait une culture littéraire ; il se référait à Maurice Maeterlinck, Paul Valéry, Claudel, Proust, Villiers de l'Isle-Adam, Leconte de Lisle, Léon Daudet ou à des auteurs étrangers comme Chesterton, Ibsen, Goethe, Wells, Shakespeare.

Le métaphysicien connaissait le fonctionnement de la revue et y avait eu certaines relations. En 1926, il évoquait déjà auprès de Charbonneau-Lassay un de ses compatriotes blésois qui était en contact avec la direction.[6] En 1937, Guénon déconseilla au Dr Favre d'envoyer un article au sujet du Dr Carrel au *Mercure de France*. Selon lui, « le système » de la rédaction consistait à accepter les textes puis à en ajourner indéfiniment la parution. Il semblait avoir connu un certain nombre de personnes – en avait-il été lui aussi victime ? – qui avaient subi ce traitement. Devant le désir de M. Favre, il lui proposait toutefois de s'adresser au Dr Fiolle en se recommandant de lui.[7] Il lui précisait cependant que cette revue ne lui était pas favorable[8] ; il semblait y planer l'ombre d'une personne qui lui « avait voué une sorte de haine dont [il] n'[avait] jamais pu deviner les raisons ! ».[9] Ce jugement porté en 1937 pouvait être justifié par les trois articles et comptes rendus dont nous avons fait mention. Ceux-ci étaient loin d'être entièrement négatifs. Ils présentaient toutefois certaines réserves. Paul Olivier en 1922, et Maurice Magre en 1931, s'étaient en particulier montrés réticents devant « l'abattage en règle » de

[3] LE COUR, Paul, « Le Roi du monde et les mystères de l'Agharti », *Le Mercure de France*, 1er décembre 1924.
[4] Lettre de Guénon à Louis Charbonneau-Lassay, le 22 août 1925. Le 23 janvier 1926, Guénon précisait à son correspondant qu'un journal italien s'était moqué des étymologies de Le Cour à propos de son dernier article sur l'Atlantide. À la suite de cela, *Le Mercure de France* ne semblait plus disposé à publier d'autres de ses études (consulter encore la lettre au même du 13 mars 1926).
[5] Nous ne savons rien sur l'identité de ce correspondant également appelé « un Dr non-identifié » sur certaines copies dactylographiées.
[6] Lettre de Guénon à Louis Charbonneau-Lassay, le 13 mars 1926. Le *Mercure* ne veut plus des articles de Le Cour qui accuse un de leurs compatriotes blésois de l'avoir desservi auprès de la direction.
[7] Lettres de Guénon au Dr Favre, les 5 et 22 mars 1937.
[8] Il avait déjà formulé ce jugement à Dermenghem (lettre de Guénon à É. Dermenghem, le 13 mars 1935).
[9] Lettre de Guénon au Dr Favre, le 5 mars 1937.

la Société Théosophique (*supra*). Masson-Oursel avait curieusement donné quelques mois après Magre au même *Mercure de France*, un article au sujet du *Symbolisme de la croix*. Il s'y était aussi montré réservé à propos de son approche du symbolisme, mais en des termes plus modérés qu'en 1927. Guénon rappelait d'ailleurs au Dr Favre que l'orientaliste avait écrit sur ses « livres dans *Le Mercure de France* et [ailleurs], des comptes rendus qui [étaient] parmi les plus remarquables par leur complète incompréhension... ».[10]

A – René-Albert Fleury

Dans le numéro du 15 janvier 1935, René-Albert Fleury (1878-1950) consacrait à nouveau un long article à discuter la métaphysique exposée par Guénon.[11] Né à Nevers en 1878, René-Albert Fleury avait débuté sa carrière littéraire à vingt ans à la *Revue des idées* de Rémy de Gourmont, puis, en 1900, à la *Revue naturiste*. Grâce à son ami Albert Samain, il était entré au *Mercure de France* où il connut Bergson, Edouard Schuré et Victor-Émile Michelet.[12] Guénon écrivait au Dr Favre connaître cet auteur « à la fois spirite et panthéiste ». Il l'avait jadis accablé jadis de lettres « de "discutailleries" philosophiques » ; voyant qu'il « était impossible de lui faire comprendre quoi que ce soit », il avait cessé de lui répondre. Cet article était cependant, selon Guénon, « plutôt moins mauvais qu'un autre qu'il [avait] fait paraître », plusieurs années avant, dans une revue intitulée *L'Esprit français*.[13] Il pouvait finalement « faire plus de bien que de mal » en donnant aux gens qui ne connaissaient pas ses livres, l'idée de les lire.[14]

Comme ses prédécesseurs au *Mercure de France*, il présentait Guénon comme un esprit éminent, tout en attaquant certaines de ses thèses. Fleury allait même jusqu'à en faire un des trois maîtres vivants de la pensée française. Le premier cité était l'auteur des *Deux sources de la morale et de la religion* auquel Guénon avait consacré un an auparavant un long article critique.[15] À ce « réaliste de l'esprit », Fleury opposait « l'Irréalisme absolu » de Jules de Gaultier (1858-1942).[16] Cet auteur qui avait été le premier à commenter Nietzsche en France, s'était fait

10 Lettre de Guénon au Dr Favre, le 12 février 1935.

11 FLEURY, « René Guénon et l'Inde », 1935, p. 300-310.

12 RICHARDOT, J., « FLEURY (René-Albert) », PRÉVOST, M., AMAT (d'), R., TRIBOUT de MOREMBERT, H. (Dir.) *Dictionnaire de biographie française*, tome XIV, Paris, Librairie Letouzea et Ané, 1979, colonnes 57-58. Signalons pour l'anecdote qu'après maintes démarches, Fleury obtint l'érection d'un buste de Baudelaire (son maître en poésie) au jardin du Luxembourg.

13 Lettre de Guénon au Dr Favre, le 2 juillet 1935. Nous n'avons pas retrouvé cet article. Guénon a signalé que la revue avait depuis lors cessé de paraître.

14 Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 13 mars 1935.

15 GUÉNON, « La religion d'un philosophe », 1934. Paul Petit réfutait de son côté le même livre dans *Le Social est-il une source* (1933). Il opposait aux deux sources de Bergson, une unique source : la mystique.

16 Il a préfacé en 1933 un livre de René Quinton, l'ami de Grangier et Winter.

connaître par son premier livre *Le Bovarysme, la psychologie dans l'œuvre de Gustave Flaubert* (1892). Son « bovarysme » devait notamment influencer Victor Ségalen.[17] Benjamin Fondane, qui rencontra en 1924 Léon Chestov dans le salon de ce philosophe, lui consacra plusieurs études.[18] Gaultier avait envoyé sa *Sensibilité métaphysique* (2e éd. 1927) à Guénon qui avait eu « un mal terrible à [la] lire jusqu'au bout ».[19] En 1935, il accepta néanmoins que le Dr Favre lui envoie son *Bovarysme* dans la mesure où ce livre donnait une idée plus claire de ses théories. Après lecture, Guénon précisait au même correspondant :

> « [...] cela se lit certes bien plus facilement et plus agréablement que la *Sensibilité métaphysique*, mais j'y ai retrouvé les mêmes tendances déjà affirmées : un "agnosticisme" radical, et même quelque chose de plus, puisque cela va, comme chez les sophistes grecs, jusqu'à la négation de la vérité (et non pas seulement de la possibilité de la connaître) ; un empirisme assez grossier au fond, confondant constamment l'idée avec l'image ; et cette façon de tout traiter en "jeu"... Il y a aussi quelque chose de curieux dans la confiance que l'auteur témoigne à la "physiologie", à l'"hérédité", etc., alors que, en même temps, il veut se montrer sceptique à l'égard des théories scientifiques actuelles comme de tout le reste ; cela est plutôt contradictoire ! Il est d'ailleurs évident que, quand il parle de "métaphysique", il entend ce mot dans un sens qui n'a rien de commun avec le nôtre ; et, quant à des influences orientales possibles, je n'en vois guère d'autres, pour ma part, qu'une idée de *mâyâ* assez mal comprise et déformée... »[20]

La doctrine de Guénon dont Fleury citait les onze ouvrages parus, représentait selon lui « une métaphysique de la transcendance ». L'auteur des *États multiples de l'être* avait par rapport aux deux autres « maîtres de la pensée » évoqués, la singularité de ne revendiquer aucune originalité. Fleury lui accordait d'ailleurs cette qualité d'interprète de l'authentique métaphysique, et plus particulièrement du Védânta. Et c'est cette métaphysique qu'il se donnait pour but d'examiner dans son article. Il la présentait dans un premier temps d'une façon plutôt précise au regard du caractère généraliste de la revue. Si Magre et Masson-Oursel avaient évoqué *Le Symbolisme de la croix*, il citait pour sa part *L'Homme et son devenir selon le Védânta* et *Les États multiples de l'être*. Préau qui rendit compte de l'article pour *Le*

[17] Voir : MATTEI, J.-F. (Dir.), *Dictionnaire des œuvres philosophiques*, tome II, Paris, P.U.F., p. 2834.

[18] GUEDJ, Dominique, « Jules de Gaultier : le "bovarysme" et le "spectacle" », *Cahiers Benjamin Fondane*, Jérusalem, n° 5, 2001-2002, p. 36-49.

[19] Lettre de Guénon au Dr Favre, le 23 septembre 1935.

[20] Lettre de Guénon au Dr Favre, le 18 octobre 1935. Le 17 novembre 1935, il ajoutait : « Au sujet de J. de Gaultier, les rapprochements que vous indiquez pourraient sans doute se soutenir, mais je crois que, s'ils existent, c'est bien à son insu ; cela ne change d'ailleurs rien en ce qui concerne ses tendances générales, qui sont évidemment opposées à toute doctrine traditionnelle ».

Voile d'Isis, jugea même que dans l'ensemble, cette première partie qui exposait les idées fondamentales de l'hindouisme était assez exacte.[21]

Fleury formulait ensuite trois critiques envers cette métaphysique. Ces objections laissaient à penser, selon Préau, que Fleury s'était attaché à la lettre de certaines expressions, ce qui l'avait empêché d'en comprendre le sens réel. Préau tentait ensuite de montrer les contradictions de son discours. Il n'était toutefois pas mécontent que la pensée orientale soit attaquée par un défenseur du panthéisme ; cela révélait qu'elle n'avait rien à voir avec cette conception philosophique. Fleury quant à lui concluait significativement son article d'une façon très "littéraire" :

> « [Personne ne peut] contester [à cette Tradition et à cette métaphysique] leur altière magnificence, leur frigide et irrespirable pureté. Elles sont le chef-d'œuvre de la pensée abstraite dans tous les temps, et l'on doit remercier René Guénon de l'éminent service qu'il a rendu à l'esprit occidental en nous ouvrant leurs arcanes. Il nous a emportés, non seulement bien au-delà de Le Dantec, de Meyerson et de Jean Perrin, bien au-delà de Comte, de Spencer, de Durkheim, mais au-delà d'Hamelin, de Jules de Gaultier et de Bergson. Aucun de ces penseurs ne s'est évadé de l'expérience, qu'elle soit scientifique ou historico-sociale, ou psychologique ou métapsychique. Jules de Gaultier lui-même, tout en la taxant de mensonge, la suit pas à pas dans les méandres du plus ingénieux Phénoménisme. Guénon, au contraire, nous jette en plein ciel glacé, mais enivrant, de la spéculation toute nue. Il nous invite aux joies transies d'une extraordinaire poésie polaire.[22] Nous n'étions plus accoutumés aux altitudes où il se meut. Le magnifique voyage qu'il nous y fait faire avec lui est-il un voyage de rêve ? Il se peut, mais, en vérité, il n'importe guère : c'est un voyage d'une passionnante beauté. Que demander de plus, puisqu'aussi bien la Métaphysique intégrale, telle que l'Inde l'élabora, est indiscutablement le plus étonnant produit et le plus grand honneur de la pensée humaine ? »[23]

En 1937, Henri-Louis Miéville manifesta une réception philosophique de l'œuvre de Guénon relativement semblable à celle de Fleury qu'il citait d'ailleurs dans *Vers une philosophie de l'esprit ou de la totalité* (Alcan).[24]

B – Ludovic de Gaigneron

L'article de Fleury eut la vertu de provoquer une controverse au sein même du *Mercure de France.* Ludovic de Gaigneron (1879-1954) tint à répondre aux critiques

[21] PRÉAU, Compte rendu de l'article de Fleury, 1935, p. 124-126.

[22] Benoist avait écrit de son côté : « Que l'on ne cherche pas non plus dans ses livres de la littérature ou de la poésie. De la poésie, il y en a sans doute, mais incluse, larvée, inconsciente comme dans certaines conceptions mathématiques » (BENOIST, « Retour à l'origine », 1934).

[23] FLEURY, « René Guénon et l'Inde », 1935, p. 310.

[24] MIÉVILLE, *Vers une philosophie de l'Esprit ou de la Totalité*, 1937, p. 55-57. L'article de Fleury est cité n. 1 p. 56.

émises. Sa prise de position parut en mars de la même année dans la revue. L'auteur, acquis à la pensée de Guénon, s'étonnait de la triade intellectuelle proposée par Fleury. Le métaphysicien, à la différence des deux autres auteurs, ne pouvait que répudier la qualité de "maître" et, plus encore, celle de "penseur". L'objet de ses études était en effet précisément ce qui ne constituait point la *pensée.* (Fleury, peut-on remarquer, avait cependant évoqué cette différence). Gaigneron, bien qu'il jugeât Guénon de taille à se défendre « contre les admirations voisines de la détraction », tint à répondre aux attaques doctrinales de Fleury. Ce dernier prétendait avoir porté de « sensibles coups » à la métaphysique du Védânta. Gaigneron souhaita démontrer que contre la "Tradition" « nul ne [pouvait] hasarder que des *coups sensibles* et, comme tels, trop courts, infiniment ! ».

Tout d'abord, il opposait à la conception d'un espace infini défendue par Fleury des notions que Guénon développerait dans *Les Principes du calcul infinitésimal.* Il se référait notamment pour cela au *Transfini, sa logique et sa métaphysique*, un ouvrage de Marcel Lallemand dont Guénon avait rendu compte l'année précédente.[25] Gaigneron évoquait ensuite la notion de « possibilités de manifestation » pour préciser comment la multiplicité pouvait être comprise dans l'Unité. Il abordait enfin la question des rapports de l'Être et du Non-Être en rectifiant une citation tronquée des *Etats multiples de l'être.* Le Non-Être, qualifié par Fleury d'« ultra-vague fantôme », constituait l'insondable liberté de tout possible. Sans cette notion, l'Être ne pouvait être conçu que comme esclave de sa propre création, premier terme d'une série qualitative, pôle de l'inéluctable dualité Esprit-Matière. Et malgré le respect dû à l'orthodoxie romaine, Fleury se trouvait, selon lui, en contradiction avec « l'inflexible logique de la Voie transcendante » lorsqu'il affirmait que « le Dieu chrétien répudi[ait] toute compromission avec l'*Ishwara* védique ». Ce dernier était en effet à la fois solidaire de l'Infini et subordonné à la Non-Dualité inexpressible qu'il nommait, « pour la quiétude des consciences en alerte », "Dieu".

Comme Th. Darel, Gaigneron avait rencontré Guénon au temps où Palingénius développait dans *La Gnose* ses « Remarques sur la notation mathématique », sur « La production des nombres » et sur « Le symbolisme de la croix ».[26] Le vicomte de Gaigneron était alors l'auteur du *Bélier* (1908) dans lequel il avait évoqué la mort des peuples qui, « assoupis par des cultes trop humains », ne savaient plus réveiller leurs dieux. Cette publication lui ouvrit les portes d'une carrière littéraire prometteuse. Pourtant, plutôt que d'entrer dans cette voie, il

[25] LALLEMAND, M., *Le Transfini, sa logique et sa métaphysique*, Paris-Bruges, D.D.B., 1934, 302 p. (Guénon, en donna un compte rendu dans *Le Voile d'Isis*, 1934, p. 464-465).
[26] LAVASTINE, Préface à GAIGNERON, 1954. Philippe Lavastine, fils du professeur Laignel-Lavastine, était le gendre de Jeanne de Salzmann et un ami intime de René Daumal. Signalons que Guénon s'entretint de Matgioi et d'Abd al-Hadi avec le Dr Favre.

décida de se lancer dans des études scientifiques. Aussi ne publia-t-il plus aucun ouvrage jusqu'à l'année de sa controverse avec Fleury. En 1935 parut *Vers la connaissance interdite, controverses au seuil du métaphysique.*[27] De la même façon que les auteurs d'*Homocentrisme* et d'*Art du monde*, il rendait hommage au métaphysicien dans les premières pages du livre. Plus encore, la préface entière était adressée « à René Guénon ». En 1935 et 1938, il devait également publier deux articles aux *Mercure de France* : « La valeur de l'acte » et « Ignorance et Sagesse ». Il en envoya des tirés à part à Pulby et à Guénon.[28] Dans le premier, il appelait contre l'activisme, à retourner vers sa propre réalité pour unir ses énergies accidentelles avec « l'Acte essentiel ». Jean Reyor en rendit compte de façon positive.[29] Guénon lui-même fit une recension du second article en mai 1938 dans les *Études traditionnelles.* Gaigneron lui paraissait faire une excellente critique du « progrès ». Il estimait préférable la prétendue « ignorance » d'autrefois. Selon Gaigneron, celle-ci n'était en effet que

> « […] l'ignorance des illusions particulières à une propagande matérialiste qui exploite les exigences accrues d'une sensibilité de surface pour masquer le déterminisme inflexible et barbare des forces aveugles qu'elle multiplie ».[30]

Coomaraswamy reviendrait comme Gleizes, et plus tard Paul Sérant, sur ce qu'il considérait comme les méfaits de l'instruction laïque et obligatoire. Toutefois, Guénon faisait une réserve significative à propos de l'étude de Gaigneron ; l'Église catholique n'était pas responsable de la déviation moderne. La faute en était plutôt à l'esprit occidental en général. Il y avait en effet chez Gaigneron une certaine prévention à l'égard de l'Eglise romaine qui, selon l'auteur même, le distinguait de Guénon. Pulby eut de son côté un échange épistolaire avec le collaborateur du *Mercure de France* à ce sujet.[31] Probablement Palingénius avait-il été plus proche de la position de Gaigneron que ne l'était Guénon.

C – Jean Fiolle

En juillet 1935, paraissait encore au *Mercure de France* un article qui ne pouvait qu'encourager à découvrir l'œuvre de Guénon. L'auteur, Jean Fiolle (1884-1955), était un ami de Georges Duhamel. Ce dernier l'avait rencontré en 1917 dans un hôpital d'évacuation. Fiolle avait alors « publié trois ouvrages de littérature pure,

[27] GAIGNERON (de), Ludovic, *Vers la Connaissance interdite. Controverses au seuil du métaphysique*, Paris, Editions Sylvanus, 1935.
[28] Lettres de L. de Gaigneron à P. Pulby, les 14 novembre et 6 avril 1938. « La valeur de l'acte » est paru le 15 septembre 1936 ; « Ignorance et Sagesse » le 15 mars 1938.
[29] REYOR, Jean, Compte rendu de « La valeur de l'acte » de Gaigneron, *Études traditionnelles*, 1936, p. 483-484. René Allar avait rendu compte de l'ouvrage de Gaigneron dans le numéro précédent (1936, p. 436).
[30] REYOR, Jean, Compte rendu de « La valeur de l'acte » de Gaigneron, *Études traditionnelles*, 1936, p. 483-484.
[31] Lettre de Ludovic de Gaigneron à Pierre Pulby, le 21 janvier 1936.

en collaboration avec son frère Paul », tué au combat quelques mois avant. « L'un de ces ouvrages, *Les Patibulaires*, avait eu des voix et des chances au prix Goncourt ». Duhamel découvrit que cet écrivain était « un de ces esprits encyclopédiques » :

> « Ce chirurgien inventif, à la technique impeccable et ingénieuse, était aussi un philosophe, un écrivain d'imagination, un témoin de [leur] époque terrible, [...] un dessinateur et un peintre, en bref, un homme curieux de tout et capable d'apporter, dans plusieurs domaines, des vues originales et des idées de grande importance ».[32]

Son ami Blaise Cendrars écrivait en 1945 que ce « professeur à la Faculté de Médecine de Marseille » était « le premier chirurgien[33] de France » ; mais c'était « un pur » : « Sa carte de visite ne port[ait] que le titre de Docteur ».[34] Fiolle traitait du « machinisme et l'esprit des sciences contemporaines ».[35] Le sujet était dans l'air du temps. Le 15 novembre de la même année, Léon de Poncins (*infra*) donnait dans *Le Mercure de France* le résultat d'une enquête internationale sur « Machinisme et civilisation ». Le professeur de médecine publia les années suivantes deux ouvrages aux éditions du Mercure de France où il fut question du métaphysicien, *Scientisme et science* (1936) et *La Crise de l'humanisme* (1937). Georges Duhamel considérait comme « d'excellents essais philosophiques »[36] ces livres édités alors qu'il dirigeait la revue. Guénon suggérait au Dr Favre, désireux de publier au *Mercure de France*, de contacter le chirurgien marseillais de sa part.[37]

Fiolle, à la différence de Gaigneron, était plus préoccupé du devenir de la civilisation occidentale que de métaphysique pure. Aussi citait-il plus volontiers *Orient et Occident* que *Les États multiples de l'être*. Il rejoignait toutefois les préoccupations de *Vers la connaissance interdite* dans ses deux premières publications. Guénon ainsi que Pulby suggérèrent d'ailleurs à Gaigneron de prendre connaissance de *Scientisme et science* qui abordait la question de la valeur de la science moderne.[38] Fiolle dans ses ouvrages avait en effet entrepris d'examiner la valeur des deux formes d'activité intellectuelle officiellement reconnues dans le monde moderne : la recherche scientifique et la culture littéraire dite "humaniste". Dans les deux cas, il adoptait la même position curieuse. D'une part, il reconnaissait la

[32] DUHAMEL, Georges, « Hommage à Jean Fiolle », *Bulletin de l'Académie de Médecine*, Séance du 10 mars 1956, p. 161-162.

[33] Fiolle n'hésita d'ailleurs pas à citer Guénon dans le discours d'ouverture du *51e Congres français de Chirurgie* qu'il présidait (le 4 octobre 1948, p. 4).

[34] Lettre de Blaise Cendras à Jacques-Henri Lévesque, le 14 février 1945 (CENDRARS, Blaise, LÉVESQUE, Jacques-Henry, *Correspondance 1924-1959*, Paris, Denoël, 1991, p. 315).

[35] FIOLLE, « Le machinisme et l'esprit des sciences contemporaines », 1935, p. 5-30.

[36] DUHAMEL, Georges, « Hommage à Jean Fiolle », *Bulletin de l'Académie de Médecine*, Séance du 10 mars 1956, p. 161-162.

[37] Lettre de Guénon au Dr Favre, le 22 mars 1937.

[38] Lettre de Ludovic de Gaigneron à Pierre Pulby, le 24 novembre 1936.

supériorité de la métaphysique "traditionnelle" et la concomitance de l'apparition de l'esprit scientifique et de l'humanisme avec le déclin de celle-ci. Mais, d'autre part, devant la menace que constituait la montée du fascisme et du communisme, il les défendait comme d'indispensables remparts. C'est dans ce contexte qu'il présenta, en juillet 1935, Guénon de façon fort positive :

> « Il y a parmi nous un métaphysicien, M. René Guénon, à qui l'avenir, il n'en faut pas douter, donnera une place éminente [...] je suis, quant à la doctrine, de ceux qui ont trouvé en M. Guénon un guide et un appui ».[39]

Dans *Scientisme et science*, il recommandait également la lecture de trois de ses ouvrages[40] et le présentait comme « le penseur le plus profond de ce temps ».[41] Dans *La Crise de l'humanisme*, il évoquait l'influence de son œuvre. Sa doctrine, oubliée en Occident depuis la fin du moyen âge, bien qu'elle ne puisse être assimilée que par un très petit nombre d'individus, tendait « à reparaître et à s'imposer à maints esprits dignes de respect ». Cette influence, discrète mais profonde et réelle, se faisait notamment sentir à travers les mouvements favorables aux doctrines hindoues. En dépit des efforts de la philosophie officielle pour étouffer la voix du métaphysicien, elle avait fini par se faire entendre jusqu'à l'étranger ; il citait en particulier Ziegler qui, dans son article évoqué ci-dessus, appelait à ce que le « contenu des ouvrages de Guénon [soit] assimilé... partout en Europe ». Avec l'auteur allemand, notant l'apparition de petits « centres qui naiss[aient] comme d'eux-mêmes », il s'interrogeait sur l'influence qu'ils allaient avoir.

Cette présentation de la pensée "traditionnelle" ainsi que les thèses de Fiolle (*infra*) suscitèrent la sympathie et le débat dans le milieu des *Études traditionnelles*.[42] Guénon, Préau et Pulby rendirent compte de ces publications. Le docteur allait être ainsi amené à entrer en contact avec tout ce tissu intellectuel dans lequel Guénon était une référence majeure. Il est d'ailleurs probable que le professeur connaissait déjà le métaphysicien par leur ami commun le Dr Grangier. Peut-être même s'étaient-ils rencontrés dans la maison méridionale de ce dernier où Guénon avait fait une halte sur la route du Caire.[43] Le métaphysicien pouvait ainsi écrire en 1936 au Dr Favre qu'il connaissait « très bien » le Dr Fiolle et qu'il savait depuis un certain temps qu'il préparait ce livre s'inspirant de la « doctrine

[39] FIOLLE, « Le machinisme et l'esprit des sciences contemporaines », 1935, p. 5-30.
[40] *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* et les *Modalités de l'Être* (*sic*) (FIOLLE, *Scientisme et science*, 1936, p. 223).
[41] FIOLLE, *Scientisme et science*, 1936, p. 222.
[42] *Le Voile d'Isis – Études traditionnelles*, 1935 p. 253 ; et, en février 1937, p. 81-82.
[43] Lettre d'Albert Gleizes à Pierre Pulby, le 27 novembre 1936. Fiolle évoquera les considérations de Gleizes sur les arabesques dans *La Crise de l'humanisme*.

traditionnelle ».[44] Les deux hommes correspondaient d'ailleurs et discutaient de leurs divergences, lesquels tenaient plus, selon Fiolle, à l'expression qu'au fond.[45] Ce dernier connaissait également Albert Gleizes qu'il cita. Le Groupe d'Etudes Métaphysiques projeta d'entretenir le contact avec lui (*infra*). Le Dr Pierre Winter relata en 1945 les considérations de *Scientisme et science* concernant Guénon.[46] Ce dernier ouvrage fut aussi à l'origine d'un échange avec René Daumal qui réagit dans *Europe* à une de ses thèses. Encore empreint de marxisme, l'auteur de *La Grande beuverie* reprochait à l'auteur (qui, précisait-il, se référait souvent à Guénon), de rapprocher le régime soviétique du régime fasciste.[47] Fiolle le remercia de ses remarques en avril 1936. Les deux hommes se virent à Paris en novembre suivant pour évoquer leurs points de vue respectifs. Après avoir mentionné cette rencontre, Fiolle confiait à Daumal que Guénon le connaissait bien « quoique de façon indirecte », et qu'il s'intéressait « beaucoup à [ses] projets, à [son] avenir ».[48]

Aussi faut-il nuancer le jugement de Guénon sur le caractère défavorable de la revue à son égard. La direction de Georges Duhamel (de 1935 à 1938) semble avoir marqué une période où *Le Mercure de France* assura à travers les écrits de Fiolle et de Gaigneron, et dans une moindre mesure, de Fleury, une publicité favorable à l'œuvre de Guénon. Ainsi, lorsqu'en 1963, Jean Richer placerait sous le patronage de Guénon sa rubrique au *Mercure de France*, il renouerait avec un intérêt dont avait témoigné la revue avant-guerre.[49] Dans la seconde moitié des années 1930, Fiolle et Gaigneron se firent l'écho de Guénon à travers une thématique encore commune à Gleizes à Ziegler et à quelques autres. Elle avait essentiellement deux axes : la valeur de la science et celle de l'humanisme.

II - La valeur de la science

Guénon avait introduit son article « Les arts et leur conception traditionnelle » en établissant un parallèle entre la façon dont on était passé de la conception "traditionnelle" à la conception profane, des arts d'une part, et des sciences

[44] Lettre de Guénon au Dr Favre, le 3 juillet 1936.
[45] Lettre de Guénon à Pierre Pulby, le 5 décembre 1936. Pulby rendit compte de *Scientisme et science* en novembre 1936 dans *Les Cahiers du Plateau*.
[46] WINTER, « Que devait être une médecine traditionnelle ? », 1945.
[47] DAUMAL, « Sur le scientisme et la révolution », 1936, p. 556-561.
[48] Lettre de Jean Fiolle à René Daumal, le 17 novembre 1936 (citée dans : SIGODA (Dir.), *René Daumal*, p. 208-209).
[49] RICHER, « Sur René Guénon », 1963, p. 442-447. La revue qui avait cessé de paraître de juin 1940 à décembre 1946, devait disparaître en 1965.

d'autre part. Selon lui, la distinction entre arts et sciences avait d'ailleurs été beaucoup moins accentuée dans les sociétés anciennes qu'aujourd'hui. Le mot latin *artes* était parfois appliqué aux sciences et, au moyen âge, l'énumération des « arts libéraux » réunissait des éléments que les modernes faisaient entrer dans l'une ou l'autre catégorie. L'art impliquait en effet une véritable connaissance avec laquelle il faisait corps, et cette connaissance était de l'ordre des sciences “traditionnelles”.[50] Le métaphysicien s'était largement étendu sur la distinction entre sciences profanes et sciences traditionnelles dans *Orient et Occident* et dans *La Crise du monde moderne*. Cette distinction marqua nombre de ses lecteurs. Coomaraswamy choisit de traduire pour la revue de Tagore le chapitre de *La Crise du monde moderne* consacré à cette question. Certains comme Hélène Dufau ou Ludovic de Gaigneron, tentèrent toutefois d'établir un pont entre la perspective “traditionnelle” et les développements de la science contemporaine. Fiolle quant à lui, défendrait l'esprit scientifique distingué du scientisme dans la mesure où ce mythe de substitution constituait un rempart contre la barbarie montante.

A – L'“influence” de la distinction guénonienne entre sciences “traditionnelles” et sciences profanes

Daumal, Artaud et Queneau se sont faits au cours des années 1930 l'écho de la distinction entre science profane et science sacrée. Artaud reconnaissait l'existence de sciences “traditionnelles” dont il était en quête :

> « Dans leurs toiles de Nativités et de Rois Mages, ces peintres ont exprimé un mystère de vie, et ils l'ont exprimé comme les fils d'un temps où l'Art était avant tout le Serviteur d'une science ; c'est pourquoi leurs tableaux, s'ils peuvent se lire avec les fibres affectives de l'âme, se lisent en même temps avec la haute Science rationnelle de l'esprit. Une couleur si elle enchante le cœur correspond à une vibration exacte et scientifique où les Nombres-Principes peuvent se retrouver ».[51]

C'est Daumal qui insista le plus sur cette notion de science sacrée. Il en a particulièrement traité dans le cadre de la civilisation hindoue. Cependant il notait que « les attitudes mentales » de l'Hindou étaient celles de tous ceux qui reconnaissaient l'autorité de « la tradition universelle ».[52] « La tradition dont il s'agit, précisait-il dans la *N.r.f.* en 1938, embrasse toutes les sciences et tous les arts, qui, dans la mesure où ils participent à elle comme conséquences de ses principes et instruments de ses fins, sont les sciences et les arts “sacrés”, par opposition aux sciences et aux arts “profanes” ».[53] Les sciences sacrées avaient pour caractéris-

[50] GUÉNON, « Les arts et leur conception traditionnelle », 1935.
[51] ARTAUD, « Le pays des Rois mages », *Les Tarahumaras*, p. 55.
[52] DAUMAL, « Pour approcher l'art poétique hindou », p. 83, n. 1 (publié d'abord en 1940).
[53] Daumal utilisait ces deux termes employés par Guénon.

tique de relier les individualités à leur Principe, de découler elles-mêmes des principes vers lesquels elles permettaient de s'élever par transposition. C'est ainsi qu'elles offraient un support à des conceptions initiatiques comme le montrait, selon Guénon, la mise en relation des arts libéraux et des cieux par les Fidèles d'Amour. Les arts ou les sciences pouvaient être dits "traditionnels" dans la mesure où ils participaient à la tradition « comme conséquences de ses principes et instruments de ses fins ». Or la fin ultime de cette tradition « immuable dans ses principes et historiquement perpétuelle »[54] était de donner à l'homme la possibilité de « comprendre absolument ». Dans cette même perspective, Daumal se livra dans *La Grande beuverie* (1938) à une critique humoristique des scientifiques modernes surnommés « les Scients ».

Queneau traduisit cette conception à sa façon (marquée par son expérience de la Grèce), en 1939, dans la revue *Volontés.*[55] Il opposait les arts "anciens" et les sciences "anciennes" – qualificatif que Guénon employait aussi dans *La Crise du monde moderne*[56] – à l'esprit de « la science (occidentale rationalisante) ». Ceux-ci « se présentaient comme une collaboration de l'homme avec la nature [...] l'activité de l'homme visant, tout en réalisant des fins humaines, à aider le plan naturel, et à y concourir ». De la même façon que Guénon dans *La Crise du monde moderne*, il prenait l'exemple de l'alchimie. Celle-ci se concevait comme une collaboration avec l'œuvre naturelle, et elle avait pour but de chercher l'élixir de longue vie. Au contraire, la chimie contemporaine était « une œuvre anti-naturelle » débouchant sur l'invention des gaz asphyxiants. Il répondait par avance à l'objection selon laquelle les alchimistes n'avaient jamais découvert l'élixir en précisant qu'il fallait déjà comprendre ce que signifiait « LONGUE VIE ».

Queneau prenait encore les exemples de l'architecture et de la médecine. Il opposait ainsi l'édification des temples grecs, des villes romaines ou d'une simple bastide à la « barbarie comptable du lotissement », « l'exploitation de l'homme et la suppression de la nature que cela implique ». La médecine moderne, dont traita aussi Artaud[57], était, pour sa part, plus occupée à la suppression des symptômes que du mal lui-même dans la mesure où elle n'admettait pas le mal comme un fait naturel. La médecine devait au contraire comprendre le symptôme. Comparant médecine et architecture, il précisait que « le tempérament était le site, la guérison la construction, c'est-à-dire le rétablissement de l'équilibre humain en collabora-

[54] DAUMAL, « Sur le tantrisme hindou », 1938.

[55] QUENEAU, Raymond, « L'écrivain et le langage », *Volontés*, juillet 1939 (repris dans QUENEAU, *Le Voyage en Grèce*, p. 179).

[56] GUENON, *La Crise du monde moderne*, p. 61. Guénon utilise ce terme alors qu'il parle d'alchimie dont traite précisément Queneau dans cet article.

[57] Il oppose notamment la médecine moderne à la médecine chinoise (ARTAUD, « Le Théâtre et les dieux (1936) », *Les Tarahumaras*, p. 200).

tion avec la nature ». La guérison si elle était une œuvre humaine, ne devait pas aller contre le sens de la nature. Puis, il inversait la métaphore en notant encore que l'urbanisme constituait « un effort pour rétablir un équilibre détruit par l'unique considération du gain immédiat et le mépris de toute valeur humaine ». La ville était un cancer topographique qu'il fallait non extirper mais comprendre et soigner. Mais il est vrai, ajoutait-il, que l'on ne sait pas guérir le cancer.

Ce développement retint peut-être l'attention d'un médecin, ami de Le Corbusier, collaborateur comme lui de la revue *Volontés* dans laquelle il publia un article intitulé « Architecture et médecine ».[58] Le Dr Pierre Winter répercutait encore les vues de Guénon dans une *Histoire générale de la médecine* (1938) dirigée par le professeur Laignel-Lavastine.[59] Winter n'hésitait pas à affirmer que les « mathématiques modernes, qui [avaient] permis tant d'extraordinaires découvertes, [n'étaient] en somme, comme l'[avait] écrit René Guénon, que l'écorce de la science antique des nombres ».[60] Dans sa contribution, il reprenait cette distinction entre sciences sacrées et sciences profanes, tout en appelant à une nouvelle synthèse :

> « L'évolution des sciences et de la médecine contemporaine nous amène tout naturellement à réviser certaines de nos positions ; elle nous incite, après de longs efforts d'analyse, à élaborer une nouvelle et large synthèse. Pour nous aider dans cette tâche, il ne sera pas inutile de rechercher au moyen âge les derniers chaînons d'une tradition de sagesse millénaire, qui depuis a été complètement rompue. Nos sciences n'ont rien à abandonner de leurs certitudes et ne doivent pas redouter de reprendre leur place dans une juste hiérarchie des différents modes de la connaissance. S'aidant de toute l'histoire de son passé, la médecine de demain doit jouer un magnifique rôle de liaison entre le monde des phénomènes matériels et celui qui dépasse notre raison pratique. Cette réconciliation entre ce que l'on appelait autrefois les "sciences sacrées" et les "sciences profanes", la médecine peut l'accomplir, parce qu'elle participe à la fois des unes et des autres et qu'elle ne peut être uniquement un sacerdoce ou une technique, mais bien un harmonieux équilibre entre les deux ».[61]

Cet ami des docteurs Grangier et Fiolle témoignait d'un intérêt pour l'œuvre de Guénon, partagé par nombre de médecins. Winter prit contact avec Guénon en lui envoyant ce développement en 1938. À la même époque, le jeune Pierre Galimard, suite à la lecture de l'œuvre du métaphysicien, avait décidé de consacrer sa thèse de médecine à *Hippocrate et la tradition pythagoricienne*. Dans cette perspe-

[58] WINTER, Paul [*sic*] (Docteur), « Architecture et Médecine », *Volontés*, n° 9, 1er septembre 1938. On trouvait la signature de son ami Le Corbusier dans le premier numéro de la revue (20 décembre 1937).
[59] Il est le père de Philippe Lavastine ; Daumal lui demanda d'aider Artaud interné à son retour d'Irlande.
[60] WINTER, « Le moyen âge », LAIGNEL-LAVASTINE (Dir.), *Histoire générale de la médecine*, p. 101 (voir aussi p. 56 et p. 109).
[61] WINTER, « Le moyen âge », LAIGNEL-LAVASTINE (Dir.), *Histoire générale de la médecine*, p. 109.

ctive, il écrivit lui aussi à Guénon. Ce dernier très intéressé l'orienta vers Winter. Les docteurs Winter et Grangier ainsi que Mario Meunier l'aidèrent dans ce travail dont Guénon rendit favorablement compte en 1940.[62]

B – Des tentatives pour établir un pont entre la perspective "traditionnelle" et les développements de la science contemporaine

De nombreux contemporains partagèrent la conviction que les développements de la science allaient mener à la redécouverte de vérités "traditionnelles" et qu'il fallait établir un pont entre perspective "traditionnelle" et science contemporaine. André Rolland de Renéville avait noté en ce sens que « les hypothèses et les découvertes de la science contemporaine [...] apparaiss[ai]ent en voie de justifier les traditions les plus antiques et les plus oubliées tant sur la formation de l'univers que sur la structure de l'esprit humain, et de redécouvrir la signification de certains grands mythes [...] ».[63] Cette conviction était également celle d'Artaud selon qui la science moderne apprenait qu'il n'y avait jamais eu de matière et revenait ainsi, après quatre cents ans, « à la vieille idée alchimique des trois principes » : le soufre (l'énergie), le mercure (le mouvement) et le sel (la masse stable).[64] L'auteur de *La Cuisine des anges* avait cru redécouvrir la théorie platonicienne des idées dans la théorie des groupes que Queneau évoquait dans *Odile*.[65] Paulhan affirmait pour sa part que la science contraignait l'observateur à une vue « proprement métaphysique ». S'il voulait comprendre un ensemble croissant d'observations, il devait « faire le saut et opérer [...] le renversement des clartés ».[66] Gaigneron, pour sa part, consacrait la préface de *Vers la connaissance interdite* (qui était adressée à Guénon) à justifier une entreprise de médiation entre le domaine de la Tradition et celui de la science moderne. Il y affirmait son adhésion pleine et entière à la métaphysique "traditionnelle" en même temps que sa volonté de parler un langage susceptible d'être reçu par la mentalité scientifique de ses contemporains. Le mythe de l'époque, comme le noterait le Dr Fiolle, était la science moderne.

Cette vision de la science menant à la redécouverte des vérités traditionnelles, avait été illustrée dès 1932 par l'ouvrage d'une artiste-peintre. Hélène Dufau (1869-1937), après s'être intéressée à Annie Besant puis à Krishnamurti, avait été

[62] GUÉNON, *Comptes rendus*, p. 40.
[63] ROLLAND de RENÉVILLE, « Memento des revues », 1939, p. 896.
[64] ARTAUD, *Les Tarahumaras*, p. 161 et p. 180 (texte de 1936).
[65] Guénon lui-même considérait qu'une certaine connaissance des mathématiques était un avantage pour comprendre son œuvre, à la condition de savoir sortir de certaines limites (lettre de Guénon à Pierre Pulby, le 15 octobre 1936).
[66] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 20 octobre 1941.

dès les années 1920, une fervente lectrice de Guénon.[67] En août 1931, elle achevait *Les Trois couleurs de la Lumière*, un livre qui témoignait de cet intérêt. L'ouvrage parut aux éditions Crès (dont Grolleau avait été directeur littéraire), en 1932, c'est-à-dire la même année que celui de son ami François de Pierrefeu sur Le Corbusier. Dès la préface, elle annonçait, comme Gaigneron, que « René Guénon, métaphysicien vedantiste et mathématicien », grâce à son « intuition spirituelle », continuait, avec d'autres, « à transmettre l'inchangeable vérité ». *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* inspirait explicitement les considérations introductives du livre. Hélène Dufau mettait ensuite en regard « les assertions fondamentales de la métaphysique pure (Védânta), et certains exposés ou hypothèses de la science actuelle, afin de susciter par l'éclair de leur rencontre, dans la pensée du nouveau physicien, cette intégration des deux pôles de la connaissance (l'Immuable et le Changeant), qui s'appellerait de nouveau "Science sacrée" ». Sur les pages de droite, réservées à la doctrine "traditionnelle", étaient cités des extraits de presque tous les livres parus de Guenon, ainsi que des articles du *Voile d'Isis*. Le livre était plus spécialement axé sur les grandes lois de la Lumière (thème qui fut l'objet d'une légère controverse entre Gleizes et Guénon), lesquelles étaient au fondement du problème de l'homme et de son comportement social. En effet, « les grandes lois métaphysiques de manifestation de la Lumière régiss[aient] immuablement les lois dites physiques qui conditionnent notre vie ».[68] Or, les découvertes scientifiques concernant celles-ci convergeaient avec la "Science sacrée". Le Dr Vergnes, collaborateur de l'ancienne équipe du *Voile d'Isis*, fit de l'ouvrage un compte rendu très positif.[69]

Vers la connaissance interdite n'emporta pas le même enthousiasme de la nouvelle rédaction. Le livre se présentait comme une conversation à trois voix : l'Atman, l'abbé Clerc et M. Mentalité. Il s'agissait de mettre en scène la doctrine "traditionnelle" aux prises avec le point de vue religieux et l'esprit du siècle. Gaigneron qui entendait s'adresser plus particulièrement à de jeunes physiciens-métaphysiciens à l'esprit ouvert, avait remarqué que les découvertes de la science contemporaine, et singulièrement la théorie de la Relativité, renouaient un élément rompu de la chaîne sacrée. Il avait notamment été frappé de constater qu'en microphysique le même calcul visant au même objet n'arrivait pas au même résultat selon l'opérateur. Il avait cru apercevoir ici comme un écho à l'identité entre sujet et objet. *Vers la connaissance interdite* cherchait donc à préciser « ce lieu d'incidence où l'intuition sensible du calculateur pourrait se greffer sur la Concentration unitive du Sage ». Il se demanda plus tard s'il n'était pas possible,

67 Sur ce personnage consulter : MILHOU, *De Lumière et d'ombre* ; et : JEANPIERRE, « Hélène Dufau. Peintre au temps du symbolisme ».
68 DUFAU, *Les Trois couleurs de la Lumière*, p. 137.
69 VERGNES (Dr), Compte rendu des *Trois couleurs de la Lumière*.

en reliant la science aux principes, d'en faire un support de la réalisation métaphysique, idée qu'il poursuivit dans des livres postérieurs.[70]

Guénon tarda à lire l'ouvrage ; il n'en prit d'abord connaissance que par un compte rendu de Pierre Pulby paru aux *Cahiers du Plateau*. Sur la base de celui-ci, il échangea ses premières impressions avec divers correspondants comme le Dr Favre et Pulby. Il était de prime abord plutôt réticent. En dépit de « toute la bonne volonté » de l'auteur, Guénon avait d'abord craint qu'il n'arrivât pas à « s'exprimer d'une façon parfaitement claire sur tous les points... ».[71] De plus il n'aimait pas la forme dialoguée[72], et ne se retrouvait pas « dans cette atmosphère de discussion philosophique… ».[73] Il confiait à Pulby partager ses réserves dans la mesure où Gaigneron lui semblait parfois avoir manqué de la réserve nécessaire au traitement des applications contingentes.[74] Guénon, d'après ce qu'il avait « aperçu », craignait qu'il se soit notamment lancé dans le domaine de la théologie, dans des considérations qui auraient dû être abordées « avec plus de précautions ».[75] Il n'en pensait pas moins comme Pulby que son ouvrage pouvait produire un effet positif sur un certain public.[76] En dépit de son peu de connaissance de la nouvelle physique, Guénon témoignait que « des personnes au courant de ces théories avaient été fortement impressionnées » par ses arguments, et que l'on pouvait espérer en conséquence d'« heureux résultats » dans certains milieux scientifiques.[77] Il encouragea en conséquence Gaigneron.

René Allar se fit l'écho de ce jugement mitigé dans les *Études traditionnelles*.[78] Si la forme de l'ouvrage n'était pas sans séduction, elle présentait un caractère très personnel.[79] Le livre donnait l'impression d'un foisonnement d'idées qui n'était peut-être pas souhaitable. « Les esprits inquiets » auxquels il s'adressait, risquaient de garder de leur lecture un sentiment de richesse plus qu'une certitude. Selon Allar, l'auteur aurait atteint son but plus facilement s'il avait limité son ambition à l'une ou l'autre des questions étudiées. Et il se demandait pourquoi Gaigneron n'avait pas consacré son livre à rapprocher les purs métaphysiciens des mathématiciens tenants de la relativité. Il fallait cependant savoir gré à cet esprit ouvert, aux

70 Néanmoins, Gaigneron insiste sur le fait qu'il n'y a pas à chercher des confirmations de "la doctrine" dans les résultats de la science. Il met en parallèle sciences sacrées et sciences profanes mais sans mêler les deux plans entre lesquels il existe, selon lui, une totale irréciprocité.

71 Lettre de Guénon au Dr Favre, le 12 octobre 1935.

72 Lettre de Guénon au Dr Favre, le 24 décembre 1935

73 Lettre de Guénon à Pierre Pulby, le 30 janvier 1936.

74 Lettre de Guénon à Pierre Pulby, le 9 janvier 1936

75 Lettre de Guénon au Dr Favre, le 24 décembre 1935

76 Lettre de Guénon à Pierre Pulby, le 30 janvier 1936

77 Lettre de Guénon à L. de Gaigneron, le 8 mars 1936 (citée dans LAVASTINE, Préface, 1954).

78 ALLAR, René, Compte rendu de *Vers la Connaissance interdite*, *Le Voile d'Isis*, 1936, p. 436.

79 Guénon écrivait de son côté au Dr Favre, le 24 décembre 1935 : « Quant à sa théorie du "damier", je suppose que ce développement lui appartient en propre, car je n'ai vu cela nulle part ailleurs ».

connaissances étendues, de l'énorme effort d'assimilation qu'il avait fourni. L'ouvrage intéresserait de toute façon ceux que préoccupait une faillite possible des sciences profanes et des théories élaborées par leurs interprètes.

Le livre n'eut, selon Philippe Lavastine, que peu d'échos dans le monde scientifique. Il fut toutefois salué par des esprits distingués. Ainsi Rudolph Otto écrivit à Gaigneron avoir lu son ouvrage « *mit wahrer Spannung* ». Ananda K. Coomaraswamy encouragea pour sa part sa tentative de médiation et le cita dans une étude de 1942[80] ou dans son article général donné à la revue internationale *Isis* en 1943. Queneau prit connaissance de l'ouvrage comme en témoigne la liste de ses lectures. Gaigneron devait poursuivre son œuvre de médiateur à travers divers ouvrages comme *Du Métaphysique au physique, essai de réalisme transcendant* (1943) et *L'Image ou le drame de la nullité cosmique* (1949).

C – L'esprit scientifique perçu comme un rempart contre la barbarie

Fiolle, au contraire de Rolland de Renéville ou Dufau, n'avait aucun espoir d'une transformation profonde de la science qui permettrait de la réconcilier avec la métaphysique et d'accorder ses enseignements à ceux des antiques « sciences traditionnelles ». Il aborda le thème de la science dans son article de juillet 1935, « Le machinisme et l'esprit des sciences contemporaines »[81], puis dans *Scientisme et science*. Il acceptait la position de Guénon lorsque celui-ci « marqu[ait] puissamment, violemment, l'opposition qui exist[ait] entre "la connaissance" tout court, et "les connaissances" dont les Occidentaux [étaient alors] si vains ». « Avec un plaisir personnel qui se dissimul[ait] mal, [Guénon] comment[ait] l'opinion des Hindous sur [leur] "savoir ignorant" ». Le Dr Fiolle avait cependant été surpris de discerner, dans l'argumentation d'*Orient et Occident* par exemple, « tant de passion, d'ardeur belliqueuse ». Elles transparaissaient « étrangement dans l'abstraction d'un style volontairement impassible, chaque fois que rev[enait] le mot Science ».

Le professeur croyait pouvoir trouver les raisons de son ire dans le fait que l'on ne pouvait plus concevoir un esprit scientifique pur, dégagé de tout pragmatisme. La Science prenait d'ailleurs parti dans des débats pour lesquels elle était incompétente et enfin, loin d'être une force indifférente, l'esprit scientifique du temps se montrait agressif et s'opposait dans ses excès à l'esprit métaphysique. Fiolle, comme l'indiquait le titre de son livre, voulait distinguer esprit scientifique et scientisme. Guénon avait d'ailleurs opéré cette distinction dans *Orient et Occident* auquel il se référait à plusieurs reprises. Le métaphysicien avait même précisé qu'il

[80] COOMARASWAMY, Ananda K., *Autorité spirituelle et pouvoir temporel dans la perspective indienne de gouvernement*, Milan, Archè, 1985, p. 88 (traduction complétée d'une étude publiée à New Haven (Conn.) en 1942 par l'American Oriental Society).

[81] FIOLLE, « Le machinisme et l'esprit des sciences contemporaines », 1935.

ne voyait rien de mauvais en soi dans le développement de certaines sciences, même s'il trouvait excessive l'importance qu'on y attachait. Les sciences constituaient, selon lui, un savoir très relatif, mais un savoir tout de même.[82] Fiolle reprenait donc à son compte la critique du scientisme présentée dans *Orient et Occident*. Guénon avait bien montré le caractère « bouffon » de ce mélange de sentimentalité et de positivité.

Pourtant le domaine de la science positive dégagée de cet esprit pseudo-religieux, n'empiétait ni sur le domaine de la religion ni sur celui de la "métaphysique". Or l'esprit scientifique avait toute son importance dans la mesure où son apparition avait répondu à un manque. Il nuançait alors légèrement la position de Guénon. Il était vrai qu'à la fin du moyen âge, « l'abandon de la grande culture intérieure [avait] coïncidé avec le développement des sciences physiques ». Mais ce n'était pas le développement de cet esprit qui avait ruiné l'esprit métaphysique, c'était « au contraire, l'épuisement momentané de la pensée métaphysique en Occident qui [avait] "appelé" la Science ». Celle-ci avait joué comme un nécessaire mythe de substitution devant la disparition de la pensée "traditionnelle". Si de celle-ci dépendait une connaissance beaucoup plus essentielle, l'esprit scientifique, distingué du scientisme, devait être défendu dans la situation de crise qu'ils vivaient. Sa dimension d'universalité pouvait servir de rempart devant la montée de puissances politiques se réclamant de pseudo-mythes. La sauvegarde de l'esprit scientifique constituait ainsi un moindre mal.

Guénon répondit à l'objection courtoise de Fiolle dans les *Études traditionnelles*.[83] Il remerciait d'abord l'auteur de cette étude « intéressante » pour « la façon très sympathique » dont il l'avait cité. Cependant Fiolle lui semblait avoir mal compris les raisons de son attitude à l'égard de la science moderne. Il ne défendait pas, comme le prétendait le docteur, une causalité si univoque. De toute façon, là n'était pas la question. Le développement de la science moderne constituait en lui-même une anomalie. Les conséquences pratiques comme le machinisme ne faisaient que découler de ce point de départ. C'était donc la conception même de la science qui était en cause. Il ne s'agissait pas de se prononcer pour ou contre « la science » en général, mais de choisir entre sa conception "traditionnelle" et sa conception profane. Cette « distinction capitale » aurait pu, selon Guénon, permettre de clarifier l'article.

Scientisme et science fut de même accueilli avec sympathie dans le milieu des *Études traditionnelles*. Préau et Pulby en rendirent compte respectivement pour les

[82] GUÉNON, *Orient et Occident*, p. 48.
[83] GUÉNON, Compte rendu de : « Le machinisme et l'esprit des sciences contemporaines », *Études traditionnelles*, novembre 1935, p. 465.

Études traditionnelles et *Les Cahiers du Plateau*.[84] Les deux critiques soulignaient la qualité scientifique de l'auteur ainsi que son impartialité et sa condamnation sans appel du scientisme. Selon Pulby, les qualités de lucidité, d'absence de préjugés, de clarté du développement logique faisaient « de ce remarquable ouvrage une excellente introduction à l'étude INDISPENSABLE de Guénon ». D'après Préau, Fiolle laissait toutefois en suspens les problèmes découlant de la dissociation entre science positive et métaphysique. Pulby, pour sa part, soulignait la thèse centrale selon laquelle la science avait constitué un mythe de substitution à la religion depuis que l'esprit métaphysique s'était épuisé. Si Fiolle dénonçait avec Ludovic de Gaigneron cette confusion qui consistait à chercher l'Absolu dans le relatif, la confusion humaniste de l'indéfini et de l'Infini, il regrettait sa conclusion. Affirmer, en vertu d'une sorte de principe de réalité, que la science en tant que mythe de substitution était irremplaçable, et par conséquent à conserver, était un aveu d'impuissance. Or celui-ci était, selon Pulby, démenti par l'existence même de son livre qui laissait à penser qu'un retour aux principes était encore possible.

III – La crise de l'humanisme

Dans la perspective "traditionnelle", la rupture progressive de la science avec les principes métaphysiques qui avait abouti à la science moderne, s'inscrivait dans un processus plus global impliquant toute la civilisation occidentale.

A – « L'humanisme » selon Guénon

Dans *La Crise du monde moderne*, Guénon précisait qu'un mot « résuma[nt] par avance tout le programme de la civilisation moderne », avait été mis à l'honneur au cours de la période charnière de la Renaissance : "l'humanisme" :

> « Il s'agissait en effet de tout réduire à des proportions humaines, de faire abstraction de tout principe d'ordre supérieur, et, pourrait-on dire symboliquement, de se détourner du ciel sous prétexte de conquérir la terre ; les Grecs, dont on prétendait suivre l'exemple, n'avaient jamais été aussi loin en ce sens, même au temps de leur plus grande décadence intellectuelle, et du moins les préoccupations utilitaires n'étaient-elles jamais passées chez eux au premier plan, ainsi que cela devait bientôt se produire chez les modernes ».[85]

[84] PULBY, « Compte rendu de : FIOLLE, Jean, *Scientisme et science* », 1936, p. 53-55 ; PRÉAU, Compte rendu de *Scientisme et science*.
[85] GUENON, *La Crise du monde moderne*, p. 26.

Au vu du contexte de la fin des années 1930, il importe ici de ne pas commettre le contresens qui fut celui d'André Breton dans les dernières pages *Du Surréalisme en ses œuvres vives.*[86] Selon ce dernier, si l'homme devait comprendre la nature d'après lui-même, cela ne signifiait pas qu'il jouissait d'une supériorité absolue sur tous les autres êtres, autrement dit que le monde trouvait en lui son achèvement. Et il citait longuement *Les États multiples de l'être* à l'appui de son affirmation, car on n'avait « rien dit de mieux ni de plus définitif ».[87] Cependant il ressortait de cette citation que l'état humain n'avait pas un statut privilégié dans l'échelle des états de l'être, et non pas, comme le sous-entendait Breton, que l'homme n'avait pas un statut privilégié par rapport aux autres créatures de son état d'existence.

Dans *Le Symbolisme de la croix*, pourtant cité comme référence dans *L'Almanach surréaliste du demi-siècle*, Guénon affirmait précisément le contraire :

> « [...] l'être humain a, dans le domaine d'existence individuelle qui est le sien, un rôle que l'on peut véritablement qualifier de "central" par rapport à tous les autres êtres qui se situent pareillement dans ce domaine ; ce rôle fait de l'homme l'expression la plus complète de l'état individuel considéré, dont toutes les possibilités s'intègrent pour ainsi dire en lui, au moins sous un certain rapport, et à la condition de le prendre, non pas dans la seule modalité corporelle, mais dans l'ensemble de toutes ses modalités, avec l'extension indéfinie dont elles sont susceptibles ».[88]

Et il précisait ailleurs que l'homme ne devait pas seulement être soumis à la volonté du Ciel, mais en prendre une conscience graduelle qui lui permette de participer activement au plan divin. Guénon ayant une vision de l'universalité "traditionnelle" très clairement opposée aux doctrines racistes (*infra*), il considérait cette vocation commune à tous les hommes.

Guénon condamnait l'humanisme dans la mesure où, voulant faire de l'individu la fin et la mesure de tout, il l'avait coupé de sa racine spirituelle. Une fois cette césure opérée, il était fatal que la vision de l'homme s'amenuisât de plus en plus pour aboutir finalement, au terme d'une longue déchéance, à une conception animale sinon infra-humaine. Dès sa conférence en Sorbonne en 1925, il avait présenté ce frappant paradoxe que l'homme était à la fois beaucoup plus et beaucoup moins que ne le pensaient ordinairement les Occidentaux :

> « [...] il est beaucoup plus, en raison de ses possibilités d'extension indéfinie au-delà de la modalité corporelle, à laquelle se rapporte en somme tout ce qu'on en étudie communément ; mais il est aussi beaucoup moins, puisque, bien loin de constituer un être complet et se suffisant à lui-même, il n'est qu'une manifestation extérieure,

[86] BRETON, *Manifestes du surréalisme*, p. 186-187 (le texte date de 1953-1954).
[87] BRETON, « Du surréalisme en ses œuvres vives », p. 2.
[88] GUÉNON, *Le Symbolisme de la croix*, p. 23.

une apparence fugitive revêtue par l'être véritable, et dont l'essence de celui-ci n'est nullement affectée dans son immutabilité ».[89]

Ce n'était en effet pas en tant qu'individualité humaine que l'être pouvait parvenir à la connaissance métaphysique, mais en tant que cet être, qui était humain dans un de ses états, était en même temps autre chose et plus qu'un être humain. L'individu n'était donc pas un être complet. Il était relié au « centre principiel de l'être » par l'intellect transcendant. Guénon avait insisté pour distinguer l'intellect et la raison qui étaient respectivement les organes d'une connaissance non-humaine et d'une connaissance humaine :

> « La raison est une faculté proprement et spécifiquement humaine ; mais ce qui est au-delà de la raison est véritablement "non-humain" ; c'est ce qui rend possible la connaissance métaphysique, et celle-ci, il faut le redire encore, n'est pas une connaissance humaine. En d'autres termes, ce n'est pas en tant qu'homme que l'homme peut y parvenir ; mais c'est en tant que cet être, qui est humain dans un de ses états, est en même temps autre chose et plus qu'un être humain [...] ».[90]

Gleizes voyait l'origine de « ces foules amorphes, grisées d'illusoires préoccupations matérielles, incapables de soupçonner que l'homme puisse être autre chose qu'une apparence corporelle » dans l'oubli de cette dimension spirituelle.[91]

Cette vision tronquée de l'homme, si généreuse qu'elle pût paraître, avait selon Guénon, conduit à son abaissement. L'humanisme, écrivait-il dans *La Crise du monde moderne*, avait ainsi été :

> « [...] une première forme de ce qui est devenu le "laïcisme" contemporain ; et, en voulant tout ramener à la mesure de l'homme, pris pour une fin en lui-même, on a fini par descendre, d'étape en étape, au niveau de ce qu'il y a en celui-ci de plus inférieur, et par ne plus guère chercher que la satisfaction des besoins inhérents au côté matériel de sa nature, recherche bien illusoire, du reste, car elle crée toujours plus de besoins artificiels qu'elle n'en peut satisfaire ».[92]

De plus, la « morale laïque » à laquelle avait abouti l'humanisme, même lorsqu'elle ne fait :

> « [...] que "démarquer" des préceptes empruntés à la religion, [...] les vide de toute signification réelle, en écartant tous les éléments qui permettraient de les relier à un ordre supérieur et, au-delà de l'exotérisme simplement littéral, de les transposer comme signes de vérités principielles ; et parfois même, tout en paraissant garder ce qu'on pourrait appeler la "matérialité" de ces préceptes, cette morale, par

[89] GUÉNON, *La Métaphysique orientale*, p. 21. Dans son exemplaire, Jacques Masui a souligné ce passage et a noté en marge : « qu'est-ce que l'homme ? ».
[90] GUÉNON, *La Métaphysique orientale*, p. 11.
[91] Cité dans : PULBY, « Homocentrisme ou le retour de l'homme chrétien ».
[92] GUÉNON, *La Crise du monde moderne*, p. 26.

l'interprétation qu'elle en donne, va jusqu'à les "retourner" véritablement dans un sens antitraditionnel ».[93]

Cela explique pourquoi Guénon, à la différence, par exemple, de l'auteur de *L'Humanisme intégral*, devait être si intransigeant sur l'emploi de ce terme. En 1932, il notait de façon significative que « le sens qu'on attribu[ait] à ce mot s'écart[ait] souvent de celui qui lui appart[enait] en propre, et que sa dérivation même fai[sait] pourtant apparaître avec évidence ».[94] Plus tard, il écrivait à Pulby qu'il ne comprenait pas ce que pouvait signifier l'expression « sain humanisme », probablement employée par son correspondant. Elle lui semblait en elle-même une concession faite à l'esprit moderne.[95] Ainsi, au lieu de tenter de redéfinir le contenu d'un terme comme le firent certains de ses lecteurs, il préférait le refuser et obliger le lecteur à une rupture, à un saut. D'aucuns allaient le suivre dans cette attitude "puriste" ; d'autres, comme cela avait été fait pour la science, tentèrent une médiation avec l'humanisme en faisant des concessions de vocabulaire.

B – Artaud et Gleizes

Cette critique sévère allait se retrouver chez nombre de ses lecteurs. Les jeunes gens attirés par la poésie ou les artistes furent séduits par une pensée qui opposait à un mode de connaissance discursif un mode de perception directe, de "réalisation". Tous semblaient situer à peu près à la fin de l'époque médiévale, le moment où s'amorçait la rupture avec l'esprit "traditionnel". C'était notamment le cas de Fiolle, Gaigneron ou Coomaraswamy. Ce dernier, précisait l'introducteur de sa traduction dans la revue de Tagore, partageait les vues de Guénon selon lesquelles :

« Europe has diverged from this path ever farther and farther since the thirteenth century ; only since that time have Europe and Asia been truly divided in spirit. The true contrast is then not so much between Europe and Asia as such, as between Mediaeval Europe and Asia on the one hand, and the modern world on the other ».[96]

Artaud pour sa part notait que « l'Humanisme de la Renaissance ne fut pas un agrandissement mais une diminution de l'homme, puisque l'Homme [avait] cessé

[93] GUÉNON, *Initiation et réalisation spirituelle*, p. 264 (écrit en janvier 1939).
[94] GUÉNON, *Comptes rendus*, p. 127.
[95] Lettre de Guénon à Pierre Pulby, le 25 janvier 1948.
[96] Note de la rédaction de *The Visva-Bharati Quarterly* à : GUÉNON, « Sacred and profane science », 1935.

de s'élever jusqu'à la nature pour ramener la nature à sa taille à lui, et la considération exclusive de l'humain [avait] fait perdre le Naturel ».[97]

L'accent était parfois légèrement déplacé. Gleizes et son disciple Pouyaud le plaçaient au début du gothique, considéré par Guénon comme parfaitement "traditionnel". Artaud pour sa part évoquait le XVe ou XVIe siècle. Il faut cependant distinguer chez ces auteurs la datation qu'ils font du moment clef de cette rupture et l'intérêt qu'ils ont pu manifester pour des œuvres à caractère "traditionnel" produites après cette charnière forcément approximative. Gleizes ou Artaud s'intéressèrent ainsi à des toiles peintes à la Renaissance.[98] Cela n'empêchait pas Artaud d'appeler à un retour au théâtre médiéval. Quant à Gleizes, il s'opposait à André Lhote dans la mesure où, selon ce peintre, le cubisme devait renouer avec le XVIe siècle français, c'est-à-dire la « période profane subjective ». Selon Gleizes au contraire, « la légitimité du cubisme objectif se situ[ait] en deçà du XIIIe siècle ». Il s'agissait de revenir à la « tradition objective, qu'une toute petite minorité [...était] seule à avoir retrouvée, tout au moins dans le principe » ; et il citait le « grand poète O. de Lubicz Milosz, René Guénon et le Mouvement des *Études Traditionnelles* en France ; A. Coomaraswamy en Amérique ».[99] Cette tendance se retrouvait chez Daumal, Queneau et d'autres, qui appelaient à s'insurger contre « l'esprit moderne ».[100] Queneau prit ainsi comme modèle de sa « démocratie vraie », la société médiévale (*infra*).

Cette thématique était peut-être encore plus présente chez Artaud, en particulier dans *Le Théâtre et son double* (1938). La préface était très significative à ce titre. Artaud, reprenant une expression d'*Orient et Occident*, y dénonçait la « *superstition du progrès* ».[101] Il niait que « le surnaturel, le divin [soit] inventé par l'homme ». C'était au contraire « l'intervention millénaire de l'homme qui [avait] fini par nous corrompre le divin ». Les termes "décadence" et "décadent" revenaient à plusieurs reprises dans son ouvrage. « L'histoire des peuples [avait été en effet] l'histoire de la trahison de l'unité ». Le rationalisme avait séparé les éléments du réel, il avait surtout créé cette fausse dualité entre esprit et matière. Or, il constatait que la « culture rationaliste de l'Europe [avait] fait faillite ».[102] « Nous sommes à une époque de panique, écrivait-il. Comme pour un homme qui

97 ARTAUD, « Le pays des Rois mages », *Les Tarahumaras*, p. 54. Il faut noter à propos de l'adjectif "naturel" que, juste avant, Artaud écrit : « avec cette réalité qui avait ses lois surhumaines peut-être, mais naturelles, la Renaissance a rompu ».

98 Dans « La mise en scène et la métaphysique », Artaud évoque un tableau de Van der Leyden. Gleizes donne un exemple en comparant deux œuvres picturales : la *Vénus* du Titien (seule l'anecdote compte) et la *Vierge aux anges* de Cimabue (l'apparence est uniquement là pour conduire l'esprit).

99 GLEIZES, « Puissances du cubisme – Introduction », *Atelier de la Rose*, Lyon, n° 14, p. 73.

100 QUENEAU, *Le Voyage en Grèce*, p. 157.

101 ARTAUD, *Œuvres complètes*, tome VIII, p. 210.

102 ARTAUD, « Surréalisme et révolution », *Œuvres complètes*, tome VIII, p. 150.

va mourir et sent qu'il doit faire ses comptes, les peuples aussi doivent faire leurs comptes ». Le premier projet de spectacle du Théâtre de la Cruauté, « La Conquête du Mexique », devait en donner conscience aux Occidentaux. Dix ans après Guénon, il voulait dénoncer les méfaits de la colonisation. Il y mettait en évidence « la fatuité toujours vivace de l'Europe » pour « dégonfler l'idée qu'elle a de sa propre supériorité ». À l'opposé, rejoignant *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, il souhaitait éclairer « la hiérarchie organique de la monarchie aztèque établie sur d'indiscutables principes spirituels ».[103] « La civilisation d'avant Cortez [étant] une civilisation à bases Métaphysiques [...] »[104], affirmait-il. Cela devait l'amener en 1936 à fuir la « barbarie européenne », ou du moins à tenter d'aller chercher au Mexique un ferment susceptible de réanimer la culture occidentale.

À certains points de vue, la perspective d'Artaud mériterait d'ailleurs d'être rapprochée de celles développées dans *Vie et mort de l'Occident chrétien* et *Homocentrisme.* Nous ne pouvons ici qu'indiquer une piste. Les deux artistes insistaient notamment sur la dissociation qui s'était produite entre la culture et la vie, les mots et les choses. Là où Gleizes dénonçait dans *Homocentrisme* le langage vide des modernes, Artaud notait :

> « Si le signe de l'époque est la confusion, je vois à la base de cette confusion une rupture entre les choses, et les paroles, les idées, les signes qui en sont la représentation ».[105]

Dans le même ordre d'idées, il avait ouvert son ouvrage sur ce constat :

> « Jamais, quand c'est la vie elle-même qui s'en va, on n'a autant parlé de civilisation et de culture. Et il y a un étrange parallélisme entre cet effondrement généralisé de la vie qui est à la base de la démoralisation actuelle et le souci d'une culture qui n'a jamais coïncidé avec la vie, et qui est faite pour régenter la vie ».[106]

Cette affirmation rappelait la remarque d'*Orient et Occident* selon laquelle, si les modernes avaient le mot "civilisation", les anciens avaient la chose. Artaud poursuivait quelques pages plus loin :

> « Protestation contre l'idée séparée que l'on se fait de la culture, comme s'il y avait la culture d'un côté et la vie de l'autre ; et comme si la vraie culture n'était pas un moyen raffiné de comprendre et d'*exercer* la vie ».[107]

Les deux hommes qui avaient conduit une réflexion fondée sur la pratique de leur art, allaient chacun en appeler à revenir à l'exercice gestuel. Si Artaud réhabilitant une certaine conception et pratique du "geste" allait proposer comme remède

[103] ARTAUD, *Le Théâtre et son double*, p. 197.
[104] Lettre d'Antonin Artaud à Jean Paulhan, le 19 juillet 1935.
[105] ARTAUD, *Le Théâtre et son double*, p. 12.
[106] ARTAUD, *Le Théâtre et son double*, p. 11.
[107] ARTAUD, *Le Théâtre et son double*, p. 15.

l'opérativité de son Théâtre, Gleizes allait pour sa part appeler à un retour au métier. "L'homocentrisme" était en effet "l'homme en acte". Il s'agissait d'opérer un retour à la conscience de l'Être, c'est-à-dire aussi un retour à la conscience de sa véritable identité et de sa position exacte par l'exercice du métier (*infra*).[108]

C – Deux ouvrages consacrés à l'évaluation de l'humanisme

Une interrogation commune traversait les œuvres de Guénon, Gleizes, Ziegler, Gaigneron ou Fiolle : le sens et la valeur à donner à l'émergence de l'humanisme au sein de la civilisation occidentale.[109] Cette interrogation avait d'autant plus de force que la culture humaniste elle-même semblait menacée. Les surréalistes avaient remis en question la culture littéraire qui en dépendait et, à la fin des années 1930, certaines remarques de Queneau dans *Volontés* laissaient entendre qu'en tant que formation intellectuelle, elle laissait déjà la place à autre chose. Gleizes constatait l'inquiétude qui animait ceux qui se réclamaient de cet idéal devant la disparition progressive des préoccupations intellectuelles (au sens culturel et rationnel) au profit du sport, du confort matériel ou des techniques de production. L'humaniste était également menacé de l'extérieur par la montée d'idéologies dont Fiolle allait souligner le danger. Deux écrivains liés au réseau intellectuel guénonien, devaient réfléchir plus spécifiquement à cette question : Albert Gleizes dans *Homocentrisme* (1937) et le professeur Fiolle dans *La Crise de l'humanisme* (1938).

Homocentrisme

Selon l'auteur de *Vie et mort de l'Occident chrétien*, l'humanisme avait abouti au développement du machinisme et à la primauté de l'économique, l'ordre social contemporain n'étant plus pour lui que l'organisation favorable aux échanges matériels. *Homocentrisme ou le retour de l'homme chrétien* était à la fois une suite, dans la mesure où il reprenait sous de nouveaux angles l'examen de la « dégénérescence moderne », et un aboutissement en tant qu'il mettait l'accent sur les remèdes. Devant la crise que semblait traverser l'humanisme, beaucoup appelaient à un retour à l'homme. Gleizes s'interrogeait toutefois sur le type d'homme auquel ses contemporains devaient se conformer pour sortir de la crise. Le type humaniste généralement proposé lui semblait une impasse dans la mesure où il le considérait, comme Guénon, solidaire d'une vision du monde et d'une anthropologie qui étaient à la racine de la matérialisation grandissante des préoccupations humaines. Ainsi, contrairement à une idée répandue, l'humanisme, loin de s'opposer au

108 PULBY, « "Homocentrisme" ou le "Retour de l'homme chrétien" ».
109 PRÉAU, Compte rendu de *La Crise de l'humanisme*.

machinisme, y avait selon lui indirectement conduit. « L'Humanisme, dès son apparition, affirmait-il nettement, contredit le christianisme, tout en conservant sa lettre quelque temps ». De même qu'Artaud avait écrit que « la vraie Révolution [était] une sorte de régression dans le temps »[110], l'ancien sympathisant de Clarté appelait à se tourner vers le type d'homme, dont l'humanisme avait été la négation, et dont l'homme du moyen âge avait été l'exemple.

Refusant comme Guénon de réinvestir ce terme d'un nouveau sens, il le baptisait « l'homocentriste », terme qui avait l'avantage de conserver l'idée que l'homme se trouvait au centre de la Création. Gleizes distinguait ces deux types d'hommes par le mode de connaissance qui primait respectivement chez eux :

> « L'esprit dont parle l'humaniste ne sait absolument rien par lui-même ; les sens lui permettront de tout savoir, et la raison fera la mise au point. L'esprit dont parle l'homocentriste sait tout ; la raison est une faculté directement branchée sur lui ; les sens exécuteront l'acte raisonnable. L'acte raisonnable deviendra à son tour un enseignement. Et, par voie d'analogie, toutes les sensations, observations, apparences fugitives [...] seront entendues dans leur véritable identité. L'entraînement intellectuel autorisera l'homme à prendre conscience de lui-même, à se rapprocher de l'Esprit ».[111]

Il rejoignait ainsi des considérations sur les différents types de connaissance qu'avaient développées ou développeraient, à la suite de Guénon, Daumal ou le Queneau de « Richesse et limite ».[112] Ce « retour à *l'homme traditionnel* » auquel Gleizes appelait, devait en premier lieu concerner les catholiques.[113]

Mais il concernait également « les hommes appartenant aux autres religions ; et même, ceux qui s'imagin[aient] n'appartenir à aucune ». « L'Homocentrisme [n'était] pas plus le monopole d'une confession que d'un parti : [c'était] la tradition de l'homme entendue dans son unité absolue ». Gleizes avait précisé dans sa préface que Guénon avait été un des rares à avoir retrouvé cette « tradition de l'homme » à laquelle Ziegler se référait sous le vocable de « tradition saine ». En retour, Guénon relevait dans un écrit de Gleizes le passage suivant :

> « La tradition qui est connaissance vraie de l'univers, se traduit et se transmet par une série de modalités expérimentales qui vont de la réalité inférieure de l'homme jusqu'à sa réalité finale transcendante en passant par sa réalité intermédiaire, celle du mouvement dirigé où s'opère la transformation... D'où l'importance des métiers à la base de cette conquête par l'homme de son authentique réalité ; d'où les petits

110 ARTAUD, Antonin, « Manifeste pour un théâtre avorté », *Cahiers du Sud*, Marseille, février 1927 (repris dans : ARTAUD, *Œuvres complètes*, tome II, p. 25).
111 GLEIZES, *Homocentrisme*, 1937, p. 45-46.
112 QUENAU, « Richesse et limite », *Volontés*, n° 4, 20 mars 1938 (repris dans : QUENEAU, *Le Voyage en Grèce*, p. 97-104).
113 Gleizes, même s'il ne formalisa son retour à la pratique que pendant la guerre, se considérait tel.

mystères du Compagnonnage, qui sont comme les préludes constants à l'initiation des grands ».[114]

La Crise de l'humanisme

Scientisme et science avait examiné la première forme d'activité intellectuelle officiellement reconnue dans le monde moderne : la recherche scientifique. *La Crise de l'humanisme* avait pour but d'aborder la seconde, c'est-à-dire la culture dépendant de l'étude littéraire et érudite des œuvres de l'antiquité gréco-latine que l'on appelait "humanisme". Guénon considéra que ce second ouvrage était moins net dans la forme mais allait dans le même sens.[115] Comme pour l'esprit scientifique, Fiolle défendait cette thèse originale qui consistait à affirmer son attachement à un mode de pensée qu'il reconnaissait inférieur et ennemi du mode de pensée "traditionnel". À la suite de Guénon, il reconnaissait que l'humanisme était né d'un affaiblissement de l'esprit du moyen âge et d'un oubli de la racine métaphysique de l'être humain.[116] Ainsi, était apparue une conception tronquée de l'homme qui avait perdu de vue ses facultés et ses possibilités les plus hautes. Cette pensée lui apparaissait toutefois comme une poussée de sève, quelque chose de jeune et de joyeux à laquelle il était attaché. Or cette culture était en crise. Elle se trouvait remise en cause par deux forces ; l'une se situait au-dessous, l'autre au-dessus.

Au-dessus de lui, le danger venait de la métaphysique "traditionnelle" que l'humanisme avait supplantée à la Renaissance. Ses tenants, tournés vers l'« intellectualité pure », constituaient ses ennemis les plus redoutables. La pensée "traditionnelle" avait en effet « des méthodes et des buts que l'humanisme ne conn[aissait] point, n'[avait] jamais voulu connaître ». Et encore une fois, Fiolle opposait les deux pensées par leur mode respectif de connaissance. Les sciences et la philosophie modernes se fondaient essentiellement sur l'observation et la raison, tandis que la métaphysique "traditionnelle" mettait « en jeu, avec un processus de concentration, la perception "directe" ». La pensée "traditionnelle" opposait encore « à l'étroitesse relative de la culture classique son absence de limitation, donc, pour ne parler que des préoccupations d'"humanité" pure, sa plénitude et son étendue ».[117] Elle était donc bien plus universelle que la culture humaniste. Or elle tendait « à reparaître et à s'imposer à maints esprits dignes de respect ». Ceux-ci étaient en effet, selon Fiolle, « presque toujours issus de la

[114] GLEIZES, A., *La Signification humaine du cubisme*, Moly-Sabata (Isère), Editions Moly-Sabata, 1939, p. 30-31.
[115] Lettre de Guénon à Pierre Pulby, le 28 février 1938.
[116] Nous réorganisons ici l'exposé de Fiolle pour plus de clarté.
[117] FIOLLE, *La Crise de l'humanisme*, 1937, p. 170.

culture classique et en [avaient] touché les bornes ». Les hommes de culture classique ne pouvaient par conséquent affecter du dédain vis-à-vis d'eux.[118]

La pensée "traditionnelle" ne représentait toutefois pas une menace imminente à la différence de celle venue des masses. Ces dernières ne pouvaient être qu'indifférentes aux aspirations de l'humanisme. Déjà dans *Scientisme et science*, Fiolle avait soutenu la thèse que le prolétariat, ne pouvant apprécier que ce qui était matériellement utile, mettrait toujours la technique au-dessus des arts et de la métaphysique. Cette affirmation avait provoqué la protestation de Daumal dans *Europe*. Selon Fiolle, l'instruction laïque et obligatoire avait eu pour effet de diriger vers des fins pratiques et un savoir superficiel les forces mentales du peuple. Elle condamnait les citoyens à de véritables travaux forcés intellectuels. S'en suivait la disparition de ces réserves de vie que constituaient autrefois les masses dites "ignorantes", ignorance que Gaigneron avait remise en question comme Artaud remettait de son côté en question la prétendue supériorité des colonisateurs sur les indiens illettrés. Coomaraswamy, Benoist et Paul Sérant développeraient des critiques similaires à l'égard de ce type d'instruction.

De la même façon que pour l'esprit scientifique, Fiolle estimait qu'au regard du contexte historique, l'humanisme, malgré ses insuffisances, constituait un rempart contre l'obscurantisme. Il devait cependant :

> « […] chercher à s'élargir, à sortir de ses limites et par là, [il] se rapprocherait de cette minorité pour laquelle une simple "culture" littéraire ne conduit pas à une vraie "sagesse", pas plus que le rationalisme ne fournit les moyens d'une véritable intellectualité. En revenant à une conception moins simpliste de l'être humain, en cessant de proclamer l'infériorité de civilisations qu'il ignore, l'humanisme gagnerait en profondeur et en autorité : et, en même temps, sa capacité de résistance aux dangers qui le menacent en serait certainement accrue ».[119]

L'humanisme devait ainsi se ressourcer avec l'aide de l'Orient et en particulier des « doctrines brahmaniques » dont Guénon avait exposé la profondeur.[120] La pensée "traditionnelle" pourrait, de cette façon, féconder la conception classique de l'humanisme. Ainsi la tentative de Fiolle pouvait-elle constituer un lieu de médiation entre l'œuvre de Guénon et les tenants de l'humanisme.[121] D'autres lecteurs

118 Cette situation changea dans l'après-guerre. Probablement cela explique-t-il en partie de nouveaux phénomènes de réception, sur le plan politique notamment, très differents de ceux de l'entre-deux-guerres. Guénon s'adressait à un public pétri d'humanités.

119 Cité dans : PRÉAU, Compte rendu de *La Crise de l'humanisme*.

120 FIOLLE, *La Crise de l'humanisme*, 1937, p. 210

121 Même Artaud, malgré sa radicalité, userait parfois de ce terme. Il écrivait notamment : « Nous attendons du Mexique, en somme, un nouveau concept de la Révolution, et aussi un nouveau concept de l'Homme, qui servira à nourrir, à alimenter de sa vie magique cette forme ultime de l'Humanisme, en train de naître en France avec un esprit diamétralement opposé à l'esprit du XVIe siècle » (ARTAUD, « Premier contact avec la Révolution mexicaine », *Œuvres complètes*, tome VIII, p. 195).

du métaphysicien participaient à la même époque à ce mouvement qui cherchait à susciter l'émergence d'un « nouvel humanisme » (*infra*).

*

Le Mercure de France a donc été autour de 1935 un lieu de la vie littéraire et intellectuelle où fut discutée l'œuvre de Guénon. En 1931, déjà, la revue avait curieusement consacré deux articles au même livre : *Le Symbolisme de la croix*. Maurice Magre et Paul Masson-Oursel, comme l'avait fait Paul Olivier en 1921, disaient leur intérêt tout en émettant un certain nombre de réserves. Guénon connaissait cette grande publication littéraire où planait, selon lui, l'ombre d'une personne qui ne lui était pas favorable. Un article de René-Albert Fleury en 1935 put confirmer son sentiment mitigé. La direction permit cependant à Ludovic de Gaigneron de défendre la perspective de Guénon. Avec Jean Fiolle, il assura un relais favorable à celle-ci. Les deux hommes évoquèrent l'œuvre de Guénon à l'occasion de considérations relatives à la valeur de la science et de l'humanisme. Ils rejoignaient là les interrogations d'autres aînés de Guénon, comme Hélène Dufau ou Albert Gleizes, mais aussi d'écrivains de la génération de 1925 comme Artaud, Daumal ou Queneau. Ces aînés de Guénon, aujourd'hui largement oubliés, eurent un rôle non négligeable pour faire connaître son œuvre à tout un public littéraire. Ils appartenaient à deux générations lettrées, pétries d'humanités et ayant une très vaste culture touchant les différents domaines de la connaissance. *Le Mercure de France* était représentatif de leur large horizon culturel légèrement suranné. Ajoutons que Fleury, Fiolle, Dufau, Gaigneron manifestaient une disposition pour la libre discussion philosophique, ce qui les menait à adopter des positions personnelles originales. Dufau et Gaigneron tentèrent de jeter des ponts entre la science contemporaine et la doctrine "traditionnelle". Gleizes comme Guénon rejetait la notion d'humanisme. Ce mouvement de pensée avait résulté d'une réduction de l'horizon intellectuel à des proportions purement humaines et avait exclu petit à petit tout principe d'ordre supérieur. Cela n'empêchait pas les deux penseurs de placer l'homme au centre de la création et de considérer qu'il était à la fois beaucoup moins et beaucoup plus que leurs contemporains ne le pensaient. Dans *Scientisme et science* et *La Crise de l'humanisme*, Fiolle développa quant à lui une vue originale. L'esprit scientifique et l'humanisme, bien que nés d'un affaiblissement de l'esprit du moyen âge et d'un oubli de la racine métaphysique de l'être humain, devaient être défendus comme de nécessaires remparts à la menace de la barbarie nazie et soviétique.

***

En dépit de son retrait de la vie intellectuelle parisienne et de son silence éditorial, l'œuvre de Guénon, devenue plus confidentielle, jouit néanmoins de 1933 à 1940, d'une médiatisation discrète mais finalement relativement étendue. Des auteurs de diverses générations y contribuèrent. Elle toucha des centres importants de la vie intellectuelle. Au cours de cette période, l'équipe des *Études traditionnelles* rejointe par Luc Benoist, était pour l'essentiel constituée. Ananda Coomaraswamy apporta à la revue une contribution de grande qualité. Avec Benoist, il y aborda des questions entrant dans le domaine de l'art dont s'occupait un autre correspondant de Guénon : le peintre Albert Gleizes. André Préau et Émile Dermenghem furent des relais de qualité auprès des milieux littéraires et intellectuels. Dans les années 1930, il fut ainsi fait très positivement état de l'œuvre de Guénon dans trois revues littéraires de premier ordre : *Le Mercure de France*, les *Cahiers du Sud* et la *N.r.f.*. Il faut souligner l'importance de l'année 1935 dans ce processus. Alors que la crise sociale et économique atteignait des pics négatifs, des semences de l'œuvre de Guénon, en germe depuis 1930, semblèrent éclore. En cette année, Coomaraswamy prenait contact avec le métaphysicien ; Fiolle et Gaigneron faisaient état de son œuvre au *Mercure de France* ; Luc Benoist rejoignait l'équipe des *Études traditionnelles* ; un long article de fond paraissait aux *Cahiers du Sud* sous la plume d'un penseur allemand renommé ; Guénon participait encore à une place d'honneur, à un numéro spécial de cette revue littéraire dont le directeur, après l'avoir jadis attaqué, l'accueillait avec un intérêt respectueux. Ce mouvement s'inscrivait dans une recherche de solutions nouvelles à une crise dont les manifestations sociales et internationales semblaient menaçantes à court terme. Beaucoup interrogèrent alors des civilisations étrangères.

SECTION V

LA RÉCEPTION DE L'ŒUVRE DE GUÉNON PRODUIT UNE RÉORIENTATION DES RECOURS À L'AILLEURS

Le sentiment de plus en plus aigu d'une crise de civilisation engagea nombre d'européens à se tourner vers des univers non-occidentaux. L'influence de l'œuvre de Guénon agit de façon souterraine sur ces tentatives de recours à l'ailleurs. Certains européens, encore marqués par le mythe du bon sauvage, rêvèrent de retrouver l'innocence, le paradis perdu, chez les "sauvages". Cette tentation était d'autant plus forte chez les écrivains que l'association du poète au "primitif" était alors courante. La lecture de l'œuvre de Guénon eut tendance à transformer cette recherche d'un paradis terrestre en quête de l'état primordial. Le "primitif" était, dans cette perspective, distingué du "sauvage" et les Européens appelés à se tourner vers des civilisations "traditionnelles". Or, selon Guénon, malgré le titre de sa célèbre conférence, la métaphysique n'était pas plus occidentale qu'orientale ; elle était universelle. Plus encore, dans sa vision cyclique de l'histoire, la Tradition n'avait pas d'abord été orientale. Ce terme même recouvrait des réalités très différentes s'étendant du Maghreb – qui signifie pourtant "Occident" – à la Chine. Des lecteurs de Guénon partirent ainsi à la recherche d'une voie spirituelle dans des civilisations "traditionnelles" diverses. Artaud s'orienta vers le Mexique ; des proches de Guénon s'installèrent au Maghreb ; d'autres européens cherchèrent à approfondir (souvent de façon livresque) la spiritualité vivante de l'Inde.

CHAPITRE I

RÉORIENTATION DE LA QUÊTE DU "PRIMITIF"

Un certain nombre d'artistes et d'écrivains aspirèrent d'abord à retrouver un paradis perdu assimilé à l'état de nature. Beaucoup le cherchèrent ou l'imaginèrent dans les archipels de l'Océanie ou du Pacifique. Ce désir d'îles préservées des ravages de "la civilisation" se manifesta jusque dans les milieux "traditionnels". Guénon réagit à ce qui lui apparaissait comme une confusion entre le sauvage et le primitif. Comme le remarquait Aimé Patri :

> « La critique du monde contemporain chez les pessimistes romantiques s'accompagne parfois d'une nostalgie des origines, mais ces origines sont le plus souvent conçues comme "sauvages" ou "animales", en conformité avec le "mythe" évolutionniste que l'on voudrait reprendre à rebours. Elle s'accompagne aussi d'une exaltation de la vie affective et d'une critique de l'intelligence. Rien ne saurait être plus étranger à la pensée de Guénon ».[1]

Le métaphysicien s'opposa notamment aux théories de l'ethnologie et de la sociologie religieuses. Il dénonça plus sévèrement encore les développements qu'en firent les membres du Collège de Sociologie Sacrée. Cette critique put influer sur la méditation d'un écrivain tel Henri Bosco qui, constatant l'impuissance de l'homme sans la grâce, allait chercher les voies de l'exaltation et de l'amplitude.

[1] PATRI, « À propos de René Guénon », 1946, p. 149.

I – La quête du paradis dans les îles du Pacifique

Le voyage à Tahiti

Sans remonter au XVIII[e] siècle, il faut noter que, dès avant la Première Guerre mondiale, un certain nombre d'artistes, insatisfaits par l'Occident, avaient tourné leur regard vers des sociétés dites « primitives ». Les îles de l'Océanie ou du Pacifique semblent avoir occupé une place privilégiée dans cette obscure recherche d'un paradis, de « l'*innocence regained* » qui, selon Gabriel Germain, était l'un des thèmes qui avaient le plus troublé les âmes du XX[e] siècle.[2] Gauguin avait ainsi fui aux antipodes. Ses chefs-d'œuvre tahitiens témoignent de cette recherche d'une primitive innocence. En rupture avec le sensualisme de l'impressionnisme, il sembla ramener l'art de peindre aux tracés de signes plastiques sur un plan à deux dimensions. Cette tentative de retour au principe influa profondément sur les débats de l'art moderne. Victor Ségalen, un ami de Pouvourville qui consacra un essai à Gauguin, séjourna également dans les îles du Pacifique. De ce voyage naquirent ses *Immémoriaux* (1907), récit à la fois poétique et ethnologique qui était un cri de révolte contre l'Occident des missions, destructeur des peuples indigènes. À son retour de Polynésie en 1904, Ségalen projeta d'ailleurs un grand livre sur l'exotisme qui devait rester inachevé à sa mort. L'autre, le « divers », apparaissait comme un recours contre l'homogénéisation du monde moderne. Néanmoins, la contradiction fondamentale de son concept d'exotisme ne pouvait mener qu'à l'échec cette entreprise. Comme le remarquait Jean-François Mattéi :

> « Loin d'exalter les saveurs des cultures différentes, l'*universalisation* de l'Autre n'a fait que renforcer la puissance d'homogénéisation de la raison. Chercher à s'ouvrir à "l'exotisme primordial entre objet et sujet", c'est à la vérité s'enfermer dans le schéma cartésien de la connaissance et prolonger cette division du sujet et de l'objet auquel le primitif est essentiellement étranger [...] Si la connaissance tient dans cet *écart exotique* de la conscience, bientôt durcie en raison, il n'est plus permis de rêver aux cosmologies sacrées des primitifs qui ne sont belles que parce qu'elles ne sont plus ».[3]

Guénon considérait le goût de l'exotisme comme « parfaitement ridicule ».[4] À l'inverse de Ségalen, il engageait implicitement à la quête du même chez l'autre. Pour reprendre des notions auxquelles Ségalen avait réfléchi, il focalisait son attention sur l'*eso* et non sur l'*exo*.

Cet attrait pour les îles du Pacifique allait perdurer après la Grande Guerre. En témoignait ainsi un article au *Mercure de France*, l'année de la parution de

[2] Le terme est de William Blake (GERMAIN, G., *Cahiers Henri Bosco*, Aix-en-Provence, 1985, n° 25).
[3] MATTEI, « *Essai sur l'exotisme* », p. 2833-2834.
[4] GUÉNON, « L'enquête », *Les Cahiers du mois*, 1925, p. 278.

l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues.*[5] On le retrouvait exprimé dans *Macao et Cosmage ou l'expérience du bonheur* (1919), l'œuvre d'un peintre-illustrateur dont *Vers l'Unité* avait dressé le portrait (*infra*). Michel Leiris évoquait à plusieurs reprises ce très bel album dans son journal.[6]

Henri Bosco et le magicien Cyprien

Henri Bosco (1888-1976) fut un ami intime de l'auteur de ce livre, Édy-Legrand (1892-1970), qui vivait comme lui au Maroc. De façon significative, il lui dédicaça en 1937 son *Âne culotte* qui mettait en scène un Européen parti chercher le bonheur au sein d'une peuplade d'un archipel du Pacifique. Ce récit, qui ouvrait le cycle d'Hyacinthe, fut écrit avant la découverte par son auteur de l'œuvre de Guénon. Il permit à Bosco, grâce notamment au bon accueil d'André Gide[7], d'obtenir une première reconnaissance dans le monde littéraire. Bosco n'avait pris conscience que tardivement de sa veine littéraire propre.[8] Il semble que celle-ci ne lui soit apparue clairement qu'avec l'écriture du *Sanglier* (1932). Cet ouvrage marqua en effet le moment où l'expérience perceptive de ses personnages allait désormais témoigner de la sienne propre. Il considérait ce mode de perception comme un « don de primitif » :

> « […] les imaginatifs pensent – si j'ose dire – par intuitions, et les intuitions ne s'expriment guère, d'abord, que par des figures. Rien de rationnel ne les lie. Elles ont leur propre logique – à part – et dont le caractère essentiel est l'illogisme. On explique a posteriori ce que le "primitif" crée irrationnellement et tâche de communiquer. Je suis naturellement un "primitif". Je pense moins que je n'éprouve ».[9]

Bosco rapprochait ce don de ce que les Grecs nommaient "thambos"[10] :

> « […] si je prends toute liberté avec les êtres et les choses, c'est parce que je suis persuadé que les trois-quarts des êtres et des choses nous échappent. Nous n'en percevons que les franges, ce qui leur sert de limites perceptibles ; mais il y a le reste : le noyau d'abord, et, au-delà des limites, la zone irradiante où tout est en communication avec tout et s'y interpénètre. C'est là que j'opère, et j'irai jusqu'à dire

[5] Dans la revue *Le Feu* (1921, p. 266) est évoqué l'article de Paul Rugière sur « Tahiti et Gauguin » paru au *Mercure de France*. Sur le mythe de Tahiti, consulter : POIRIER, J., « Thèmes et valeurs de la culture tahitienne d'hier à aujourd'hui », JACOB, André (Dir.), *L'Univers philosophique*, Paris, P.U.F., 1991, p. 1548-1549.

[6] LEIRIS, *Journal de Michel Leiris, 1922-1989*, p. 141.

[7] Robert Lévesque, un ami de Gide, qui connut à la même époque certains guénoniens du Maroc, exprimait lui aussi dans son journal son désir de Tahiti et d'Océanie (LÉVESQUE, Robert, « Journal », *Bulletin des amis d'André Gide*, avril 1984, n° 62, p. 240).

[8] ONIMUS, « Henri Bosco à l'écoute de la Nature ».

[9] Lettre d'Henri Bosco à M. Mansuy, le 11 mars 1968 (MANSUY, *Études sur l'imagination de la vie*, p. 81-82).

[10] Sur cette notion étudiée par le P. Festugière consulter : GORCE, M. (Dir.), *Histoire générale des religions*, Paris, Librairie Aristide Quillet, 1944, p. 41-45.

> que j'y suis à mon aise – j'y vois presqu'aussi clair – quelquefois plus clair – que dans les zones où la raison et nos cinq sens ont banalement accès. L'invisible ne m'est pas invisible ».[11]

Les objets apparaissaient ainsi dans ses romans comme des présences qui dégageaient des sentiments d'amitié ou d'hostilité. « Mon œuvre n'est qu'un songe, c'est une allusion au mystère que couvre le monde sensible, une tentative exploratoire de ce qui échappe à l'expérience concrète », écrivait-il.[12] Elle consistait en « la recherche de l'âme », c'est-à-dire le contact, la pénétration, la fusion avec des choses. Bosco expliquait cette dimension dans la mesure où, selon lui, il n'y avait rien qui ne soit sacré.[13] L'informel était attiré dans la forme ; les choses étaient animées. Elles avaient ainsi « une puissance variable suivant leur nature et les circonstances ». L'influence "magique" de certaines d'entre elles trouvait là son origine. Il pouvait en effet arriver « qu'une condensation insolite de ces forces dans un même objet fasse que cet objet devienne magnétique et agisse ainsi, par rayonnement de cette concentration excessive, sur les êtres et autres objets environnants ».[14] Bosco avait tenté de mettre en scène dans ses écrits les répercussions qui doublent dans l'âme humaine ces phénomènes échappant aux perceptions ordinaires.

Or, de façon significative, *L'Âne Culotte* évoquait la question de la magie dont Cyprien avait appris la science dans les îles lointaines. Monsieur Cyprien affirmait qu'il s'était « ensauvagi parce qu'on [lui] avait enseigné trop de choses, et jamais le bonheur ».[15] C'est alors qu'il avait fui l'Occident à la recherche d'autres réalités. Il avait fini par découvrir, dans un archipel du Pacifique (« l'archipel de K. »), ce qui lui était apparu comme le paradis terrestre. Cyprien avait été retrouvé cinq années plus tard, malade. Les blancs avaient détruit la tribu de charmeurs de bêtes qui l'avait adopté. L'occidental avait décidé alors de revenir en Occident avec le secret qu'il avait acquis dans cette île, pour recréer sur terre le paradis avec ses fleurs et ses bêtes apprivoisées. Guénon allait nourrir ce questionnement lié à une certaine idée du "primitif".

L'aventure de Pierre Georges et de J. J. Jenny

Cette tentation du primitif n'était pas non plus absente chez ceux que l'œuvre de Guénon avait engagés à la quête du primordial. Le départ de Cyprien évoquait

[11] Lettre d'Henri Bosco à J. Lambert, Lundi de Pâques 1950 (LAMBERT, *Un Voyageur des deux mondes*, p. 193).

[12] Lettre d'Henri Bosco à Jean Onimus parue dans les *Cahiers du Sud* en décembre 1959.

[13] Sur ce point consulter : GIRAULT, Claude, « La terre et le sacré », *Cahiers Henri Bosco*, Aix-en-Provence, n° 29, 1989.

[14] BOSCO, « Simples propos sur la magie », p. 180-2.

[15] BOSCO, *L'Âne Culotte*, p. 149.

curieusement l'aventure de Pierre Georges, un correspondant de Guénon que Bosco devait rencontrer quelques années plus tard et mettre en scène dans un écrit. Son expérience montre que cette tentation du « primitif » existait jusque dans les milieux "traditionnels". Pierre Georges était un ingénieur (du béton, précise Sefrioui) qui après avoir découvert l'œuvre de Guénon, avait eu le désir de s'établir loin de la civilisation matérialiste.[16] Alors qu'il fréquentait déjà le milieu "traditionnel", il avait décidé avec quelques amis de s'établir sur une île – certains témoins disent qu'ils l'avaient achetée – dans l'archipel de la Société (Océanie), archipel sur lequel Gauguin avait fini son existence.

Il n'est pas inintéressant de noter que si Georges avait vu à plusieurs reprises Préau à Paris[17], il semble avoir entrepris son projet avec le milieu Suisse proche de Frithjof Schuon (*infra*). Une lettre de Guénon le laisse penser. Évoquant l'échec de l'expédition de Tahiti, il disait avoir reçu une lettre de Joh. Jak. Jenny annonçant son retour à Bâle.[18] Ce dernier était très probablement l'auteur d'un article de juillet 1935, donné dans un journal de cette ville suisse.[19] Cette anecdote est intéressante dans la mesure où l'orientation de Pierre Georges et Jenny préfigurait l'intérêt de Schuon pour les Indiens d'Amérique du Nord.[20] On peut y voir cette même recherche d'une forme primordiale de la Tradition de la part de germanophones, probablement marqués par une certaine sensibilité à l'égard de la nature.[21] Quoi qu'il en soit, les autochtones chassèrent (par des pratiques de sorcellerie, dit le récit) les jeunes "guénoniens" de leur île.[22] Pierre Georges revint, fin 1935 ou début 1936, estimant que la tradition locale était dégénérée. Guénon qui avait été mis au courant, un peu tardivement à son goût, fut soulagé (sa réaction sonne comme celle d'un père inquiet) que cette entreprise n'eût pas de conséquences plus graves. Il écrivait à Vasile Lovinescu :

> « [...] en somme, cette expédition de Tahiti a été plutôt malencontreuse, et il est regrettable qu'elle ait été entreprise sans réflexion suffisante et qu'on ne m'ait pas

[16] ACCART, *Henri Bosco - René Guénon*, 1996, p. 23.

[17] Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 12 janvier 1947 : « J'ai eu l'occasion de voir plusieurs fois Pierre Georges à Paris, avant son départ pour Tahiti où il a passé un an ; mais nous ne nous sommes jamais écrits. J'ai de temps en temps de ses nouvelles par l'un ou par l'autre ».

[18] Lettre de Guénon à Vasile Lovinescu, le 14 avril 1936.

[19] JENNY, « Was bietet der Orient Europa ? Gedanken zu René Guénons Büchern », 1935.

[20] Schuon préfaça notamment *Les Rites secrets des Indiens Sioux* de Black Elk (Payot, 1953). Il finit sa vie auprès des Indiens. Sur ce point on peut consulter : FITZGERALD, Michaël, « Le rôle de F. Schuon dans la préservation de l'esprit de l'Indien peau-rouge », CHEVILLAT (Dir.), *Frithjof Schuon*, 1999, p. 186-194.

[21] Antoine Faivre a souligné à plusieurs reprises l'absence d'intérêt pour la philosophie de la nature dans les milieux "traditionnels" – à l'exception d'Hossein Nasr.

[22] Sur cette aventure consulter : BURET, Abderrahman, « René Guénon et la voie de l'islam », BERVAL (Dir.), *René Guénon : sa vie, son œuvre*, 1953, p. 1167-1169 ; lettre d'Ahmed Sefrioui à Xavier Accart, le 7 août 1996 ; SEFRIOUI, « Souvenirs d'Henri Bosco », 1988.

demandé tout de suite ce que j'en pensais ; enfin, je crois qu'on doit s'estimer heureux que cela se soit terminé ainsi sans plus de dommages… »[23]

II – La distinction opérée par Guénon entre primitifs et sauvages

Sur le plan de la mentalité générale

Probablement en réaction à cette tentation du "primitif", Guénon devait poser certaines distinctions, en particulier au cours des années 1930. Il dénonçait une représentation de l'âge d'or conçu comme un prétendu état de nature. En 1936, il évoquait les extravagances du naturisme qui, en dépit de son nom, n'en était pas moins artificiel, pour ne pas dire « antinaturel ». Le véritable propos de la « dérisoire comédie » par laquelle ce mouvement avait eu la prétention de réagir contre les inutiles complications de l'existence, était de faire croire que « l'état de nature » se confondait avec l'animalité.[24] Il insista surtout sur les abus du terme "primitif", dont on se servait pour désigner des peuples dont les traditions étaient « dégénérées ». Il avait évoqué cette question dès ses premiers livres. Dans *L'Erreur spirite*, il avait mis en garde contre les documents par lesquels on entendait les connaître. Les récits de voyage étaient souvent fantaisistes et les observateurs ne rapportaient que ce qu'ils avaient cru comprendre. À cela les savants ajoutaient leurs interprétations. Aussi les études au sujet de ces prétendus primitifs ne présentaient en fin de compte que ce que l'on devait en penser selon la théorie sociologique.

On était donc loin de connaître ces peuples dont les modes de pensée étaient difficilement accessibles à l'observateur. Dans *Orient et Occident*, il avait noté plus généralement qu'en dépit de l'unité de la nature humaine, « les différences mentales » entre des peuples appartenant à des civilisations différentes étaient bien plus grandes et allaient beaucoup plus loin que ne pouvaient le supposer ceux qui ne connaissaient qu'un seul type d'humanité.[25] Enfin, il affirmait que les sauvages n'étaient pas des primitifs mais au contraire « des dégénérés » qui pouvaient

> « […] avoir conservé certains rites sans les comprendre et cela depuis des temps fort reculés. La tradition dont le sens [s'était] perdu [avait] fait place à la routine ou à la superstition au sens étymologique du mot ».[26]

[23] Lettre de Guénon à Vasile Lovinescu, le 14 avril 1936.
[24] GUENON, « Les contrefaçons de l'idée traditionnelle », novembre 1936.
[25] GUÉNON, *Orient et Occident*, p. 207.

Le terme "dégénéré" n'avait sous sa plume pas de connotations méprisantes. Il ne faudrait pas attribuer à ce qualificatif un autre sens que celui de : « ayant perdu les caractères originels » de leur tradition, comme le montrent les précisions que Guénon (souvent schématique par souci pédagogique) apporta à ce sujet à la fin des années 1930. Lorsqu'il dénonça la confusion chez Caillois entre primitifs et dégénérés, il précisait que ces peuples l'étaient « autrement et peut-être souvent moins profondément encore que les "civilisés" modernes ».[27] En 1937, il notait dans deux articles différents que, d'une part, bien souvent ces traditions n'étaient pas d'un niveau aussi bas qu'on pouvait le croire[28] et que, d'autre part, il pouvait subsister dans de telles sociétés des rites réellement initiatiques qui étaient peut-être souvent moins dégénérés « qu'on ne serait tenté de le supposer ».[29] Pour revenir aux années 1920, il citait dans *Orient et Occident*, un savant des milieux « officiels » à l'appui de sa thèse. En dépit de l'influence de « l'école sociologique », M. Georges Foucart dans l'introduction de son *Histoire des religions et méthode comparative*, défendait la thèse de la « dégénérescence » et mentionnait ceux qui s'y étaient ralliés.[30] Il faut d'ailleurs noter que l'on trouvait déjà cette théorie chez Joseph de Maistre. Jean-Jacques Rousseau avait, selon l'auteur *Des soirées de Saint-Pétersbourg*, « constamment pris le sauvage pour l'homme primitif, tandis qu'il [n'était] et ne [pouvait] être que le descendant d'un homme détaché du grand arbre de la civilisation par une prévarication quelconque [...] ».[31]

Guénon n'évoqua pratiquement jamais les primitifs à proprement parler, c'est-à-dire les hommes des temps préhistoriques. Seule fait exception une succincte allusion aux « hommes de pierre »[32], ceux-ci n'étant d'ailleurs probablement pas ce qu'il considérait comme des primitifs au sens propre du terme. Selon lui, il n'y avait plus de témoignage vivant de ces derniers. L'histoire qui ne pouvait pas remonter assez loin dans le passé, était incapable d'en faire connaître quoi que ce soit. Seules les traditions, précisait-il à Luc Benoist en 1931, pouvaient fournir des indications à ce sujet et celles-ci étaient « toutes directement contraires à l'assimilation du primitif au sauvage (et même à l'enfant) ».[33] Benoist se fit d'ailleurs l'écho de ces considérations dans *La Cuisine dans anges*. Il y dénonçait « la prétention des

[26] GUÉNON, *L'Erreur spirite*, p. 159-160.
[27] GUÉNON, *Comptes rendus*, p. 159.
[28] GUÉNON, « À propos d'"animisme" et de "chamanisme" », juin 1937.
[29] GUÉNON, « Sacrements et rites initiatiques », janvier 1940 (GUENON, *Aperçus sur l'initiation*, p. 161).
[30] GUÉNON, *Orient et Occident*, p. 29.
[31] MAISTRE (de), Joseph, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, Paris, La Colombe, 1960, p. 54.
[32] GUÉNON, « La Caverne et le labyrinthe », octobre-novembre 1937 (repris dans *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, p. 193). Selon Guénon, les cavernes préhistoriques furent vraisemblablement, non des habitations comme on le croit d'ordinaire, mais les sanctuaires des « hommes de pierre ». C'est donc dans les formes traditionnelles de la période dont il s'agit que la caverne aurait reçu, en rapport avec une certaine occultation de la connaissance, le caractère de symbole des centres spirituels, et par suite de lieu d'initiation.
[33] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 2 décembre 1931.

créateurs des grammaires comparées, qui avaient remonté la vie des langues le long de l'ère historique et institué une hypothétique enquête auprès des peuplades dégénérées, représentant soi-disant les vrais primitifs ».[34] Or, écrivait-il :

> « [...] on pourrait avancer que les langues des peuples *sauvages* ont plus varié que l'on ne croit. N'étant pas fixées par l'écriture, leurs modifications furent plus faciles et plus rapides. Elles peuvent être aujourd'hui plus éloignées de leur type de départ que les langues dites civilisées ».[35]

La critique des théories scientifiques sur la "mentalité primitive"

Cette critique visa particulièrement les théories élaborées dans certaines sciences humaines. L'aspiration de quelques écrivains et artistes avait en effet été nourrie par des travaux de sociologues du religieux. André Préau posait le problème en termes épistémologiques en 1936 à propos d'un livre de Roger Bastide :

> « La sociologie qui ne peut atteindre les causes profondes des "phénomènes religieux", affirme pouvoir les négliger et elle invoque un prétendu déterminisme, qui régirait ces derniers d'une façon purement extérieure. Cette tendance simplificatrice n'a d'ailleurs pas échappé à M. Bastide. Après avoir, avec beaucoup d'activité, de clarté et un sens indéniable de la complexité des problèmes, exposé et critiqué un grand nombre de théories, il termine en faisant observer, d'une part que la description sociologique de la religion ne doit pas être convertie en une explication et n'oblige pas à voir dans la religion seulement "une hypostase de la société", d'autre part que bien des facteurs internes pourraient passer entre les mailles de ce déterminisme sociologique. Tout ceci est excellent, mais qu'en faut-il conclure, sinon que la plupart des "théories explicatives" des sociologues pourraient bien ne rien expliquer du tout ? D'ailleurs, comme le remarque non moins justement M. Bastide, "il n'y a de science que du nécessaire" : or quelle conclusion peut être dite nécessaire, qui s'appuie seulement sur une étude incomplète de son sujet ? De fait, la lecture des trois derniers chapitres consacrés au "problème de l'origine des religions" et aux "lois de l'évolution religieuse" montre que sur ces points essentiels rien n'a pu être établi qui puisse prétendre même à un certain degré de probabilité et l'on ne s'entend pas davantage sur les définitions fondamentales, ni sur le sens du mot "religion", ni sur la distinction de la religion et de la magie. Ce qui est très remarquable dans le cas de la sociologie, ce n'est pas qu'elle envisage les religions, traditions et débris de traditions sous leur aspect social, ce qui est le droit incontestable d'un chacun ; mais qu'elle affirme à la fois, et pouvoir (ou devoir) faire abstraction des causes surnaturelles de la religion, et constituer néanmoins une "science" digne de ce nom, capable d'apporter une explication valable des "phénomènes religieux" et d'en déterminer les lois avec certitude. Sans doute le savant

[34] BENOIST, *La Cuisine des anges*, p. 13.
[35] BENOIST, *La Cuisine des anges*, p. 15.

cherche-t-il le nécessaire et l'intelligible là seulement où il espère pouvoir les trouver, et c'est ce qui le détourne aujourd'hui d'une étude approfondie, et d'ailleurs difficile, du contenu interne des diverses traditions, où il ne voit que poésie et superstition. La considération de la sociologie conduit ainsi à celle de "l'esprit moderne" dont elle est issue, et à celle de l'attitude de ce dernier à l'égard d'idées métaphysiques dont il ne connait véritablement que le vêtement extérieur, et qu'il dissocie immédiatement, dès qu'il les touche, soit en formes sensibles, soit en systèmes conceptuels limités ».[36]

Guénon, lui, s'en prenait plus précisément à des « idées préconçues des sociologues sur la "mentalité primitive" » ou à certaines théories psychologiques. En 1934, il en faisait un recensement polémique dans l'article consacré à Bergson. Selon Guénon, ce dernier acceptait

« [...] de confiance [...] tous les racontars de "l'école sociologique", y compris les plus sujets à caution : "magie", "totémisme", "tabou", "mana", "culte des animaux", "culte des esprits", "mentalité primitive", rien n'y manqu[ait] de tout le "bric-à-brac" habituel, s'il [était] permis de s'exprimer ainsi... »[37]

Il regrettait ainsi auprès de Coomaraswamy l'usage fâcheux que faisaient les sociologues du terme « participation », usage qui était en étroit rapport avec cette « absurde » invention qu'ils appelaient « mentalité pré-logique ».[38] Le métaphysicien avait d'ailleurs connu l'auteur de ce terme, Lévy-Bruhl, dans la revue duquel il avait commencé sa carrière intellectuelle. Plus graves étaient les interprétations que Gaston Bachelard présentait en 1938 dans la *N.r.f.*. Ce dernier tentait de rendre compte de « la mentalité primitive » grâce aux « clartés apportées par la révolution psychologique de l'ère freudienne ». C'est ainsi que le théoricien de l'imaginaire cherchait à comprendre ce qu'il appelait les « découvertes préhistoriques », comme celle du feu, en ayant recours aux « trop fameux "complexes" des psychanalystes ».[39] Toujours dans ce même domaine de la psychologie, après une mode vieille d'un siècle qui avait consisté à assimiler les « hommes primitifs » à des enfants, puis à des sauvages, Guénon réagissait quand certains tentaient, à la fin des années 1930, de

« [...] les assimiler à des malades, et plus précisément à des "névrosés" ; [car] malheureusement on ne s'aper[cevait] pas que ces "névrosés" [n'étaient] en réalité,

[36] PRÉAU, Compte rendu de : BASTIDE, Roger, *Éléments de sociologie religieuse*, p. 41-42.

[37] Et il poursuivait : « Ce qui lui appartient peut-être en propre, c'est le rôle qu'il attribue dans tout cela à une soi-disant "fonction fabulatrice", qui nous paraît beaucoup plus véritablement "fabuleuse" que ce qu'elle sert à expliquer ; mais il faut bien imaginer une théorie quelconque qui permette de dénier en bloc tout fondement réel à tout ce qu'on est convenu de traiter de "superstitions" ; un philosophe "civilisé", et, qui plus est, "du XXe siècle", estime évidemment que toute autre attitude serait indigne de lui ! » (GUENON, « La religion d'un philosophe », janvier 1934 (repris dans *Articles et comptes rendus*, tome I, p. 43)).

[38] Lettre de Guénon à Ananda Coomaraswamy, le 22 octobre 1935.

[39] GUÉNON, *Comptes rendus*, p. 146.

qu'un des produits les plus caractéristiques de la "civilisation" tant vantée de notre époque ! »[40]

Le métaphysicien devait encore remettre en cause l'abus du terme « initiation » qui était appliqué à tort à des rites communs à tous les membres d'un peuple ou d'une tribu. Ceux-ci étaient des rites d'agrégation, des *samskâras* pour employer le terme sanskrit, et non des rites d'initiation au sens véritable. Les rites d'initiation requerraient en effet certaines qualifications particulières et en tant que tels étaient toujours réservés à une "élite". Les ethnologues et les sociologues ne semblaient connaître ni le sens ni la portée réelle du terme initiation puisqu'ils l'employaient pour l'appliquer à des rites auxquels avaient accès, à tel ou tel moment de leur existence, tous les membres d'un peuple ou d'une tribu dite « primitive ».[41]

Il semble que Guénon ait accordé une certaine attention à ces conceptions puisqu'il consacra un article entier en juin 1937 à l'une d'elles.[42] Il souhaitait y montrer dans quelle mesure le terme "animisme", utilisé par les ethnologues pour qualifier la tradition d'un ensemble de peuples dits « primitifs », était acceptable. Il n'est pas impossible que Bosco s'en soit inspiré pour nourrir les considérations évoquées ci-dessus. Seul le point de vue profane, expliquait Guénon, pouvait considérer qu'il existait des êtres ou des choses qui n'étaient que corporels, et dont l'existence et la constitution n'impliquaient aucun élément d'un ordre autre que celui-là. Le monde corporel procédait, en effet, tout entier de l'ordre subtil dans lequel il avait son principe immédiat et par l'intermédiaire duquel il se rattachait, de proche en proche, à la manifestation informelle, puis au non-manifesté. Cette dimension subtile présente en toute chose, pouvait être appelée "animique" selon le sens étymologique de ce terme. Il ne pouvait donc y avoir d'objet "inanimé". C'était d'ailleurs pourquoi la "vie" était une des cinq conditions auxquelles était soumise toute existence corporelle sans exception.

Si cette façon d'envisager les choses était en effet primitive, c'était tout simplement parce qu'elle était vraie et par là commune à toutes les doctrines

40 GUÉNON, *Comptes rendus*, p. 40.

41 GUÉNON, *Comptes rendus*, p. 159-160 ; et : GUÉNON, « Sacrements et rites initiatiques », mars 1940, *Initiation et réalisation spirituelle*, p. 161.

42 GUÉNON, « A propos d'"animisme" et de "chamanisme" », juin 1937. Guénon prêta une attention particulière au chamanisme. Coomaraswamy lui avait communiqué un exposé de I. M. Casanowicz intitulé *Shamanism od the natives of Siberia* sur lequel son article était basé. Guénon était circonspect sur cette famille de traditions. D'un côté, on y trouvait des rites de l'ordre le plus élevé, certains rappelant même de façon frappante les rites védiques ; ceux où les symboles de l'arbre et du cygne jouaient le rôle principal, procédaient le plus manifestement de la tradition primordiale. D'un autre côté, le lien établi entre le chaman et l'animal était un indice inquiétant. En effet, ce lien n'était pas assimilable au lien collectif constituant ce qu'on appelait à tort ou à raison le totémisme. Il s'agissait d'un lien individuel. Il ajoutait que certaines formes de chamanisme en raison de leur dégénérescence pouvaient servir d'instruments pour les forces de la contre-initiation. Il y consacra un chapitre du *Règne de la quantité et les signes des temps*.

traditionnelles. Les ethnologues la présentant d'une façon caricaturale, en faisaient une sorte de superstition due à l'imagination des "primitifs". Or, il ne s'agissait là nullement d'une personnification des forces naturelles, non plus que de leur adoration. En réalité, "l'animisme" n'était que la partie inférieure de la doctrine. Il se limitait au domaine cosmologique auquel étaient liées certaines sciences traditionnelles comme la magie. Il n'y avait donc là rien de spirituel. Or, dans les cas de dégénérescence, le côté supérieur – c'est-à-dire métaphysique et spirituel – d'une doctrine disparaissant d'abord, le côté secondaire animique (et par conséquent la magie) prenait une importance prépondérante masquant ce qui pouvait rester de spirituel. C'est ainsi que les ethnologues, ayant considéré comme primitives des formes qui étaient en fait dégénérées, avaient cru trouver dans ce point particulier de doctrine la « religion primitive ».

Le Collège de Sociologie Sacrée

Les débats autour des théories élaborées par les sociologues des religions avaient d'ailleurs eu une certaine importance dans l'histoire des "milieux traditionnels". En 1931, en effet, c'était la recension d'un ouvrage de Roger Bastide par Argos (alias Tamos) qui avait suscité la mise au point implicite de « Magie et mysticisme ».[43] Comme nous l'avons vu, André Préau revint en 1936 sur la sociologie du sacré dont il souhaita montrer l'impuissance. Guénon réagit en 1938 à une autre sociologie religieuse qui n'était plus simplement impuissante mais « inquiétante ».[44] Elle était l'œuvre d'un groupe dont les membres, issus du surréalisme, intégraient l'apport des sociologues du religieux.

Le Collège de Sociologie Sacrée se développa sur le terreau du surréalisme. Selon Michel Camus, la tentative de fonder une nouvelle religion sur un meurtre rituel, ou sur le fantasme de celui-ci, trouvait son origine dans la lecture exaltée de l'histoire des religions que fit Bataille, et dans l'atmosphère quasi-religieuse ou quasi-magique du surréalisme.[45] Bataille qui avait quitté le surréalisme, était devenu un grand rival de Breton. Ce dernier notait en réponse au tract « Un Cadavre », s'amuser « à penser qu'on ne [pouvait] sortir du surréalisme sans tomber sur M. Bataille ».[46] Plusieurs commentateurs allaient d'ailleurs opposer ces deux figures en faisant jouer celle de Guénon.[47] Michel Camus s'est demandé s'il n'était « pas plus

[43] ARGOS, « À propos d'un livre nouveau : *Les Problèmes de la vie mystique* », *Le Voile d'Isis*, juin 1931, p. 341-350.
[44] GUÉNON, *Etudes traditionnelles*, octobre 1938, p. 378-9.
[45] CAMUS, « L'acéphalité ou la religion de la mort », p. I-IV.
[46] LÉCUREUR, *Raymond Queneau*, p. 128.
[47] Outre les deux cités ci-desssous, un troisième commentateur évoque curieusement Guénon lorsqu'il rapproche Bataille de Breton. Selon Michaël Richardson, Chestov a joué un rôle dans la vie de Bataille équivalent à celui de René Guénon dans la vie d'André Breton. Cette référence est d'autant plus curieuse que

poétique et révolutionnaire d'imaginer une religion acéphale que de tenter comme Breton de correspondre avec Guénon ».[48] Selon un autre commentateur, ce qui attirait Bataille n'était pas « cette gnose façon Guénon – pureté, "tradition" – qui allait fasciner Breton »[49] ; c'était au contraire l'introduction des « ferments les plus impurs » du gnosticisme. Patrick Waldberg finit pour sa part par jouer Breton contre Bataille comme la vie contre la mort.[50] Il faut encore noter que les deux autres protagonistes du Collège de Sociologie, Leiris comme Caillois, étaient issus des rangs du surréalisme.

Ces trois écrivains connaissaient chacun des écrits de Guénon, et par conséquent ses vues sur l'économie « traditionnelle ». Leiris (1901-1990) avait été, selon Breton, l'un de ceux qui avaient été le plus attirés par la pensée "traditionnelle" et qui avaient souhaité que le mouvement naissant prenne contact avec l'auteur. En 1928, il fréquentait Artaud et Daumal ; en 1929, son ami Tamos lui avait présenté Paul Chacornac (*supra*).[51] Il avait collaboré ensuite à *La Critique sociale* aux côtés de Queneau, puis à *La Bête noire* et à *Mesures*. Roger Caillois (1913-1978) avait été incité à lire les ouvrages de Guénon par son mentor de prime jeunesse Roger Gilbert-Lecomte (*supra*).[52] Il semble toutefois ne pas avoir été marqué outre mesure par cette œuvre, considérant *Le Roi du monde* et *L'Ésotérisme de Dante* comme des « imaginations ». Bataille (1897-1962) avait quant à lui, longuement médité l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* de septembre 1932 à avril 1933, à l'époque où il collaborait avec Queneau et Leiris à *La Critique sociale.*[53] Il dut probablement en parler avec ce dernier. Bataille revalorisant les primitifs à rebours d'une vision évolutionniste, écrivit d'ailleurs plus tard que sa manière de voir était « plus proche de celle de René Guénon que de celle de la science moderne en son ensemble ».[54] L'influence de la pensée du

Guénon ne semble pas avoir eu une influence déterminante sur Breton (RICHARDSON, Michaël, *Georges Bataille*, Londres – New-York, Routledge, 1994, p. 31).

48 CAMUS, « L'acéphalité ou la religion de la mort », p. I-IV.

49 DIDI-HUBERMAN, G., *La Ressemblance informe, ou le gai savoir visuel de Georges Bataille*, Paris, Macula, 1995, p. 214. L'auteur ne différencie pas gnose et gnosticisme. Le nom du journal et de la société secrète de Bataille vient touefois d'une découverte à la B.n.F. d'une médaille "gnosticiste" du IIIe ou IVe siècle sur laquelle figurait un dieu acéphale d'origine égyptienne (CAMUS, « L'acéphalité ou la religion de la mort », p. III).

50 CAMUS, « L'acéphalité ou la religion de la mort », p. II.

51 LEIRIS, *Journal 1922-1989*, p. 156, 184.

52 CAILLOIS, « Les jeunes gens de Reims », p. 119-122.

53 BATAILLE, G., *Œuvres Complètes*, tome XII, Paris, Gallimard, 1988, p. 587

54 BATAILLE, G., *Histoire de l'érotisme, Œuvres complètes*, tome VIII, Paris, 1976, Gallimard, p. 64 (la note se trouve dans le paragraphe intitulé « L'importance définitive des premiers pas » rédigée selon les éditeurs en 1950-1951). L'affirmation de Bataille demande à être nuancée par la distinction guénonienne entre « sauvages » et « primitifs ». Guénon devait significativement la rappeler en commentant un article de Caillois.

métaphysicien sur celle de Bataille resta toutefois très marginale ; elle fut certainement négligeable au regard notamment de celle d'un Léon Chestov.[55]

À la fin des années 1930, plusieurs années après leur rupture avec le mouvement de Breton, ces trois auteurs développèrent des vues qui intégraient certaines théories des sciences religieuses de leur époque. Leiris comme Caillois avaient été diplômés de la Section des Sciences Religieuses de l'E.P.H.E. (également fréquentée par Queneau) dans le cadre de laquelle Guénon avait tenté de faire valider comme thèse son *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues.* Leiris s'était d'ailleurs d'abord vu refuser son mémoire qui, selon son directeur Louis Massignon, s'écartait trop des normes universitaires. Leiris jugeait important de donner une rigueur scientifique – dans la ligne de Mauss et Durkheim – aux travaux du Collège de Sociologie. C'est, nous semble-t-il, ce qui explique que Guénon – qui n'avait jamais commenté les écrits des surréalistes – prit soin de réagir aux écrits de ses membres. Trois textes qui s'éclairent mutuellement nous permettent de cerner la pensée de Guénon à ce titre : ses comptes rendus du « Sacré dans la vie quotidienne » de Leiris (1938) et de la « Théorie de la fête » de Caillois (1940), mais aussi son article « Sur la signification des fêtes carnavalesques » (décembre 1945) qui prolongent cette dernière recension.

Le manifeste du Collège de Sociologie parut à l'instigation de Jean Paulhan dans la *N.r.f.* de juillet 1938. La réaction de Guénon fut d'autant plus remarquable que cette publication suscita très peu d'échos dans le monde littéraire et intellectuel.[56] Le compte rendu des *Études traditionnelles* fut d'ailleurs une des seules coupures de presse que Leiris conserva dans son dossier sur le Collège de sociologie.[57] Guénon ne s'arrêtait pas sur les déclarations d'intention de Bataille et Caillois – qui ne lui « paraiss[aient] pas des plus claires » – mais à l'article de Leiris, « Le sacré dans la vie quotidienne », qui apparaissait comme une illustration de cette « prétendue "sociologie sacrée" ».[58] Celle-ci dénaturait la notion de "sacré" identifiée ici par Guénon à celle de "traditionnel" (c'est-à-dire à tout support symbolique ou doctrinal véhiculant un élément supra-humain). Dans une société traditionnelle, tout jusqu'aux occupations « quotidiennes » avait un caractère rituel

[55] Selon un commentateur, il y a beaucoup de choses qui relient Chestov et Guénon même s'ils apparaissent très différents de prime abord ; les deux sont résolument anti-modernes, « réactionnaires dans le meilleur des sens », détruisant les "idoles" de la science, de la technologie, du progrès et du rationalisme. Mais là où Guénon se réfère aux doctrines orientales pour formuler sa critique de la décadence occidentale, Chestov se réfère à Pascal, Dostoïewsky, Nietzsche et à la Bible (RICHARDSON, Michaël, *Georges Bataille*, Londres – New-York, Routledge, 1994, p. 31). Nous pouvons ajouter que son disciple Benjamin Fondane fera lire Guénon à Chestov à la fin des années 1930.

[56] HOLLIER (Dir.), *Le Collège de Sociologie 1937-1939*, Paris, Gallimard, 1995, p. 294.

[57] HOLLIER, Denis, « Aux fins du Collège de Sociologie », *Gradhiva (revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie)*, n° 13, 1993, p. 77.

[58] GUÉNON, Compte rendu de : LEIRIS, « Le sacré dans la vie quotidienne », *Études traditionnelles*, octobre 1938 (repris dans : GUÉNON, *Articles et comptes rendus*, tome I, p. 234-235).

et sacré. La distinction que Caillois opérait dans sa « Théorie de la fête » entre sacré et profane à l'intérieur même des « sociétés traditionnelles » était donc inexacte. Le profane n'était pour Guénon que le fruit d'une dégénérescence liée à cette idée de « vie ordinaire » – c'est-à-dire ce que Leiris entendait par vie quotidienne. Or, d'une part, Leiris comme Caillois trouvaient du sacré dans les fêtes civiles ou les conceptions morales et patriotiques, et plaçaient par conséquent celles-ci sur le même plan que la religion, ce qui, selon Guénon, était « grave ». Mais plus encore, Leiris tentait de décrire ou d'expliquer « l'origine même de l'idée du "sacré" en assimilant celui-ci aux objets quelconques qui peuvent paraître plus ou moins étranges ou mystérieux à l'imagination d'un enfant » comme un poêle, un revolver ou… un chapeau haut de forme. C'était pour Guénon « pousser la caricature et la parodie encore plus loin qu'un esprit seulement "normal" ne pou[v]ait le croire possible ».

La théorie de Caillois lui semblait encore plus dangereuse.[59] Ce dernier étudiait un type de fête très spécial, les fêtes « carnavalesques ». Celles-ci soulevaient un problème dans la mesure où elles donnaient une impression de désordre considérable. En effet, on assistait à des manifestations à caractère parodique ou même à des sacrilèges qui étaient officiellement admis. Les rapports hiérarchiques étaient inversés, tout se faisait à rebours de l'ordre normal. Cet élément sinistre et même « satanique » semblait en contradiction avec l'ordre "traditionnel", reflet de l'ordre divin auquel il devait permettre à l'homme de participer. Guénon expliquait que la raison d'être de ces formes était de canaliser les tendances de « l'homme déchu », lesquelles incitaient les individus à développer surtout les possibilités les plus inférieures de l'être. Cet encadrement rituel dans le temps permettait de les rendre aussi inoffensives qu'il était possible et de les intégrer dans l'ordre total. (La disparition des carnavals n'était pas un bon signe mais témoignait que leurs contemporains vivaient « en réalité […] dans un sinistre "carnaval perpétuel" »). Cependant, Caillois partant de ce type bien particulier voulait bâtir une théorie générale de la fête, notion elle-même identifiée au sacré. Il prétendait faire ainsi de la parodie et du sacrilège « des éléments caractéristiques du "sacré" […] ».

Guénon fut ainsi conduit à considérer cette « sociologie du sacré », non plus comme une manifestation de l'esprit moderne, ainsi que l'avait noté Préau à propos de celle de Bastide[60], mais visiblement comme une manifestation dans les milieux littéraires de l'influence de la contre-initiation – notion à laquelle Bataille

59 GUÉNON, Compte rendu de : CAILLOIS, « Théorie de la fête », *Études traditionnelles*, 1940, p. 169. Queneau écrivait à Paulhan que Caillois lui-même ne croyait pas à cette théorie. Juste après cette remarque, il évoquait les *Études traditionnelles* (LÉCUREUR, *Raymond Queneau*, p. 235).
60 PRÉAU, Compte rendu de : BASTIDE, Roger, *Éléments de sociologie religieuse*, p. 41-42.

réagit très vivement après-guerre, la considérant comme « caricaturale ».[61] Bien qu'il n'employât jamais ce terme, les interrogations que Guénon formulait en conclusion de la recension de l'article de Caillois, le laissaient clairement entendre :

> « [...] pour ne retenir que l'essentiel, que doit-on penser d'une théorie qui aboutit à faire de la "parodie" et du "sacrilège" des éléments caractéristiques du "sacré" lui-même, et de la conception d'un "temps mythique" dans lequel "l'âge d'or" s'assimile au "chaos" ? »[62]

On peut d'ailleurs se demander si des renseignements sur les auteurs n'avaient pas amené Guénon – toujours bien informé – à réagir. Tamos avait en effet pu lui apprendre que Leiris se considérait comme "sataniste".[63] Il avait également pu avoir vent de l'ambiance d'un milieu qui n'hésitait pas à jouer sur le registre de la profanation et de la morbidité.[64] Il est difficile d'établir si Guénon sut que le Collège de Sociologie était partiellement l'expression d'une société secrète à prétention "initiatique".[65] À partir de 1936, les membres d'Acéphale (comme ceux du T. G. L. du Dr Rouhier) pratiquaient dans la forêt de Saint-Nom-La-Bretèche des rituels « orgiaques ou mortifères » et autres pratiques « déréalisantes » conçues par Georges Bataille.[66] Celles-ci pouvaient d'ailleurs être mises en relation avec certaines théories développées par le Collège de Sociologie à partir de 1938. Probablement, Guénon eut-il été conforté dans son jugement s'il entendit parler du débat qui opposa, pendant la guerre, chez Marcel Moré, dans le cadre de ce qui allait devenir *Dieu vivant*, le R. P. Jean Daniélou et Georges Bataille.[67] Daniélou y refusait l'assimilation entre les états de sainteté et de péché, ce dernier étant pour Bataille un moyen privilégié d'accès au sacré.

[61] PRÉVOST, *Pierre Prévost rencontre Georges Bataille*, 1987, p. 128. Sur cette notion, se reporter p. 470-475.
[62] GUÉNON, Compte rendu de « Théorie de la fête », *Etudes traditionnelles*, 1940, p. 169.
[63] LEIRIS, *Journal 1922-1989*, p. 184 (le 25 mai 1929).
[64] La profanation d'hosties est un lieu commun du surréalisme. Georges Bataille s'en sert à des fins érotiques dans son *Histoire de l'œil*. Leiris aurait dit à Queneau, en novembre 1935, qu'une femme avait fait signer à Bataille un pacte avec le diable (QUENEAU, *Journaux 1914-1965*, p. 320). Michel Camus se demande si la mort fondatrice de la religion de Bataille n'aurait pas été celle de son amie Laure. Leiris et Bataille auraient guetté son agonie, curieux de voir si elle allait se signer.
[65] Il est néanmoins probable que Caillois n'y ait pas appartenu. P. Klossowski qui sera un temps séminariste et Michel Leiris s'y aventurèrent (CAMUS, « L'acéphalité ou la religion de la mort », p. I-IV).
[66] CAMUS, « L'acéphalité ou la religion de la mort », p. I-IV. On ne sait si leur « pratique de la joie devant la mort » était des méditations mortifères ou des rites orgiaques.
[67] PRÉVOST, *Pierre Prévost rencontre Georges Bataille*, 1987, p. 111-113. On peut noter la présence de Jean Bruno, du R. P. Couturier, de Massignon, Gabriel Marcel, Mounir Hafez, Paulhan et Klossowski (en soutane).

III - Influence de la distinction de Guénon

Au contraire du Collège de Sociologie, ces distinctions opérées par Guénon trouvèrent probablement un certain écho chez Henri Bosco. Elles ont pu aider l'écrivain à théoriser son expérience de la façon évoquée ci-dessus. Bosco distingua d'ailleurs après-guerre « les mondes » en utilisant une terminologie guénonienne. L'unité de la vie que permettait de découvrir son don de primitif aboutissait finalement à l'unité de l'être lui-même fondu dans « le Non-Etre ».[68] Dans ce cadre, Bosco limitait l'expérience du poète à « la manifestation formelle » (celle qui, dans l'œuvre de Guénon comprend le monde grossier et le monde subtil).[69] Dieu avait en effet d'innombrables moyens d'établir une relation de Lui à nous.[70] La grâce était le plus haut d'entre eux. Le « saint »[71] pouvait s'unir à son Seigneur en se préparant à l'accueillir par des exercices spirituels. En se connaissant lui-même, il prenait graduellement "conscience" de sa vraie nature, jusqu'à l'ultime dévoilement : « l'Identité suprême ». Bosco qui considérait avoir une nature, non de saint, mais de primitif, se disait incapable d'ascèse. « Le poète n'atteint pas à la "réalisation métaphysique" »[72], écrivait-il. Il la pressentait cependant à travers les manifestations de l'être. Car pour les âmes intuitives comme la sienne, Dieu pouvait se manifester « bien plus bas [...] mais très haut encore [...] à mi-pente », dans cette région où un sentiment de présence suggère le divin.[73]

Le fait de replacer cette expérience de « primitif » dans un cadre plus vaste était essentiel. Cyprien devait en effet aboutir à un échec. Ayant limité son horizon au monde purement animique, il avait cru pouvoir recréer l'Eden ici-bas sans comprendre la nécessité de la grâce, de l'amour, de l'action du Saint-Esprit. La

68 STEINMANN, *Littérature d'hier et d'aujourd'hui*, p. 216.

69 Il utilise ce terme dans sa lettre de Pâques 1950 à Jean Lambert (LAMBERT, *Un Voyageur des deux mondes*, p. 189-199) et dans son article « Trois rencontres », 1951, p. 276-279.

70 Lettre d'Henri Bosco à Jean Lambert, lundi de Pâques 1950 (LAMBERT, *Un Voyageur des deux mondes*, p. 189-199).

71 Bosco emploie ce terme en l'opposant à "primitif" et non à "sage" comme le faisait par exemple le P. Festugière. Il l'emploie d'ailleurs comme synonyme de "sage" dans une lettre à François Bonjean (le 27 janvier 1951) où il évoquait Guénon. Il faut noter que, dans la lettre à Jean Lambert comme dans l'article « L'exaltation et l'amplitude » dont est pour l'essentiel tiré ce développement, Bosco adopte en partie une optique et un vocabulaire guénoniens. Nous pouvons donc légitimement avancer que, si le terme de "saint" n'est pas réservé exclusivement à Guénon, il inclut celui-ci. Pour confirmer cette hypothèse, il suffit d'ailleurs de rappeler qu'à la mort de Guénon, il considérait qu'« il ne convenait plus qu'il demeurât » en ce monde. La distinction entre saint et primitif s'applique ici à Guénon et Bosco (Voir : ACCART, « Henri Bosco – René Guénon », 1996).

72 BOSCO, « L'Exaltation et L'Amplitude ». « Réalisation métaphysique » est encore un terme qu'il emprunte à Guénon. Ailleurs, il évoque encore « L'Identité suprême ».

73 Lettre d'Henri Bosco à Jean Lambert, lundi de Pâques 1950 (LAMBERT, *Un Voyageur des deux mondes*, p. 197). Il semble désigner ici ce que Guénon appelle la « manifestation formelle ».

tentation de communion avec une nature originelle aboutissait à un échec.[74] La magie de la Terre ne pouvait effacer le péché originel dans la mesure où elle était contrainte ; l'Amour seul était rédempteur. « Quant au paradis, [...] tu ne le trouveras qu'au Ciel » insistait l'abbé Chichambre à la fin de la narration de Constantin.[75] François Bonjean écrivait à Bosco :

> « Oui, il faut vouloir être heureux. Oui, il faut chercher à recréer, sans cesse le paradis, et *dès ce monde* – mais à condition de rester *reliés* aux Cieux supérieurs. C'est cette victoire de l'Intelligence sereine et fixe sur la magie mouvante qui me semble faire le grand pathétique de votre poème élémentiel ».[76]

Bosco trouva dans l'œuvre de Guénon des éléments qui lui permirent d'approfondir sa quête du paradis terrestre et confirmèrent son intuition de la nécessité de l'intervention de l'Esprit (*infra*). Elle l'aida notamment à retrouver des raisons de croire catholiquement, et cette foi le guida, le soutint, le régit dans sa quête.[77] Bosco allait passer du jardin enchanté de *L'Âne culotte* à l'ermitage Saint-Jean du *Mas Théotime*. L'œuvre de Guénon put contribuer à réorienter d'autres écrivains dans cette commune recherche du paradis. L'auteur d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel* avait expliqué la distinction entre paradis terrestre et paradis céleste. Bonjean qui avait lu cet ouvrage en 1930 s'attela à un mystère sur le thème du *Paradis terrestre*. En 1935, il confiait au métaphysicien que *Le Symbolisme de la croix* l'avait aidé dans ce travail de création littéraire. S'il avait retrouvé par lui-même le symbolisme des deux arbres, Guénon lui avait permis de comprendre le sens du serpent.[78]

*

Devant toutes les ambiguïtés que recelait l'obscure quête du "primitif" (dont témoignaient aussi bien un écrivain comme Bosco qu'un guénonien comme Pierre Georges), Guénon fit plusieurs mises au point dans les années 1930. Il fallait, selon lui, distinguer entre "sauvages" et "primitifs". Sa critique visa en particulier les théories ethnologiques alors en cours et les diverses applications qui en étaient faites. Il s'arrêta sur les théories, jugées par lui inquiétantes, du Collège de Sociologie. Les distinctions présentées dans son œuvre purent influencer la méditation d'un écrivain comme Henri Bosco. Plus fondamentalement, ses écrits contribuèrent à réorienter le rêve d'un paradis lointain en désir de "réaliser" l'état primordial. Si le départ vers l'ailleurs n'était pas exclu, il ne s'agissait plus de la quête d'un éden terrestre mais de la recherche d'une tradition offrant les moyens

[74] On peut consulter : ACCART, « Le Sylvain rouge », 2000.
[75] BOSCO, *L'Âne culotte*, p. 144.
[76] Lettre de François Bonjean à Henri Bosco, le 20 janvier 1940.
[77] STEINMANN, *Littérature d'hier et d'aujourd'hui*, p. 216.
[78] Lettre de François Bonjean à Guénon, le 12 septembre 1935.

de réaliser un état spirituel. Et si Guénon avait reconnu que certaines formes d'initiation authentiques pouvaient subsister chez les "sauvages", son œuvre engagea ses lecteurs à chercher du côté des grandes civilisations.

36e ANNÉE — JANVIER-FÉVRIER 1936 — N° 1
PARAIT TOUS LES DEUX MOIS

REVUE
DE
PHILOSOPHIE

FONDÉE PAR E. PEILLAUBE

SOMMAIRE

G. DWELSHAUVERS. — L'activité du laboratoire de psychologie à l'Institut catholique de Paris...... 1
Y. DE LA BRIERE. — Comment a évolué la question du libéralisme catholique au cours des vingt dernières années 17
F. OLGIATI. — La néo-scolastique italienne et ses caractéristiques essentielles (*fin*)........ 33

ETUDE CRITIQUE

S. BELMOND. — A propos d'une critique néo-thomiste du scotisme 57

COMPTES RENDUS

R. GROUSSET. — N. SAKURAZAWA. — H. DAVIDS. — E. STEINILBER-OBERLIN. — E. DERMENGHEM. — E. TÉCHOUEYRES. — E. TOMOMATSU. — A. LEMONNYER, J. TONNEAU, R. TROUDE. — *Année psychologique*, 1932-1933. — M. BŒGNER. — P. LIPPERT. — A. SCHLAGDENHAUFFEN. — TH. PEHL. — W. ROSENGARTH. — R. JÆCKEL. — J. WRIGHT BUCKHAM et G. MALCOLM STRATTON........ 68

PIERRE TÉQUI, ÉDITEUR
82, RUE BONAPARTE — PARIS-VIe — TEL. : DANTON 04-58

Figure 15 : Couverture du numéro de la *Revue de philosophie* auquel Guénon donna des comptes rendus en 1936.

CHAPITRE II

LE DÉPART VERS DES SOCIÉTÉS TRADITIONNELLES

La lecture de Guénon réorienta la quête de certains européens en rupture avec l'Occident. Les principales références doctrinales du métaphysicien étaient puisées dans les doctrines des grandes civilisations.[1] Dans les années 1920, il avait attribué au monde spirituel hindou une place prééminente. Il n'avait cependant cessé d'affirmer l'identité foncière de toutes les traditions et de faire référence à de nombreuses doctrines. Ainsi put-il évoquer, dans des publications s'échelonnant entre 1927 et 1931, les traditions d'Amérique centrale. Ces mentions contribuèrent à éveiller l'intérêt d'Antonin Artaud pour le Mexique où, après l'échec des *Censi*, l'ancien surréaliste conçut le projet de se rendre. Il tenta l'aventure en 1936. Sa démarche fut singulière dans la mesure où elle sembla à la fois inspirée par le désir d'un monde "primitif" et la quête d'une civilisation "traditionnelle". Elle resta cependant marginale.

Beaucoup de lecteurs francophones de Guénon partirent, au contraire, vers des territoires sous domination européenne. L'Empire offrait alors un Orient aisé d'accès pour les Français. Nombre de commerçants ou de fonctionnaires étaient amenés à se rendre et à séjourner en Indochine, dans les comptoirs de l'Inde ou au Maghreb. Des lecteurs de Guénon ont témoigné de l'interaction existant entre la réception de son œuvre et la connaissance de ces territoires, soit que leur séjour

[1] Dans *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, Guénon avait noté que si le paradis biblique était un jardin circulaire (symbolisme végétal), la Jérusalem céleste était une cité quadrangulaire (symbolisme minéral). Plus tard, il devait préciser que le terme de civilisation ne serait pleinement applicable qu'à la *cité* sainte (GUENON, « La Cité divine », septembre 1950).

ait suscité une certaine réceptivité à cette lecture, soit qu'au contraire, leur lecture les ait engagés au départ. Il existait en particulier en Afrique du Nord des sociétés traditionnelles au sein desquelles enseignaient des maîtres spirituels. Or à partir de 1930-1932, Guénon, installé en Égypte et développant sa théorie de l'initiation, avait accordé une place croissante à l'islam. Le Maghreb et, en particulier, le vieux royaume chérifien, devint ainsi une terre d'élection pour beaucoup de lecteurs de Guénon. Y coexistèrent notamment des guénoniens engagés dans les confréries – dont Pierre Georges revenu de Tahiti – et des littérateurs entretenant un intérêt très vivant pour l'œuvre du métaphysicien.

I – Artaud à la recherche d'une civilisation primitive d'esprit magique

Selon Jean-Marie Le Clezio, « le Mexique a sans doute été – comme la Tahiti de Gauguin – le lieu privilégié du paradis perdu ».[2] Il fut également, selon le même auteur, le pays du Nouveau Monde où, grâce aux ouvrages de Brasseur de Bourbourg, s'est trouvée corrigée l'idée du « bon sauvage ». La fascination d'Artaud pour le Mexique ne fut pas un phénomène isolé. Son approche de la culture indigène rappelle sur plusieurs points, celui de D. H. Lawrence (1885-1930) qui le précéda au Mexique. Malcolm Lowry (1909-1957) devait, pour sa part, arriver quelques mois après le départ d'Artaud. En 1939 dans *Gilles*, Pierre Drieu La Rochelle évoquait furtivement ce pays d'Amérique centrale : « Il faudrait rouvrir les sources en nous », remarquait pensivement son protagoniste ; alors il demandait à son amie si elle était allée au Mexique.[3] Ce désir était donc dans l'air du temps. Les milieux surréalistes, en particulier, avaient été marqués en 1928 par la présence de Jorge Cuesta à Paris.[4] Dans le cas d'Artaud, cet appel du Mexique semble cependant avoir été nourri et avivé par la lecture du métaphysicien. Sa démarche est particulièrement intéressante dans la mesure où elle se trouve à mi-chemin entre le désir du primitif que Guénon contribua à réorienter et la quête d'une tradition vivante. L'étude de cette influence révèle également la pluralité des engagements auxquels put conduire l'œuvre du penseur "traditionnel".

[2] LE CLEZIO, *Le Rêve mexicain*, p. 196.
[3] DRIEU La ROCHELLE, Gilles, 1939, p. 299. Il y aurait d'ailleurs une comparaison à faire entre la tentative mexicaine d'Artaud et *L'Homme à cheval* de Drieu. Nous y reviendrons dans un article.
[4] LE CLEZIO, *Le Rêve mexicain*, p. 198.

Une société primitive

Dans « Les forces occultes du Mexique » (1936), Artaud témoignait d'une attente de la jeunesse de son temps (entité à laquelle il semble souvent avoir prêté ses propres désirs) envers les « primitifs ».[5] Y était notamment cité un livre allemand ayant beaucoup de succès et dont le titre était significatif : *Les Sources d'inspiration magique de l'esprit des peuples primitifs.*[6] « La jeunesse française veut comprendre la vie et les puissances originelles de la vie, elle veut pénétrer dans sa totalité le frémissement fondamental de la vie »[7], écrivait-il. Elle était ainsi en quête « des sources magiques de l'Esprit Primitif » au fond duquel

> « [...] s'opér[ait] entre l'Homme et l'Universel un échange ininterrompu de forces. L'Homme en éveil, et en contact avec tout ce qui l'entoure, tire des forces de tout ce qui l'entoure, c'est-à-dire de la vie universelle qui le submerge intégralement ».[8]

Or, la civilisation du Mexique offrait « un exemple parfait des civilisations primitives d'esprit magique ».[9] C'est ainsi que, de Mexico, Artaud décida de rejoindre la sierra Tarahumaras. Parti à la fin du mois d'août 1936, il resta parmi les Indiens du même nom jusqu'au début du mois d'octobre. Il crut trouver chez ce peuple qui ne savait pas même travailler le métal[10], une « Race-Principe ». Au cours de son voyage, il fut également saisi par la sierra elle-même qu'il baptisa « la montagne des signes ». De même que Guénon avait été frappé par la forme des rochers du Sinaï et des empreintes qu'ils portaient, Artaud écrivait :

> « Le pays des Tarahumaras est plein de signes, de formes, d'effigies naturelles qui ne semblent point nés du hasard, comme si les dieux, qu'on sent partout ici, avaient voulu signifier leurs pouvoirs dans ces étranges signatures où c'est la figure de l'homme qui est de toute part pourchassée ».[11]

La terre et l'air eux-mêmes « posséd[aient] des sources d'inspiration première ».[12] Les Indiens qui y habitaient gardaient « le souvenir de leur surnaturelle culture, fruit d'une surnaturelle inspiration [...] ».[13] Ils étaient « les héritiers d'un temps où le monde possédait encore une culture, une culture qui était de la vie, car pour eux la civilisation ne [pouvait] pas être séparée de la culture, et la culture du

[5] ARTAUD, « Les forces occultes du Mexique », *Œuvres complètes*, tome VIII, p. 229-230. Ce texte est paru à Mexico dans *El Nacional*, le 9 août 1936.
[6] Cet ouvrage n'a pu être identifié par les éditeurs du texte d'Artaud ; mais existe-t-il seulement ?
[7] ARTAUD, « Les forces occultes du Mexique », *Œuvres complètes*, tome VIII, p. 230.
[8] ARTAUD, « Les forces occultes du Mexique », *Œuvres complètes*, tome VIII, p. 230.
[9] ARTAUD, « Le Mexique et la civilisation », *Les Tarahumaras*, p. 161.
[10] ARTAUD, « Une Race-Principe », *Les Tarahumaras*, p. 60.
[11] ARTAUD, « Une Race-Principe », *Les Tarahumaras*, p. 43.
[12] ARTAUD, « Le Réveil de l'Oiseau-Tonnerre », *La Bête noire*, n° 6, 1er novembre 1935 (repris dans ses *Œuvres complètes*, tome VIII, p. 407-414).
[13] Lettre d'Antonin Artaud à Jean Paulhan, le 23 avril 1936.

mouvement même de la vie ».[14] Artaud parla de « totémisme » pour définir leur culture. Le Totémisme n'était « pas une magie grossière mais découl[ait] de la conscience [d'être] en correspondance avec la vie des espèces – fleurs, plantes, fruits… »[15] Le Mexique était d'ailleurs, selon lui, le seul pays au monde où cette identification entre les règnes s'était « faite en grand » :

> « Par cette identification, par ce symbolisme qui n'[était] pas imaginaire mais réel, les Mexicains avou[aient] et proclam[aient] les forces vives, le sang violent, le fluide actif et magnétique qu'ils [avaient] tirés et qu'ils [pouvaient] tirer encore de leur commerce avec les animaux ».[16]

L'initiation de ce peuple « près des forces de la nature, partici[pait] de ses secrets ».[17] Elle utilisait notamment le peyotl qu'un livre du Dr Rouhier avait contribué à populariser au grand dam de Guénon.[18] Le métaphysicien s'y référait dans *Le Symbolisme de la croix* pour évoquer avec intérêt un rite impliquant ce végétal.[19] Artaud fut lui-même invité à participer à un rituel impliquant cette plante hallucinogène, le 17 septembre 1936.

Le point de vue d'Artaud différait de celui de Guénon. Ce dernier s'en tenait à la métaphysique pure alors que le poète concentrait son attention sur la cosmologie, sur les forces qui animaient et doublaient la réalité mondaine. Un rapprochement entre le créateur du Théâtre de la Cruauté et l'auteur de *L'Âne Culotte* est ici utile.[20] Il permet de montrer que la distinction faite par Bosco entre sa perspective de "primitif" et celle du métaphysicien peut s'appliquer dans le cas d'Artaud et Guénon. L'ancien surréaliste constatait dans la préface du *Théâtre et son double* (1938)[21] que les formes intellectuelles ou artistiques avaient dans le monde occidental perdu toute raison d'être ; elles n'exprimaient plus leur « double » situé au plan d'existence supérieur. Bosco tentait pour sa part de mettre en scène les répercussions qui doublent, dans l'âme humaine, ces phénomènes échappant aux perceptions ordinaires. Il appelait encore cette réalité "l'ombre", terme qui servit

14 Lettre d'Antonin Artaud à Jean Paulhan, le 23 avril 1936.

15 ARTAUD, « Secrets éternels de la culture », *Œuvres complètes*, tome VIII, p. 227.

16 ARTAUD, « Le Réveil de l'Oiseau-Tonnerre », *La Bête noire*, n° 6, 1er novembre 1935 (repris dans ses *Œuvres complètes*, tome VIII, p. 407-414). Il emploie encore le terme de totémisme dans sa lettre à Jean Paulhan du 19 juillet 1935.

17 ARTAUD, « Une Race-Principe », *Les Tarahumaras*, p. 60-61.

18 Lettre de Guénon au Dr Favre, le 20 mars 1938. Selon le métaphysicien, Rouhier ayant popularisé cette drogue par son livre (ROUHIER, Alexandre, *Le Peyotl (Echinocactus Williamsii Lem) : la plante qui fait les yeux émerveillés*, Paris, G. Doin, 1927), elle servait désormais à obtenir des aveux en Russie et il y avait des raisons de penser que d'autres polices l'utilisaient également, « et tout cela grâce au sinistre personnage que j'ai eu le malheur d'avoir pour éditeur… ».

19 GUÉNON, *Le Symbolisme de la croix*, p. 68, n. 24. Cette citation s'inscrivait dans une digression sur l'intérêt que présentait le symbolisme de certains peuples de l'Amérique centrale.

20 Bosco, bien que plus âgé qu'Artaud, commença véritablement son œuvre au moment où Artaud fut interné

21 Il trouva le titre du recueil alors qu'il voguait vers le Mexique.

de titre à son dernier ouvrage. Artaud notait de son côté : « Comme toute culture magique […] le vrai théâtre a aussi ses ombres » ; et encore : « toute vraie effigie a son ombre qui la double ».[22] Dans « Le village des lamas morts » (1932), le comédien évoquait ce « double imparfaitement spirituel », ce « double matériel, auquel les anciennes religions […] attribuaient des puissances magiques, et qu'elles supposaient venir hanter […] la dépouille du mort […] ».[23]

Bosco suggérerait dans ses romans ces phénomènes de hantise ou de métempsycose que l'auteur de *L'Erreur spirite* avait dissociés de l'idée (erronée à ses yeux) de réincarnation. Dans l'œuvre de ce romancier, ils étaient liés à l'hérédité et au « sang », notion qui tient une place essentielle dans les textes mexicains d'Artaud. Bosco écrivait à Gabriel Germain qu'il était païen par le sang et chrétien par l'âme. Il n'hésita jamais à faire coexister ces deux plans ; ainsi, l'abbé du *Jardin d'Hyacinthe* (1945) laissait-il sous l'autel de son église une petite statue de Pan qu'il y avait trouvée. Artaud disait pour sa part chercher ces forces « du domaine animique de la nature telle qu'on la connaissait dans les temps païens ».[24] Pourtant, dans le récit de Bosco, le pacte passé par Cyprien avec l'esprit de la Terre – symbolisé par le serpent domestique – échouait. Artaud plaça pour sa part son espoir dans « l'esprit de la terre » mexicaine auquel participaient les serpents qui y rampaient.[25] Il en attendait la révélation des secrets des lois de la nature, de cette initiation cosmologique, de ce « naturalisme magique » que certains peintres antérieurs au XVIe siècle avaient connus.[26] Ainsi, retrouverait-il un langage capable d'exprimer la réalité et son double et lui permettant de retrouver l'unité animique du monde.

Les considérations de Guénon concernant le Mexique

En dépit de la divergence de point de vue avec Guénon, le départ d'Artaud au Mexique ne fut probablement pas indépendant de sa lecture du métaphysicien. Artaud semble avoir été particulièrement attentif aux écrits de Guénon parus dans les années 1930-1932. En septembre 1930, il défendait contre Paulhan son approche des fables et des mythes (*supra*), thème sur lequel il reviendrait dans ce pays où « beaucoup de Grands Mythes Antiques rede[venaient] d'actualité ».[27] En février 1932, il l'avait cité de façon apocryphe dans « La mise en scène et la

[22] ARTAUD, *Le Théâtre et son double*, p. 18.
[23] VIRMAUX, *Artaud vivant*, p. 126 (paru initialement dans *Voilà*, n° 54, 2 avril 1932).
[24] ARTAUD, *Œuvres complètes*, tome VIII, p. 210-211.
[25] ARTAUD, « Le Réveil de l'Oiseau-Tonnerre », *Œuvres complètes*, tome VIII, p. 407-414.
[26] ARTAUD, « Les Rois mages », *Les Tarahumaras*, p. 54 (« ce naturalisme magique et [*sic*] partout le même, et dont la tradition sans arrêt chemine de l'orient à l'occident, les Primitifs de Florence, d'Assise, de Côme, etc. avaient été initiés »).
[27] ARTAUD, « Une Race-Principe », *Les Tarahumaras*, p. 59.

métaphysique » ; probablement eut-il vent de la réaction de Guénon dans *Le Voile d'Isis*. Le mois précédent, il avait exprimé à Paulhan sa volonté de « faire pour la *N.r.f.* un essai important sur René Guénon ».[28] Les fréquentes références qu'il fit plus tard à Grillot de Givry laissent à penser que *Le Voile d'Isis* ne lui était pas inconnu. Son ami Leiris avait d'ailleurs fréquenté Tamos en 1929. Aussi est-il très probable qu'Artaud ait pris connaissance d'une note de Guénon d'abord parue en octobre 1929 dans « Atlantide et Hyperborée », puis reprise dans *Le Symbolisme de la croix* (paru probablement en juin 1931).[29]

Cette note concernait un événement insolite qui s'était passé en Amérique centrale. Guénon avait été intéressé par une information relevée dans une chronique géographique du *Journal des débats* (« Les Indiens de l'isthme de Panama », 22 janvier 1929). En 1925, les Indiens Cuna s'étaient soulevés contre les gendarmes panaméens habitant leur territoire et avaient proclamé une République indépendante ; baptisée "Tulé", elle avait comme drapeau un swastika sur fond orange à bordure rouge. L'association de ce symbole graphique et de ce nom indiquait, selon Guénon, qu'il subsistait « encore, en ce qui concern[ait] les traditions de l'Amérique ancienne, beaucoup plus de choses qu'on [n'était] tenté de le croire ».[30] Celles-ci n'étaient « pas aussi complètement perdues qu'on le pens[ait] ».[31] En effet, le swastika était « le signe du Pôle » alors que le nom Tulé ou Tula était l'une des plus anciennes désignations du centre spirituel suprême qui avait été appliquée par la suite à quelques centres subordonnés. Dans *Le Roi du monde* (1927), Guénon avait déjà noté que les régions portant ce nom avaient été à une époque plus ou moins lointaine le siège d'un « pouvoir spirituel [*sic*] ». Il ajoutait :

> « On sait que la Tula mexicaine doit son origine aux Toltèques ; ceux-ci, dit-on, venaient d'Aztlan, "la terre du milieu des eaux", qui, évidemment, n'est autre que l'Atlantide, et ils avaient apporté ce nom de Tula de leur pays d'origine ; le centre auquel ils le donnèrent dut probablement remplacer, dans une certaine mesure, celui du continent disparu ».[32]

Ces considérations furent largement développées dans le numéro spécial que *Le Voile d'Isis* consacra en août-septembre 1931 à l'Atlantide.[33] Il s'agissait probablement pour Guénon de contrer l'influence de Paul Le Cour qui l'avait pris

[28] Lettre d'Antonin Artaud à Jean Paulhan, le 26 janvier 1932.

[29] Artaud dans son observation des signes de la sierra fut attentif au symbolisme de la croix. Faisant référence à celui-ci, il écrit : « Ici l'espace géométrique est vivant, il a produit ce qu'il y a de mieux, c'est-à-dire l'Homme » (ARTAUD, *Les Tarahumaras*, p. 62, 205, 207).

[30] GUÉNON, « Atlantide et Hyperborée », octobre 1929 (*Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, p. 38 n. 1).

[31] GUÉNON, *Le Symbolisme de la croix*, p. 70, n. 1.

[32] GUÉNON, *Le Roi du monde*, p. 82.

[33] Après-guerre, Théodore Monod devait écrire à Guénon à ce sujet.

à partie dès 1927[34], et de rectifier ses erreurs d'interprétation.[35] Guénon ouvrait le numéro avec des considérations sur la « Place de la tradition atlantéenne dans le Manvantara ».[36] Il reprenait les affirmations précitées concernant le transfert d'un centre spirituel de la Tula atlante vers l'Amérique centrale.[37] Il tendait également à mettre en relation la tradition hébraïque avec la tradition atlantéenne qui ne régissait qu'un cycle historique secondaire du Manvantara.[38] Cela expliquait notamment pourquoi dans la tradition hébraïque, le monde était dit avoir été créé à l'équinoxe d'automne. Là était peut-être encore la raison de l'énonciation du "soir" avant le "matin" dans le récit des "jours" de la Genèse. Cette hypothèse pouvait trouver « une confirmation dans le fait que la signification littérale du nom d'Adam [était] "rouge", la tradition atlantéenne ayant été précisément celle de "la race rouge" ».[39] À de nombreuses reprises, les collaborateurs de ce dossier mettaient en relation l'Atlantide avec la civilisation ancienne de l'Amérique centrale. Certaines de ces assertions retinrent probablement l'attention d'Artaud. Un auteur prétendait par exemple que « la race des rouges » possédait la science de la magie sonore et des possibilités de la voix.[40] Dans un article programmatique paru dans *La Bête noire* en 1935, Artaud annonçait partir retrouver la musique de l'invisible, les « instruments tels que ceux dont le cri se répercutait de cime en cime et qui couvraient le bruit de la mer ».[41] *Le Voile d'Isis* faisait également mention de travaux scientifiques sur les cultures de l'Amérique centrale et sur l'Atlantide : ceux plus récents de Lewis Spence (*The Civilisation of ancient Mexico*, Cambridge, 1912 et *The Gods of Mexico*, Londres, 1921) ou ceux plus anciens, mais fondamentaux, de Brasseur de Bourbourg qui avait publié en 1861 à Paris la première édition du *Popol Vuh*. Les rédacteurs de la revue présentaient un écrit de ce dernier concernant Aztlan.[42]

La chronique d'Argos – alias Tamos, l'ami de Leiris – intitulée « Du sang et de quelques-uns de ses mystères » dut particulièrement retenir l'attention d'Artaud. Cela d'autant plus que Guénon la prit en décembre 1931 comme point de départ pour avancer « Quelques remarques sur le nom d'Adam ». Argos écrivait :

[34] LE COUR, « L'Atlantide et la métaphysique occidentale », 1927.
[35] Il avait déjà opéré des rectifications dans « Atlantide et Hyperborée ». La polémique entre les deux hommes courut tout au long des années 1930. Les commentaires de Guénon ne sont pas dépourvus d'un certain humour ; on a parfois l'impression que l'examen des écrits de "paul le cour" (*sic*) constituait sa récréation…
[36] GUÉNON, *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, p. 46.
[37] GUÉNON, *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, p. 46.
[38] Un manvantara est, dans la cyclologie hindoue, le plus englobant des cycles cosmiques.
[39] GUÉNON, *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, p. 49.
[40] *Le Voile d'Isis*, août-septembre 1931, p. 503.
[41] ARTAUD, « Le Réveil de l'Oiseau-Tonnerre », *Œuvres complètes*, tome VIII, p. 413.
[42] Peut-être trouverait-on aussi des sources d'inspiration d'Artaud dans des articles d'*Atlantis*.

> « Si les textes mythologiques font des allusions assez voilées à ce mystère du sang, il en est un cependant où ce mystère est un peu moins caché ; ce texte, dont j'ai déjà eu l'occasion de parler ici même, c'est le *Popul Vuh*, le livre sacré des anciens peuples Mayas ».[43]

Et il présentait par la suite les considérations de ce livre à propos du sang. Il se demandait notamment si, plus que de *adamah* (« tiré de la terre »), le nom "Adam" n'était pas dérivé de *dam* (« sang »). Guénon, qui avait noté qu'Adam signifiait littéralement "rouge", remarquait que les étymologies évoquées par Argos n'étaient pas contradictoires. Ces mots dérivaient en effet de la même racine verbale, *adam*, qui signifiait « être rouge ». Il ressortait toutefois des considérations de son collaborateur que la première était plus sûre.

La seconde, *dam*, ne caractérisait en effet ni l'homme ni la race rouge ; *Adamah* au sens propre était « l'argile rouge ». En raison de ses propriétés plastiques, cette terre était particulièrement apte à représenter une certaine potentialité, une capacité à recevoir les formes. C'était d'ailleurs pour la même raison que la « terre rouge » avait une importance spéciale dans le symbolisme hermétique, où elle pouvait être prise pour une des figures de la *materia prima*. En outre, la tradition de la race rouge, à laquelle on rapportait plus spécialement le nom d'Adam, était en correspondance avec l'élément terre. Cela venait encore justifier ce rapprochement. Quant à "*dam*", le "sang", proprement le liquide rouge, s'il était aussi dérivé de la racine *adam*, il ne pouvait être un intermédiaire étymologique entre cette racine et le nom d'Adam. Symboliquement, dans l'hermétisme, la couleur rouge était celle du règne animal et non du règne humain ; elle pouvait être rapportée au sang considéré comme le siège, ou plutôt, le support de la vitalité animale proprement dite. Enfin, si l'on revenait à la relation plus particulière entre le nom d'Adam et la race rouge, celle-ci, en dépit de sa couleur, ne pouvait être mise en rapport avec la prédominance du sang dans la constitution organique. Le tempérament sanguin correspondait en effet à l'élément feu et non à l'élément terre.

Guénon revenait cependant à la fin de son article sur le sang comme support de la vitalité. Il reprenait les considérations développées dans *L'Homme et son devenir selon le Védânta* et *L'Erreur spirite*, considérations qui semblaient avoir imprégné la réflexion d'Artaud.[44] Il précisait que le sang était en rapport avec le côté inférieur de l'état subtil, ce qui expliquait certaines interdictions alimentaires.

[43] ARGOS, « Du sang et de quelques-uns de ses mystères », *Le Voile d'Isis*, août-septembre 1931, p. 574.

[44] Le sang, selon Guénon, constitue effectivement l'un des liens de l'organisme corporel avec l'état subtil de l'être vivant, lequel est proprement « l'âme » c'est-à-dire, au sens étymologique (anima), le principe animateur ou vivificateur de l'être. L'état subtil est appelé Taijasa par analogie avec l'élément igné ; il est lié à l'état corporel de deux manières : le sang (calorique) et le système nerveux. Le sang est proprement le véhicule de la chaleur animatrice.

C'est de là aussi d'où venait son emploi dans des pratiques de magie, voire de sorcellerie. Il était pourtant susceptible, dans d'autres conditions, d'une transposition dans un ordre supérieur où les rites religieux, ou même initiatiques comme le "taurobole" mithriaque, impliquaient le sacrifice d'animaux. Bosco mettrait en scène ce rite mithriaque dans *Hyacinthe* (1941) ; Artaud crut en trouver une manifestation chez les Tarahumaras.

La réception de ces considérations par Artaud

Devant la convergence de dates et de thèmes, il est fort probable que ce faisceau d'éléments contribuât au singulier intérêt d'Artaud pour l'ancienne culture mexicaine.[45] Les Tarahumaras apparurent ainsi au comédien comme un vestige de l'antique civilisation maya-toltèque héritière de l'Atlantide. Avant de partir, il étudia le *Popul Vuh* et tout ce qui avait trait aux pyramides de Chichen Itza et aux hiéroglyphes mayas. « De nouveau, le sang de la vieille race maya-toltèque commence là-bas à parler », annonçait-il en 1935 dans *La Bête noire*.[46] Le Mexique portait « au fond de lui les anciennes relations *animiques* de l'homme avec la nature qu'établirent les vieux Toltèques, les anciens Mayas et, en somme, toutes les races qui de siècle en siècle [avaient] fait la grandeur du sol mexicain ».[47] « Dans les hiéroglyphes mayas, dans les vestiges de la culture toltèque, ajoutait-il, on peut encore découvrir les moyens de bien vivre ».[48] Cette culture pouvait être revivifiée à partir des éléments conservés par les Indiens Tarahumaras et tous les peuples autochtones qui vivaient encore sur la terre au sein de laquelle elle s'était en gande partie résorbée.

Artaud y découvrit en effet les vestiges « dégénérés de l'ancienne Culture Rouge, tels qu'on [pouvait] les rencontrer dans les dernières races autochtones pures ».[49] « Cette culture subsiste, écrivait-il, elle est en lambeaux mais elle subsiste ».[50] Les secrets de la guérison par les plantes, par exemple, étaient « en réalité les restes d'une authentique science occulte de la guérison ».[51] La réalité magique de cette culture était surtout restée « liée au sol, perdue dans les coulées de lave volcanique, vibrante dans le sang indien ». C'est pourquoi il suffisait de

[45] ARTAUD, « Bases universelles de la culture », *Œuvres complètes*, tome VIII, p. 190. « Pour distinctes que fussent les civilisations, écrivait-il, l'ancien Mexique n'avait en réalité qu'une seule culture, c'est-à-dire une idée unique de l'homme, de la nature, de la mort, de la vie […] »
[46] ARTAUD, « Le Réveil de l'Oiseau-Tonnerre », *Œuvres complètes*, tome VIII, p. 407-414.
[47] ARTAUD, « Ce que je suis venu faire au Mexique », *Œuvres complètes*, tome VIII, p. 210-211.
[48] ARTAUD, « Lettre ouverte aux gouverneurs des États du Mexique », *Œuvres complètes*, tome VIII, p. 187.
[49] ARTAUD, « Ce que je suis venu faire au Mexique », *Œuvres complètes*, tome VIII, p. 210-211.
[50] Lettre d'Antonin Artaud à Jean Paulhan, le 23 avril 1936.
[51] Lettre d'Antonin Artaud à Jean Paulhan, le 23 avril 1936.

« peu de chose sans doute pour rallumer [s]es feux ».[52] Les vestiges de cette culture étaient encore suffisamment éloquents pour évoquer ses lointaines origines. C'est ainsi qu'assistant, non à un « "taurobole" mithriaque », mais au sacrifice d'un bœuf, Artaud y reconnut les rites des rois de l'Atlantide décrits dans *Le Critias*. Il put ainsi affirmer que les Tarahumaras étaient les descendants directs des Atlantes.[53] Il qualifiait significativement le Mexique de « terre rouge », et son peuple de « race rouge ».[54]

Apparaissaient encore dans ses écrits des évocations de la théorie de la transmission de la science sacrée, sinon du transfert des centres spirituels. Les « Traditions » des Tarahumaras racontaient en effet le passage dans leurs tribus « d'une race d'Hommes porteurs de feu, et qui avaient trois Maîtres ou trois Rois, et marchaient vers l'Étoile Polaire ».[55] À partir de là, Artaud récapitulait les signes de « l'ésotérisme universel » qui pullulaient en Orient comme au Mexique. Tous ses écrits de l'époque témoignent d'ailleurs de cette perspective concordiste. Il affirmait que les ésotérismes de toutes les civilisations étaient « les mêmes, et [voulaient] en esprit dire la même chose ».[56] Il eut ainsi le projet de traiter dans une conférence à Mexico de « l'esprit poétique et magique du *Popol Vuh* "comparé" au *Zend-Avesta*, à *La Bible*, au *Zohar*, au *Sépher Ietzira*, aux *Vêdas*, au *rajah-yoga*.[57] Il espérait trouver là-bas « le secret d'une parole et d'un langage, où toutes les paroles et tous les langages se réunissent en un seul ».

Artaud soulignait toutefois une spécificité de la vieille culture maya-toltèque qui l'opposait au monde indo-tibétain. Il y avait « sur la terre des lieux prédestinés, faits pour préserver la culture du monde » et « faire jaillir des sources de vie ».[58] Le Tibet et le Mexique étaient pour lui « des nœuds de la culture du monde ».[59] Pourtant ces deux pôles se distinguaient radicalement par leurs visées respectives. Le premier était tout tendu vers la vie posthume alors que la tradition mexicaine recelait les secrets de la guérison et du bien-vivre. Comme l'Inde qui « s'endor-[mait] dans le rêve d'une libération qui ne [valait] que pour après la mort »[60], la culture du Tibet ne valait que pour ceux que *Le Livre des morts* de l'Egypte appelait

[52] ARTAUD, « Le Mexique et la civilisation », *Les Tarahumaras*, p. 159.
[53] ARTAUD, « Le Rite des Rois de l'Atlantide », *Œuvres complètes*, tome IX, p. 72.
[54] ARTAUD, *Œuvres complètes*, tome VIII, p. 188 et p. 215.
[55] ARTAUD, « Le pays des Rois mages », *Les Tarahumaras*, p. 53 (dans *Le Roi du monde*, Guénon affirme que les Rois mages sont des représentants du centre gardien de la Tradition primordiale).
[56] ARTAUD, « L'Homme contre le destin », *Les Tarahumaras*, p. 195.
[57] BONARDEL, « Poésie et Tradition. Artaud lecteur de Guénon », 2000, p. 165.
[58] ARTAUD, « Surréalisme et révolution », *Les Tarahumaras*, p. 182.
[59] ARTAUD, « Lettre ouverte aux gouverneurs des États du Mexique », *Œuvres complètes*, tome VIII, p. 187.
[60] ARTAUD, « Ce que je suis venu faire au Mexique », *Œuvres complètes*, tome VIII, p. 210-211.

« des cadavres, des Renversés ».[61] Cette culture était faite pour les morts : c'était là que l'on pouvait « encore apprendre, pour se détacher de la vie, les moyens techniques de bien mourir ».[62] Probablement sous-entendait-il que ces cultures avaient l'essentiel de leur attention tournée vers cette réalité ultime au regard de laquelle le monde animique apparaissait comme une illusion. Artaud lui-même, en 1925, dans « L'adresse au dalaï-lama » avait écrit aspirer à une « libération transparente des âmes » ; au nom de *La Révolution surréaliste*, il avait demandé à l'autorité spirituelle du Tibet de leur faire « un esprit tout tourné vers ces cimes parfaites où l'Esprit de l'Homme ne souffre plus », de leur enseigner comment « n'être plus tenus par la terre ». C'est d'ailleurs cette orientation qui avait valu à Artaud d'être évincé de la direction de la revue. Breton ne se reconnaissait pas dans ce « lieu de lacunes et d'ellipses » vers lequel le comédien les entraînait ; il n'y « retrouvait plus ses communications avec les innombrables choses » de la terre.[63]

Au contraire de l'Inde et du Tibet, le Mexique représenta pour Artaud une civilisation qui conservait les secrets de la guérison et du bien-vivre. Or à l'époque de ses projets de départ, il sembla gagné par une terrible envie de vivre, de guérir et d'agir.[64] Il tenta toutefois de détourner la jeunesse mexicaine du surréalisme. Il la mit surtout en garde contre une attitude de révolte systématique et l'absence d'une vision cohérente et profonde du réel. Car l'amour de la vie de Breton restait probablement, dans sa perspective, assez superficiel. « L'attitude surréaliste était une attitude négative, pouvait-il écrire, et je suis venu dire ce que pense dans mon pays toute une jeunesse affamée de solutions positives et qui veut reprendre goût à la vie ».[65] Ce qui l'avait déterminé à se rendre au Mexique, c'était que la culture éternelle du Mexique avait toujours été faite pour les vivants :

> « Dans les hiéroglyphes mayas, dans les vestiges de la culture toltèque, on peut encore découvrir les moyens de bien vivre ; de chasser le sommeil des organes, de maintenir les nerfs dans un état d'exaltation perpétuelle, c'est-à-dire complètement ouverts à la lumière immédiate, à l'eau, à la terre et au vent. Oui, je crois à une force qui dort dans la terre du Mexique. Et c'est pour moi l'unique lieu au monde où dorment des forces naturelles qui puissent servir aux vivants. Je crois à la réalité magique de ces forces comme on croit au pouvoir salutaire et curatif de certaines eaux […] j'essaierai de me laisser pénétrer en toute conscience par leurs vertus curatives pour l'âme ».[66]

[61] ARTAUD, « Surréalisme et révolution », *Les Tarahumaras*, p. 182. Cette remarque n'est pas sans évoquer « Le village des Lamas morts » (*supra*).
[62] ARTAUD, « Lettre ouverte aux gouverneurs des États du Mexique », *Œuvres complètes*, tome VIII, p. 187.
[63] BRETON cité dans : COYNÉ, « Le surréalisme et le Mexique », 1995, p. 170.
[64] Lettre d'Antonin Artaud à Jean Paulhan, le 23 avril 1936.
[65] ARTAUD, « Le Théâtre et les Dieux », *Les Tarahumaras*, p. 196.
[66] ARTAUD, « Lettre ouverte aux gouverneurs des États du Mexique », *Œuvres complètes*, tome VIII, p. 187.

Ces forces permettaient aux sens intérieurs de jaillir hors de leurs barrières et faisaient « des ressuscités ».[67] Le Mexique était une « terre de résurrection ». La restauration de la compréhension des « anciennes relations *animiques* de l'homme avec la nature »[68] et de cette conception de l'Homme comme microcosme, pouvait guérir du désespoir[69] ; la culture mexicaine était le remède de « ce mal du siècle » qui avait sévi au temps du surréalisme.

Il n'est pas impossible qu'Artaud ait acquis la certitude de la spécificité de la culture mexicaine par l'article d'Argos et la consécutive mise au point de Guénon. Artaud sembla retenir l'interprétation d'Argos qui mettait en relation la « race rouge » avec le sang, ainsi que des données exposées par Guénon relatives au rapport entre le sang et la "vie". Argos avait écrit :

> « Si les textes mythologiques font des allusions assez voilées à ce mystère du sang, il en est un cependant où ce mystère est un peu moins caché ; ce texte, dont j'ai déjà eu l'occasion de parler ici même, c'est le Popul Vuh, le livre sacré des anciens peuples Mayas ».[70]

Artaud notait :

> « De tous les ésotérismes qui soient, l'ésotérisme mexicain est le dernier qui s'appuie sur le sang et la magnificence d'une terre dont seuls des imitateurs fanatisés de l'Europe peuvent encore ignorer la magie ».[71]

Les termes de "sang" et de "terre", mais aussi d'"Homme" (sous-entendu l'Homme conçu dans son intégralité : l'Adam primordial) revinrent constamment dans ses écrits mexicains. Artaud reprit également l'idée d'une spécificité tenant au caractère apparent de certaines réalités ordinairement voilées ; c'était « le seul endroit de la terre » qui proposait « une vie occulte, et *la propos[ait] à la surface de la vie* ».[72] Dans ce pays, c'était « *sur toute l'étendue géographique d'une race* que la Nature *a[vait] voulu parler* ». Or, l'âme mexicaine n'avait « jamais perdu en son fond le contact avec la terre, avec les forces telluriques du sol ». C'est pourquoi « la culture éternelle du Mexique » possédait encore « les sources vierges de la vie ». La civilisation maya-toltèque, laquelle était comme rentrée dans le sol, détenait « le moyen de renouveler sans fin les foyers vivants de culture » ; car il n'y avait pour Artaud de culture qu'à vif et brûlant les organismes. La culture ancienne était d'ailleurs autant rentrée dans la terre que dans le sang dont il cherchait à déceler le mystérieux langage. « Dans tous les endroits que n'a pas définitivement entamés le

[67] ARTAUD, « Surréalisme et révolution », *Les Tarahumaras*, p. 182.
[68] ARTAUD, *Œuvres complètes*, tome VIII, p. 212.
[69] ARTAUD, *Œuvres complètes*, tome VIII, p. 226.
[70] ARGOS, « Du sang et de quelques-uns de ses mystères », *Le Voile d'Isis*, août-septembre 1931, p. 574.
[71] ARTAUD, *Les Tarahumaras*, p. 195.
[72] ARTAUD, *Les Tarahumaras*, p. 208.

progrès moderne, écrivait-il encore, c'est le sang indien lui-même que nous interrogerons ».[73]

Ainsi de nombreux indices laissent penser que la vision de la culture indigène mexicaine d'Artaud fut influencée par les articles de Guénon et la chronique d'Argos.[74] Contrairement au métaphysicien, il estima toutefois que la culture rouge avait un lien particulier avec le sang et la terre (notions liées à Adam) où elle avait subsisté. Des développements de Guénon, il conserva l'idée du rapport du sang avec la vie animique.

En 1927 dans *La Crise du monde moderne*, en réaction probablement à Le Cour qui venait de le prendre à partie, Guénon avait précisé qu'il était impossible de faire revivre la tradition atlantéenne.[75] Plus généralement, il appelait à se tourner vers l'Orient, car là seulement subsistaient des représentants authentiques du « véritable esprit traditionnel, avec tout ce qu'il impliqu[ait] ».[76] Toutefois, il semblait avoir mis un bémol à cette affirmation en remarquant que « les traditions de l'Amérique ancienne » n'étaient « pas aussi complètement perdues qu'on le pens[ait] ». Il s'intéressa dans les années 1930 à la tradition des Indiens, non d'Amérique centrale, mais d'Amérique du Nord. Dès 1938, il écrivait à Coomaraswamy être persuadé qu'il subsistait « encore quelque initiation chez les Indiens d'Amérique ».[77] Il lui disait encore la même année qu'il n'avait « jamais eu l'occasion de voir grand-chose d'important sur leurs traditions »[78] ; il n'aurait cependant pas été « étonné que celles-ci soient en réalité beaucoup mieux conservées, encore actuellement, qu'on ne le [croyait] d'ordinaire ».[79] Et il souhaitait qu'une personne puisse traiter de cette tradition dans les *Études traditionnelles*.[80] Un an avant sa mort, il y eut d'ailleurs le projet de consacrer un numéro spécial à la tradition peau-rouge.[81]

[73] ARTAUD, « Le Réveil de l'Oiseau-Tonnerre », *Œuvres complètes*, tome VIII, p. 407-414.

[74] En cela, Françoise Bonardel a raison de contester l'affirmation de Monique Borie (dans son *Antonin Artaud, le théâtre et le retour aux sources*, Gallimard, 1989) selon laquelle Artaud était « beaucoup plus proche du discours de l'anthropologie récente que du Guénon d'*Orient et Occident* » (BONARDEL, « Poésie et Tradition. Artaud lecteur de Guénon », 2000, p. 148, n. 29).

[75] GUÉNON, *La Crise du monde moderne*, p. 34.

[76] GUÉNON, *La Crise du monde moderne*, p. 33.

[77] Lettre de Guénon à Ananda Coomaraswamy, le 21 mai 1938. Dans « Le compagnonnage et les Bohémiens » (octobre 1928), il évoquait déjà une étude du marquis de Baroncelli-Javon dans laquelle ce dernier indiquait de nombreux traits communs aux Caraques et aux Peaux-Rouges d'Amérique. Le marquis n'hésitait pas pour cette raison à leur attribuer une origine atlantéenne. Cette remarque avait semblé digne d'attention à Guénon.

[78] Lettre de Guénon à Ananda Coomaraswamy, le 1er juin 1938.

[79] Lettre de Guénon à Ananda Coomaraswamy, le 1er juin 1938.

[80] Lettre de Guénon à Ananda Coomaraswamy, le 1er juin 1938.

[81] AYMARD, Jean-Baptiste, « La naissance de la Loge "La Grande Triade" », COLLECTIF, « René Guénon, l'éveilleur (1886-1951) », 2002, p. 31 n. 18.

Coomaraswamy adressa à Guénon Joseph Epes Brown, un jeune anthropologue qu'il encouragerait à étudier la tradition Sioux. Brown écrivait à la veuve de Coomaraswamy en 1947 qu'il devait beaucoup aux encouragements de feu son mari, de Frithjof Schuon et de Guénon. Grâce à son travail « a whole culture [was] coming to life ».[82] Guénon confiait la même année que bien des choses s'étaient conservées chez les Indiens d'Amérique du Nord, si bien qu'un « réveil de leur Tradition demeur[ait] toujours possible ». Schuon avait établi avec eux « des relations très intéressantes ».[83] En mars 1949, le métaphysicien du Caire consacra d'ailleurs un bel et atypique article à une pratique indienne d'adoration décrite dans *L'Oiseau-Tonnerre* de Paul Coze.[84] À l'inverse de celui d'Artaud, son intérêt se porta sur la dimension profondément contemplative de cette tradition. De façon significative, il concluait son article à partir d'une citation de l'auteur selon lequel « pour développer l'*orenda* [c'est-à-dire l'équivalent du *prana* hindou : "l'ensemble de toutes les différentes modalités de la force psychique et vitale"], intermédiaire entre le matériel et le spirituel, il [fallait] avant tout dominer la matière et tendre au divin ». Cela revenait à dire, selon Guénon, que les Indiens ne considéraient « légitime d'aborder le domaine psychique que "par en haut", les résultats de cet ordre n'étant obtenus que d'une façon tout accessoire et comme "par surcroît" […] ». Cela était « assurément aussi loin que possible de la vulgaire "magie" qu'on leur avait trop souvent attribuée […] ».[85]

En dépit du fait que Guénon eut probablement été réservé à propos de la valeur du « naturalisme magique » recherché par Artaud, la quête mexicaine de ce dernier fut en partie déterminée par la lecture de ses écrits. Après ce périple, armé de la canne de Saint-Patrick, Artaud devait entreprendre un voyage vers l'Irlande, anciennement nommée « île des saints » comme l'avait précisé Guénon dans *Le Roi du monde*, quelques lignes après avoir évoqué la Tulé mexicaine.

II – Le Maghreb : un Orient français

Les écrits de Guénon au sujet de l'Atlantide et le Mexique auxquels Artaud semble avoir prêté attention restaient marginaux. Ils s'inscrivaient bien dans le contexte du *Voile d'Isis* lequel, dans les années 1929-1931, n'avait pas encore totalement opéré sa mutation. La tradition islamique, au contraire, avait pris une

[82] LIPSEY, *Coomaraswamy, his life and work*, 1977, p. 227.
[83] Lettre de Guénon à F. Galvao, le 24 décembre 1947.
[84] On se souvient qu'Artaud avait intitulé un article programmatique relatif à son projet de voyage « Le Réveil de l'Oiseau-Tonnerre » (*La Bête noire*, n° 6, 1er novembre 1935).
[85] GUÉNON, « Silence et solitude », *Mélanges*, p. 47.

place croissante dans la revue au début des années 1930. Cela avait d'ailleurs décontenancé Argos, le rédacteur en chef en titre. Guénon dans *Orient et Occident*, n'avait-il pas suggéré d'éviter de prendre appui sur l'ésotérisme islamique dans la mesure où cette démarche aurait pu donner le sentiment d'une concurrence sur le terrain religieux ?[86] Au contraire, depuis son arrivée en Égypte, il avait consacré un certain nombre d'articles à l'islam, articles datés et localisés selon un mode islamique ; il était allé jusqu'à dédicacer *Le Symbolisme de la croix* (1931) au *cheikh* Illaysh, lui attribuant la première idée du livre. Alors qu'il allait commencer à développer sa théorie de l'initiation, la tradition islamique lui semblait offrir des possibilités initiatiques vivantes sur des territoires sous domination française.

L'Empire constituait un Orient facilement accessible aux Français. Beaucoup de nationaux furent d'ailleurs amenés à s'installer pour des raisons professionnelles au Maghreb. Guénon lui-même avait été, pendant la Grande Guerre, professeur à Sétif. En Algérie mais surtout au Maroc, se constituèrent des milieux pour lesquels l'œuvre de Guénon fut une référence importante. Certains Français, réorientés dans leur désir "d'ailleurs", y élirent domicile. D'autres découvrirent l'œuvre du métaphysicien sur place et eurent un regard renouvelé sur le monde indigène. Des Européens qui auraient pu devenir des intellectuels ou des écrivains à proprement parler, furent amenés, après la lecture de l'œuvre du métaphysicien, à s'immerger dans le monde traditionnel. Se constitua ainsi un réseau qui joua un rôle non négligeable dans la diffusion de l'œuvre de Guénon. Plusieurs de ses membres entrèrent en contact avec les milieux plus proprement littéraires du Maroc.

A – La spiritualité vivante du Maghreb

Les aînés et contemporains de Guénon

Dès la fin du XIXe siècle, certains Français avaient été attirés au Maghreb non par désir de porter la "civilisation", mais en raison de leur quête d'une société ancienne. Constant, le héros des *Chiens de paille*, évoquait l'exil des petits postes mauritaniens « dans la pauvreté et l'absurdité d'une conquête coloniale où le conquérant était le secret admirateur du conquis, dont il détruisait pourtant la raison d'être ».[87] De grandes figures comme celle de l'émir Abd al-Qadir – chef de guerre et grand spirituel se situant dans la lignée akbarienne – avaient frappé les esprits.[88] En 1934, Artaud incarna le personnage pour un film touné en Algérie. Des Occidentaux avaient été séduits par la religion musulmane. Plusieurs

[86] GUÉNON, *Orient et Occident*, p. 203-5.
[87] DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 150-151.
[88] Ses écrits spirituels ont été notamment traduits par M. Chodkiewicz qui fut un temps proche de M. Valsan.

convertis avaient suivi avec intérêt les travaux de Guénon. Ainsi, en 1925 dans *Les Cahiers du mois*, Étienne Dinet et Sliman ben Ibrahim avaient évoqué « les grands problèmes de philosophie et de métaphysique envisagés avec beaucoup de perspicacité par M. René Guénon ».[89]

Avant la Grande Guerre, ce dernier avait fréquenté des aînés qui avaient été attirés par l'aspect spirituel de la tradition islamique. Il faut citer notamment Léon Champrenaud sur lequel on sait peu de chose, ou le peintre Ivan Aguéli (alias Abd al-Hadi) qui, selon une hypothèse vraisemblable, le rattacha à la Shadiliya, la plus répandue des confréries sunnites avec la Qadiriya. Cette affiliation eut d'ailleurs une importance certaine dans son parcours comme en témoigne la dédicace du *Symbolisme de la croix* au maître d'Aguéli.[90] Guénon fréquenta également des Occidentaux un peu plus âgés ou de sa génération, qui s'inscrivaient dans la *tariqa* Alaouiya. Une branche de cette confrérie algérienne s'implanta en effet en France dès les années 1920.[91] Fondée peu avant la Grande Guerre, cette *tariqa* était un rameau de la branche Darqawiya de la Shadiliya. La *zawiya* mère se situait à Mostaganem où le *cheikh* Alaoui (1869-1934) était revenu en 1909. Ce maître spirituel, qui serait présenté au public occidental par deux amis de Guénon[92], eut pour caractéristique d'avoir un rayonnement notable auprès des Européens. Les auteurs "traditionnels" ont souligné cette particularité.[93] Selon Michel Vâlsan, ce rayonnement fut favorisé par son rapport spirituel singulier à Aissa (Jésus), lequel était commun au *cheikh* Illaysh[94] ou à Halladj (par le biais duquel Massignon avait précisément présenté la spiritualité musulmane). Certains visiteurs du *cheikh* de Mostaganem furent d'ailleurs frappés par sa ressemblance avec la représentation traditionnelle de la figure de Jésus dans le christianisme.

[89] DINET, Étienne, BEN IBRAHIM, Sliman, « Enquête », COLLECTIF, « Les Appels de l'Orient », p. 267.

[90] Alors que pour la question des sources de Guénon, certains insistent sur ses instructeurs hindous, d'autres sur l'héritage du traditionalisme catholique, Michel Vâlsan met l'accent sur la filiation de ce *cheikh*. Selon lui, c'est à partir d'éléments doctrinaux provenant de ce maître que Guénon écrivit *Le Symbolisme de la croix*. Or, ce livre occupe, selon lui, une place centrale dans son œuvre et concerne les modalités occidentales de participation à l'intellectualité "traditionnelle". Ce livre de Guénon, ainsi que toutes ses études de symbolisme, procéderaient des principes caractéristiques des hommes spirituels *issawis*, c'est-à-dire liés à Jésus

[91] Selon une communication orale de Jean-Marc Ohnet, l'un de ses foyers, fréquenté par Massignon, semble avoir été localisé à Asnières.

[92] Abd al-Karim Jossot commit une petite plaquette de présentation de ce *cheikh* (sur ce point consulter : CARTIGNY, *Cheikh al Alawi. Documents et témoignages*) ; Martin Lings a publié un ouvrage devenu classique *Un Saint soufi du XXe siècle*, Paris, Seuil, 1990, 284 p. (1ère éd. en anglais 1971).

[93] Titus Burckhardt a rapproché son universalisme de celui de Ramakrishna (lettre de Titus Burckhardt à Jacques Masui, le 24 novembre 1970).

[94] VALSAN, Michel, « Sur le *cheikh* Al-'Alâwî », *Études traditionnelles*, janvier-février 1968 (repris dans : VALSAN, *L'Islam et la fonction de René Guénon*, p. 53). Le *cheikh* Illaysh semblait avoir une certaine vision de l'unité entre christianisme, franc-maçonnerie et islam.

Plusieurs des Occidentaux musulmans fréquentés par Guénon à Paris, s'établirent ou séjournèrent en Tunisie.[95] Gustave-Henri Jossot (Abd al-Karim en islam) (1866-1951), fut un des caricaturistes les plus connus du début du siècle. L'année de la naissance de Guénon, il avait débuté dans le *Sans-Souci* et atteint la notoriété avec vingt numéros de *L'Assiette au beurre*. Il attaquait « l'injustice ou la bêtise, le clergé ou l'armée, les flics ou la franc-maçonnerie, les puissants de ce monde ».[96] « Écœuré par les mille déboires de la vie d'artiste, fatigué du tohu-bohu occidental » et trouvant sa lutte vaine, il quitta Paris en 1912. À Tunis où il était venu demander sa guérison au soleil, il se fit musulman, ce qui fit scandale dans la communauté européenne. Par le biais d'un spirituel nommé Kheireddine, il fut ensuite amené à se rattacher au soufisme. À la mort de ce dernier, deux de ses disciples connus de Guénon se rapprochèrent de lui : Eugène Taillard, interprète assermenté près le tribunal mixte de Sidi Bou Saïd, dans la banlieue de Tunis, et sa femme. Tous les trois partirent vers 1925 auprès du *cheikh* Alaoui. Un autre ami de Guénon qui collabora à différentes revues comme *Le Voile d'Isis*, *Vers L'Unité*, *Memra*, les *Cahiers du Sud*, *France-Asie*, séjourna également en Tunisie. Le Dr Probst-Biraben qui avait été initié par le *cheikh* Alaoui, avait fait paraître un encart dans *Le Voile d'Isis* en décembre 1927 dans lequel il proposait de transmettre l'initiation. Guénon ayant constaté certaines choses « bizarres et peu regulières », s'était informé et avait appris qu'il n'avait jamais été "mandaté" pour quoi que ce soit.[97] Cela ne l'empêcha d'ailleurs pas de rester en bons termes avec Probst-Biraben qui fit état dans les années 1930 des ouvrages du métaphysicien dans une revue éditée à Tunis, *Les Papiers du merveilleux*.[98] Ainsi Guénon connut-il très tôt les milieux engagés dans le soufisme. L'héritage du *cheikh* Illaysh semble même avoir été à l'origine du développement de certains aspects de son œuvre.

Frithjof Schuon et la constitution de la *tariqa*

Il fallut cependant attendre les années 1930 pour qu'il consacre à la tradition islamique des considérations à part entière, et oriente quelques-uns de ses lecteurs sur cette voie. Ses écrits déterminèrent notamment l'engagement d'un jeune correspondant qui allait prendre une importance croissante dans les milieux "traditionnels". La progression de ce jeune lecteur suscita en 1934 une présentation plus générale de l'islam dans les *Études traditionnelles*.

[95] Ce milieu apparaît en filigrane dans la correspondance entre Guénon et Guido De Giorgio. Consulter également : CARTIGNY, *Cheikh al Alawi. Documents et témoignages*

[96] SAINT-MARTIN, Catherine, *5000 dessinateurs de presse et quelques supports*, Paris, Té. arte, 1996, p. 354-355.

[97] Lettre de Guénon à F. Galvao, le 25 janvier 1946.

[98] PROBST, Compte rendu du *Symbolisme de la croix*, 1932 ; P., Compte rendu des *Etats multiples de l'être*, 1932.

Frithjof Schuon (1907-1998) était né à Bâle dans une famille d'origine catholique non-pratiquante.[99] Sa mère, veuve, s'installa avec ses enfants à Mulhouse en 1920. Orphelin de père, il dut travailler très tôt. A partir de 1923, il exerça la profession de dessinateur sur textile. En 1921, il était revenu à une pratique catholique (son frère entra au séminaire en 1923 et devint finalement trappiste). Cela ne l'empêchait pas de s'intéresser à la *Bhagavad-Gîtâ* et aux grandes traditions spirituelles. Comme d'autres jeunes gens de la génération de 1905, il découvrit l'œuvre de Guénon à la sortie d'*Orient et Occident*. Lucy von Dechend lui communiqua en 1924 une coupure de journal qui faisait état de ce livre.[100] Il lut ensuite *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* puis *L'Homme et son devenir selon le Védânta*. Il prit connaissance de *La Crise du monde moderne* dès sa parution. L'ouvrage le confirma dans son rejet de la modernité.

En 1931, de Paris où il s'était réinstallé en 1930, il prit contact avec Guénon qui lui répondit le 5 juin de la même année. Guénon le remercia pour l'appréciation qu'il faisait de son œuvre. Comme lui, il pensait qu'il n'était plus guère possible d'éviter une catastrophe au train où allaient les choses. Toutefois, ce n'était pas une raison pour ne rien faire. Schuon ayant probablement évoqué la question de l'élite, Guénon poursuivait :

> « Seulement pour la constitution d'une élite occidentale, il est bien certain que ne peuvent en faire partie que ceux qui sont d'esprit occidental, ce qui n'est pas le cas pour ceux qui peuvent, comme vous le dites, être absorbés par l'Orient [...] ».[101]

Schuon, alors catholique, l'avait interrogé au sujet des possibilités initiatiques qui existaient dans le christianisme oriental. Selon Guénon, il y avait bien quelques moines coptes qui conservaient encore des données de cet ordre mais ils étaient « retirés dans une région presque inaccessible et ils n'admett[aient] plus de nouveaux venus parmi eux ». Quant à l'Abyssinie, il y avait peut-être « certaines choses intéressantes » mais il n'avait pas eu l'occasion de vérifier cette intuition. « Pour ce qui [était] de l'adhésion à une tradition orientale, il [était] certain que non seulement l'Islam [était] la forme la moins éloignée de l'Occident, mais que [c'était] aussi la seule pour laquelle la question d'origine [n'avait] à se poser en aucune façon et ne [pouvait] jamais constituer un obstacle ».

[99] Pour la biographie de Schuon, on peut se reporter à : AYMARD, Jean-Baptiste, « Frithjof Schuon (1907-1998) », COLLECTIF, « René Guénon, l'éveilleur (1886-1951) », 2002, p. 1-68. Pour toute l'histoire de Schuon, du groupe de Bâle, de la *tarqa* et de ses ultimes développements : SEDGWICK, *Against the modern world*, 2004.

[100] AYMARD, Jean-Baptiste, « Frithjof Schuon (1907-1998) », COLLECTIF, « René Guénon, l'éveilleur (1886-1951) », 2002, p. 7.

[101] Lettre de Guénon à Frithjof Schuon, le 5 juin 1931 (cité dans : AYMARD, Jean-Baptiste, « Frithjof Schuon (1907-1998) », COLLECTIF, « René Guénon, l'éveilleur (1886-1951) », 2002, p. 11).

Schuon interrogea Guénon à propos de la démarche à entreprendre s'il souhaitait adhérer à cette tradition. Guénon lui conseilla de se rendre auprès du *cheikh* Alaoui à Mostaganem. Mais la réponse tardant trop, le jeune homme décida de partir sans attendre vers… Mostaganem. Il put être influencé en cela par les échanges qu'il avait probablement eus avec des Européens engagés dans l'islam, ou par des rencontres qu'il avait faites autour de la Librairie Chacornac. Plusieurs amis de Guénon avaient en effet déjà entrepris le voyage. Le jeune homme entra d'ailleurs en contact avec le Dr Probst-Biraben. En Algérie, il adhéra à l'islam et rencontra le *cheikh* Alaoui en novembre. En janvier 1933, il fut initié par ce dernier. Rentrant à Paris, il donna son premier article au *Voile d'Isis* dont il rejoignit l'équipe. Il semble qu'« un certain nombre de jeunes gens de ses amis » à Bâle et à Lausanne, dont probablement Jacques-Albert Cuttat (né en 1909), se réunirent alors autour de lui pour approfondir les doctrines traditionnelles dans la perspective ouverte par Guénon.[102] Les nombreux articles qui parurent à cette époque en Suisse, dans des journaux d'universités ou grand public, furent probablement une expression de ce groupe de travail.[103] Les noms d'un certain nombre de signataires comme Hans Küry, Joh. Jak. Jenny et Harald von Meyenburg apparaîtraient d'ailleurs dans les registres de la *tariqa* en 1946. Ceux-ci donnèrent en 1934 et 1935 des articles dans le *Neue Basler Zeitung*, le *Basler Studentschaft*, le *Basler Nachrichten*, et la *Revue universitaire suisse*.

La mort du *cheikh* Alaoui en juillet 1934, sembla décider les rédacteurs à consacrer le numéro d'août-septembre au soufisme. La nécrologie du maître qui fermait le numéro, indiquait son importance pour ce milieu. Taillard, sous le nom de Jaafar, et le Dr Probst-Biraben participèrent à cette livraison. Schuon y occupa la place déterminante. Il y donna trois articles et une traduction. Ces articles furent d'ailleurs réunis la même année en une plaquette intitulée *De Quelques aspects de l'islam* (Chacornac). En 1935, Schuon retourna à Mostaganem où il fut nommé *moqqadem*, ce qui lui donna la possibilité de transmettre à son tour l'initiation.[104] Il rejoignit ensuite au Maroc son ami d'enfance Titus Burckhardt (1908-1984) qui

[102] Lettre de Guénon à Guido De Giorgio, le 1er octobre 1934.

[103] H. K. R., « Das Morgenland und die Urlehre der Menschheit », *Neue Basler Zeitung*, n° 189, 15 août 1934 ; KURY, Hans, « Hinweis auf René Guénon », *Basler Studentschaft*, n° 1, hiver 1934 ; S.n., « Tradition et antitradition », *Basler Nachrichten* (Suisse), 4 novembre 1934 ; S.n., « Hinweis auf René Guénon », *Basler Studentschaft*, Bâle, semestre d'hiver, 1934, cahier 1 ; JENNY, Joh. Jak. (Dr), « Was bietet der Orient Europa ? Gedanken zu René Guenons Büchern », *Basler Nachrichten*, n° 203, 26 juillet 1935 ; MEYENBURG (von), Harald, S.t., *Revue universitaire suisse*, n° 5, janvier 1935 ; THIEME, Karl, « Die eigentliche Revolution unserer Zeit », *Schweizerische Rundschau*, Einsielden (Suisse), mars 1936

[104] Selon certains chercheurs, ce document ne l'autorisait en fait qu'à exposer les fondements de l'islam aux occidentaux (SEDGWICK, « Traditionalist sufism », 1999, p. 8 ; ZARCONE, « Relectures et transformations du soufisme en Occident », 1999).
Certains chercheurs contestent la réalité de cette investiture.

étudiait à la Quarraouine.[105] Ce dernier était issu d'une famille de patriciens de Bâle. Il était né à Florence d'un père sculpteur dont il avait d'abord suivi les traces. Il était également apparenté à Jacob Burckhardt, l'ami de Nietzsche spécialiste de la Renaissance italienne, ainsi qu'à Louis Burckhardt, l'explorateur de l'Arabie. Il devait contribuer après Benoist et Coomaraswamy à développer les études artistiques dans les *Etudes traditionnelles*. S'il prit quelques photos du Maroc pour le numéro spécial de 1934, il ne commença sa collaboration effective aux *Etudes traditionnelles* qu'en 1937.

Schuon acquit rapidement une certaine aura. En 1934, il rencontra Louis Massignon. La même année, Guénon mit en contact son jeune protégé avec Emile Dermenghem[106] et encouragea les deux hommes à se revoir.[107] Lorsque Dermenghem sollicita la collaboration de Guénon pour « L'Islam et l'Occident », ce dernier attira l'attention du chartiste sur le travail considérable que Schuon avait fait pour la réalisation du numéro spécial du *Voile d'Isis* consacré à l'islam.[108] Le chartiste invita ainsi Schuon à participer aux côtés de Guénon et Probst-Biraben, au numéro spécial des *Cahiers du Sud*. En 1935, investi de la fonction de *moqqadem*, Schuon fonda à Bâle une *tariqa* qu'il dirigea ensuite de Lausanne, d'Amiens, puis à nouveau de Lausanne. Le métaphysicien suivit avec attention le développement de ce qu'il considérait comme une possibilité initiatique offerte aux Occidentaux. Ainsi dès mai 1935, il écrivait à Caudron que ses lecteurs désireux de s'engager dans le soufisme ne pouvaient « mieux faire que de s'adresser à Schuon, qui [était] maintenant tout à fait qualifié pour cela [...] ». Dès 1934, Schuon lui était apparu comme « particulièrement doué ».[109] Assez rapidement toutefois, il prit conscience de ses limites. En 1936, il écrivait :

> « [...] ce que sa préparation à son rôle peut avoir d'insuffisant ou de trop rapide serait moins grave s'il avait un peu moins de confiance en lui-même, et surtout s'il n'y avait pas chez lui cette sorte de volonté de ne pas tenir compte de tant de choses qui ont pourtant bien leur importance ».[110]

105 HOBSON, Peter (Dir.), « Titus Burckhardt memorial volume », *Studies in comparative religion*, n° 1-2, hiver-printemps 1984, p. 1-110 ; COLLECTIF, « Hommage à Titus Burckhardt », *Études traditionnelles*, avril-mai-juin 1984, n° 484 (en particulier p. 59-82 et p. 110-112).

106 Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 9 décembre 1933. En 1934, Dermenghem se faisait l'écho de la présence de confréries soufies à Paris (DERMENGHEM, Emile, « Les Nord-Africains à Paris », *L'Information*, 17 mars 1934, p. 5). Il évoquait les Tijanis marocains, les Alawis et Qadiris algériens, et leurs entraînements spirituels. Il y revenait en décembre 1934 dans la *Grande revue* (p. 15).

107 Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 3 avril 1934.

108 Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 27 août 1934.

109 Lettre de Guénon à Vasile Lovinescu, le 1er octobre 1934.

110 Lettre de Guénon à Louis Caudron, le 17 mai 1935. Et encore le 17 et 27 avril 1936 : « Moi qui avais compté sur la fonction de S. pour me soulager un peu, voilà que c'est tout juste le contraire qui se produit et qu'il n'y a là pour moi qu'une source de nouvelles préoccupations ! ».

À la même époque, le changement d'état d'esprit à la *zawiya* mère de Mostaganem inquiétait Guénon.[111] « Si cela continue, notait-il en 1937, la tendance "propagandiste", ne tardera pas à étouffer tout reste d'esprit initiatique ».[112] Guénon, en dépit de ses réserves, encouragea de façon implicite un certain nombre de correspondants l'interrogeant au sujet des possibilités de rattachement initiatique, à entrer en contact avec Schuon.

Ainsi, dans la seconde moitié des années 1930 et dans l'immédiat après-guerre, André Préau, René Allar, Luc Benoist (en juillet 1946), les principaux rédacteurs des *Études traditionnelles*, rejoignirent cette *tariqa*. Si Marcel Clavelle n'y fit qu'un passage fugitif, Préau et Benoist pratiquèrent l'islam jusqu'à leur mort.[113] Il faut ajouter à ces noms celui de Michel Vâlsan (1907-1974), un jeune roumain qui correspondait avec Guénon. Ayant pris contact avec Clavelle en 1936 lors d'un premier passage à Paris, il reçut la *baraka* du *cheikh* Aissa Nur-ed-Din (Schuon) à Lausanne en 1938, et s'installa dans la capitale française comme conseiller financier du consulat de Roumanie. Si Guénon restait la figure tutélaire qui dispensait encouragements et conseils, Schuon, qui alla le rencontrer au Caire en 1938 et 1939, se trouva ainsi dans une position stratégique : il devint le directeur spirituel des principaux collaborateurs du métaphysicien. Guénon devait en pâtir lorsque des divergences d'interprétation s'élèveraient après-guerre ; il se sentirait alors plus ou moins trahi par certains de ses proches qui étaient en même temps des disciples de Schuon. Très rapidement, des critiques envers Guénon se firent d'ailleurs jour dans l'entourage de Schuon. Elles surprirent Martin Lings, un jeune anglais qui dans les années 1930 passa à Lausanne, avant de rejoindre Le Caire où il devint un intime de Guénon.[114]

Schuon se trouva bientôt à la tête d'un réseau international au sein duquel l'œuvre de Guénon tenait une place prépondérante. Un recensement datant de 1946 donne une idée de son extension.[115] En Suisse, elle comptait : à Lausanne seize *fuqara* dont Schuon, à Bâle neuf, à Zurich un, à Berne Titus Burckhardt. En France, se trouvaient quinze membres à Paris dont Vâlsan, trois à Amiens, dix à Nancy. Il faut y ajouter une personne à Bordeaux, Luc Benoist (Faridh-ed-Din) à Nantes et André Préau (Nur-ed-Din) à Soustons. En Angleterre, six *fuqara* étaient implantés à Londres. Un frère était isolé en Belgique ainsi que quelques autres en Italie. En Scandinavie, se trouvaient un *faqir* à Stokholm, un à Upsal, un à Oslo.

[111] Dans sa lettre à Guido De Giorgio du 22 mars 1936, Guénon précise que le successeur du *cheikh* Alaoui est d'un niveau « ordinaire ».

[112] Lettre de Guénon à Louis Caudron, le 26 octobre 1937.

[113] Contrairement à l'affirmation que Marie France James a tirée du Document confidentiel inédit de Clavelle (JAMES, *Ésotérisme et christianisme*, p. 383). Nous en avons différentes preuves. Benoist fut néanmoins enterré catholiquement.

[114] LINGS, « René Guénon », 1995.

[115] Par discrétion, nous ne donnons ici que les noms des membres décédés ou pour lesquels le fait est connu.

En Amérique du Sud, René Allar (Sidi Abbas) s'était installé provisoirement à São Paulo. Il put entrer en contact avec deux frères de Buenos-aires. Au Caire, Martin Lings et Whithall Perry, des proches de Guénon, étaient rattachés à la *tariqa*. Plusieurs *fuqara* se trouvaient encore au Maroc, dont Pierre Georges qui avait tenté l'expédition de Tahiti.

B – Des foyers guénoniens au Maroc

1) Milieu guénonien marocain

Si Schuon ramena du Maghreb l'initiation, sous l'impulsion de Guénon, certains européens en quête d'une société traditionnelle s'établirent au Maroc.[116] À la différence des guénoniens islamisés vivant en Europe, ils s'insérèrent pleinement dans la culture locale, apprirent l'arabe et suivirent l'enseignement de maîtres spirituels. Deux personnalités marquantes se dégagent du milieu marocain : Pierre Georges et Bernard Duval. Pierre Georges (Abdallah) reste la figure la plus marquante de ces milieux.[117] Son rayonnement lui valut d'ailleurs d'être évoqué dans les écrits d'Henri Bosco et André Gide (*infra*). Il ne semble pas avoir été affilié à la *tariqa* de Schuon ; il appartenait plus directement à une confrérie marocaine, probablement la Darqawiya dont l'Alaouiya était elle-même un rameau. Après l'échec de son expédition à Tahiti, Guénon l'avait adressé à Titus Burckhardt qui se trouvait alors à Fez. Pierre Georges, devenu Si Abdallah, y épousa une Marocaine et suivit l'enseignement de soufis. Sous la direction du *cheikh* Tadili[118], il approfondit notamment la lecture de l'*Insan al-Kamil* d'al-Gîlî et les *Foutouhat al-makkiyya* d'Ibn Arabi. Ce maître fut une figure spirituelle marquante pour ces hommes.[119]

Pierre Georges consacra l'essentiel de son temps à la pratique spirituelle. Il passait ses journées dans une minuscule mosquée de quartier, ce qui lui avait valu le surnom de « l'homme du Dhikr ». Ahmed Sefrioui nous l'a décrit comme un homme sérieux, ponctuel, uniquement voué à sa recherche de Dieu. Duval, Delon et Robert, des Français appartenant à ce même milieu, contribuèrent un temps à

[116] Pour tout ce chapitre, une partie de nos sources est orale. Elles viennent notamment d'entretiens réalisés à Rabat et à Fez avec Ahmed Sefrioui et Abd al-Wahid Duval.

[117] Sur Georges consulter : ACCART, *Henri Bosco – René Guénon : la réception de la doctrine guénonienne par un écrivain*, 1996 ; BURET, Abderrahman, « René Guénon et la voie de l'islam », *France-Asie*, n° 80, janvier 1953, p. 1167-1169 ; lettre d'Ahmed Sefrioui à Xavier Accart, le 7 août 1996 ; SEFRIOUI, A., « Souvenirs d'Henri Bosco », *Cahiers Henri Bosco*, Aix-en-Provence, n° 28, 1988, p. 66-70.

[118] Le *cheikh* Sidi Mohammed Tadili naquit aux environs de 1870. Il devint grand maître de la Darqawiya à Fez puis à al-Jadida. Le fils de Farroul, un autre Européen islamisé, épousa une de ses descendantes.

[119] Les Éditions Traditionnelles devaient d'ailleurs publier significativement : CHEIKH-TADILI, *La Vie traditionnelle c'est la sincérité*, Paris, Éditions Traditionnelles, 1960, p. 5-7. Roger Maridort (1910-1977) qui vint aussi rechercher une affiliation au Maroc participera à cette traduction.

sa vie matérielle. Lorsque pendant la guerre la conjoncture devint plus difficile, il trouva un emploi au musée du Batha. En 1945, atteint de la tuberculose, il fut nommé Directeur des Arts Indigènes à Meknès dont le climat lui était plus favorable. Il mourut le 2 juillet 1947. Durant ses années marocaines, il entretint une correspondance avec Guénon. Ce dernier qui lui témoignait une grande estime, lui envoya les manuscrits du *Règne de la quantité et les signes des temps* et des *Principes du calcul infinitésimal* avant publication. Georges fut assisté en ces derniers moments par un autre *faqir* français : Bernard Duval.

Ce polytechnicien avait effectué un stage au Maroc, probablement dans le courant des années 1920, dans une banque, pour préparer l'Inspection des Finances, administration pour laquelle il travailla un temps. Il connut vraisemblablement dans le vieux royaume chérifien des lecteurs de Guénon affiliés à l'islam.[120] Duval devait faire de même et entrer dans une *zawiya* de Fez. Avant-guerre, il quitta finalement l'administration coloniale, acheta une ferme à 10 km de la cité, dans la montagne, aux environs d'Ifrane. Il y éleva des moutons et fit de l'agriculture avec les moyens anciens (charrue, chevaux). Cette démarche n'est pas sans évoquer celle des habitants de Moly-Sabata. Selon son fils, Duval répétait souvent : « plus j'ai, moins je suis ». Très doué intellectuellement, il étudia aussi le sanskrit. Il correspondit très certainement avec le *cheikh* Abd al-Wahid dont il donna plus tard le nom à son fils.

En 1939, Duval fut affecté à la division marocaine. Fait prisonnier, il passa la guerre en captivité. Il partageait sa cellule avec Jacques Bonnet un officier polytechnicien (lui aussi sanskritisant et hébraïsant) qui avait découvert Guénon vers 1935 grâce à son chef méhariste le colonel Jean[121] (figure qui incarnait le rêve

[120] Notons que, selon son fils, avant de s'installer au Maroc, Duval avait eu l'occasion de passer à Arunachala.

[121] Guénon demandait à Pierre Pulby, dans une lettre du 28 août 1947, qui était le colonel Jean. Jacques Bonnet a eu la gentillesse de nous éclairer sur ce point : « Le Commandant Jean : j'ai fait sa connaissance en 1935. J'avais 24 ans, je venais d'être affecté au 29e Régiment d'artillerie à Lyon, régiment demi-marocain que je regagnais après 6 mois de convalescence suite à une chute de cheval. J'y trouvai un nouveau commandant fraîchement nommé à ce grade après quatre ou cinq années passées à la tête de deux compagnies méharistes : celle de Tamanrasset, puis celle du Haut-Ghir dans l'extrême sud marocain – deux postes dans lesquels un Capitaine était un grand seigneur, isolé de ses supérieurs à une époque où le chameau était presque le seul véhicule du désert, où la radio ne fonctionnait qu'en morse. Il tombait dans un régiment déjà décadent, dont le colonel saint-cyrien appliquait les méthodes opposées à la tradition-artilleur et polytechnicienne. Il s'affirma, fut regardé comme un original. Je fus le seul à l'accepter progressivement comme un maître – me faisant pénétrer dans la culture arabe dont il était épris, me prêtant des livres de Guénon qu'il lisait dans le désert à la lueur d'une bougie. Il en était si pénétré que je lui demandai s'il n'était pas Guénon. C'était un précurseur. Engagé volontaire pendant la guerre 14-18, il avait été envoyé en mission aux U.S.A. comme interprète d'anglais. Il en était revenu disant : "Ces gens sont fous. Dans dix ans nous serons aussi fous qu'eux". Précurseur dans d'autres domaines : quand je lui avais dit plus tard que j'avais une fille trisomique, il me donna les gros volumes de la première traduction française de Mme Montessori. Il les avait emportés à dos de chameau dans le désert et les avait rapportés de même. Parlant très bien l'arabe et s'efforçant de le faire apprendre il écrivait admirablement le français, dans une écriture admirable aussi de sérénité » (lettre de Jacques Bonnet à Xavier Accart, le 29 avril 1997).

de l'auteur de *Gilles*[122]). Bonnet comme ce camarade et le colonel Jean furent toutefois amenés par cette lecture à approfondir leur foi catholique et non à entrer en Islam. Le colonel ne fut jamais tenté de devenir musulman. Il y avait, selon lui, quelque chose d'artificiel chez la plupart des Européens qui, à la suite de Guénon, avaient fait ce choix.[123] Duval, « de façon héroïque », selon Bonnet, continua sa pratique spirituelle, ses camarades, s'arrangeant pour lui laisser chaque jour une heure de solitude.

À la Libération, il retourna au Maroc où, marié à une femme berbère, il reprit sa vie. Lors de l'Indépendance, le gouvernement chérifien lui demanda de devenir professeur de mathématiques au lycée Moulay Idriss de Fez. Il y forma un grand nombre de figures de l'élite marocaine. Selon Sefrioui, il descendait après ses cours dans la medina pour aller pratiquer le *dhikr* et des "danses" extatiques dans sa *zawiya*. Son fils nous l'a décrit comme un homme exigeant envers lui-même comme envers son prochain. Il considérait que sans une conduite morale exemplaire on ne pouvait arriver à rien dans la vie spirituelle. Il parlait de façon concise et lumineuse, dénouant des situations inextricables par une simple phrase.

Pierre Georges et Bernard Duval furent ainsi conduits par la lecture de Guénon à s'intégrer profondément dans la société marocaine. Il n'y eut pas d'exotisme littéraire dans leur démarche. Il n'y eut pas non plus d'ambition politique comme ce fut le cas, selon Sefrioui, chez certains européens convertis après l'indépendance. Le fils de Bernard Duval remarquait que son exemple, ainsi que celui de Pierre Georges, nous engage à réfléchir sur la notion d'"intellectuel". Ces hommes d'un haut niveau culturel (Duval pratiquait, outre le sanskrit et l'arabe, le grec et le latin) firent le choix de ne pas écrire. Ils problématisèrent et exprimèrent leur questionnement dans leur chair même. Mariés à des femmes du pays, immergés dans leur monde d'accueil, vivant simplement, ces hommes, selon des témoignages concordants[124], semblent avoir eu un cheminement spirituel profond.

Jacques Bonnet ayant revu Duval en 1969 à Fez remarqua qu'il était salué avec vénération par les membres de sa *zawiya*. Pierre Georges mourut de son côté « seul, sur sa natte, couvert de sa djellaba blanche, et le chapelet à la main ». On le trouva étendu, les yeux clos, l'index levé au ciel.[125] Il fut enterré près du tombeau du "Maître parfait", Sidi Ben'isa. Selon Sefrioui, un fils de la médina devenu haut

[122] « Si j'avais à recommencer ma vie, écrivait-il dans sa préface de 1942, je me ferais officier d'Afrique pendant quelques années, puis historien [...] historien, je le serais des religions » (DRIEU La ROCHELLE, *Gilles*, p. 13). Constant, le héros des *Chiens de paille* qui, devant ce qu'il considère comme « la décadence » de la France, s'engage à 18 ans chez les méharistes pour vivre au Sahara (DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 150-151).

[123] Selon la lettre de Jacques Bonnet à Xavier Accart, le 29 avril 1997.

[124] Notamment Bosco, Sefrioui, Jacques Bonnet et Abd al-Wahid Duval.

[125] BOSCO, « Colloques ».

fonctionnaire qui connut personnellement ces hommes, Pierre Georges et Bernard Duval furent admis, cas rares pour des Européens, à "l'intérieur" de ces confréries. Selon le même témoin, certains, à Casablanca, vont encore sur la tombe de Farroul, un autre de ces Français islamisés, comme sur celle d'un saint. Cette génération d'Européens profondément intégrés et dont les enfants, dans certains cas, se marieraient dans de grandes familles marocaines, devait disparaître avec la fin du Protectorat. Leur rayonnement devait néanmoins s'exercer sur le milieu littéraire francophone marocain, notamment au cours des années 1940.

2) Le milieu littéraire marocain

Le Maroc fut une source d'inspiration pour beaucoup d'écrivains français qui y séjournèrent. Guy Dugas a dressé une bibliographie des œuvres nées de ce contact.[126] En 1927, évoquant dans *Europe Les Contes fassis* de Dermenghem, Roland Derche notait que, pour leur génération :

> « [...] c'est le Maroc qui dans l'Afrique du Nord éveille la nostalgie des couleurs, de la lumière, et des civilisations primitives. Il a supplanté une Algérie dont après Delacroix et Fromentin, Isabelle Eberhard, Louis Bertrand et André Gide nous ont laissé des images prestigieuses et contradictoires, mais qui a fini par se banaliser dans la réalité et se vulgariser dans l'art jusqu'au bazar ».[127]

Un certain nombre de jeunes lettrés déçus par la civilisation occidentale et poursuivant plus ou moins obscurément une quête spirituelle, se tournèrent vers ce vieux royaume. Ce fut le cas par exemple de Gabriel Germain (1903-1978). Ce jeune normalien agrégé était fils d'un peintre paysagiste et historien de l'art. Ami de Péladan, son père fréquenta les salons de la Rose-Croix. Reçu à l'E.N.S. en 1923, Gabriel Germain s'engagea politiquement aux côtés de Marc Sangnier. En 1927, l'année de la publication de *La Crise du monde moderne*, à 24 ans, deux ans après Nizan, il quitta le pays « de la moisissure et de l'ombre » et rompit avec l'Europe. Nommé au lycée Gouraud à Rabat, il s'installa à Salé, ville séparée de Rabat par un estuaire.

Fait rarissime pour un Européen à l'époque, il vécut jusqu'en 1937 dans une petite maison de la médina parmi les indigènes.[128] Il y découvrit « l'ivresse d'une vie sans âge, apprise dans le coudoiement des souks et le silence des demeures sans fenêtre ». « La découverte du Maroc m'a fait ce que je suis », écrirait-il en 1958. Dans la solitude de cette existence, il poursuivit des expériences de méditation ainsi que des lectures concernant le bouddhisme et les traditions

[126] DUGAS, *Bibliographie de la littérature "marocaine" des français*.
[127] DERCHE, « Comptes rendus de deux ouvrages d'Emile Dermenghem ».
[128] Germain publia en 1936 des *Chants pour l'âme de l'Afrique* (la 2e éd. augmentée est parue chez Debresse en 1956) au titre presque provocateur pour l'époque.

orientales.[129] Enseignant dans le lycée où Henri Bosco fut à son tour affecté en 1931 (*infra*), Germain devait lui faire découvrir bouddhisme, yoga, soufisme. Cet intérêt d'intellectuels ou d'écrivains pour le Maroc, fut aussi manifeste chez un certain nombre de lecteurs de Guénon.

La Guerre du Rif un événement fondateur pour Dermenghem et Queneau

La Guerre du Rif, en même temps qu'elle avait entraîné un engagement politique des surréalistes aux côtés des membres de Clarté et du groupe Philosophies, avait créé les conditions d'une prise de contact d'un certain nombre de jeunes européens comme Queneau ou Dermenghem avec la civilisation marocaine. Queneau témoigna de l'impression profonde ressentie lors de cette découverte dans *Odile*, un roman publié dans les années 1930 et empreint de la perspective "traditionnelle".[130] Ce récit s'ouvre au Maroc où le narrateur, comme Queneau, a été affecté dans le cadre de son séjour militaire à l'époque de la guerre du Rif. Cette histoire, nous dit le narrateur, commence le long des murs de la ville de Fez. Plus exactement, il commence à l'extérieur de l'enceinte.[131]

Après la pluie, les pieds englués dans la boue, Roland T. voit par reflet les derniers nuages vaincus se disperser. C'est alors qu'apparaît « un Arabe immobile » en qui certains ont voulu reconnaître une figure de Guénon. L'arabe « regarde la campagne et le ciel, poète, philosophe, noble ». Ce contact a pour lui le sens d'une initiation. De façon éloquente, il paraphrase à ce propos les paroles du Christ à Nicodème en notant que des gens lui ont dit qu'il n'était pas possible de naître à 21 ans.[132] Cette image, à laquelle il attribue « des vertus de significations multiples »[133], va revenir sept fois, à des moments cruciaux du récit. Cette rencontre initie un processus intérieur :

> « Oui. Il y a quelque chose là-bas qui m'a frappé, je veux dire : qui m'a donné un coup, quelque chose qui ne s'est pas développé mais qui subsiste en moi comme une veilleuse qu'aucun souffle ne saurait éteindre. Ma vie a commencé là-bas. Je suis né […] est-il possible que je meure à *cette* vie-*là* ? ».[134]

Le contact d'une société traditionnelle vivante vers laquelle il avait demandé à partir, produisit chez ce lecteur de Guénon un choc. Queneau commença à y

[129] Sur ce point consulter son autobiographie spirituelle, *Le Regard intérieur* (*infra*).
[130] Nous reviendrons sur la place exacte du Maroc dans le parcours spirituel de Queneau dans une prochaine étude. Nous voulons ici seulement souligner le rôle de ce contact avec la société fassie.
[131] QUENEAU, *Odile*, p. 7.
[132] QUENEAU, *Odile*, p. 7.
[133] QUENEAU, *Odile*, p. 159.
[134] QUENEAU, *Odile*, p. 174.

apprendre l'arabe et à traduire, comme Dermenghem allait le faire, des contes du pays.[135]

Dermenghem avait également été profondément marqué par son contact avec Fez. Il y avait lié de solides amitiés avec des Fassis. Il y était en contact avec des Français qui s'étaient installés dans le pays ; certains d'entre eux n'étant pas sans relation avec le milieu de *Vers l'Unité* partageaient avec lui un intérêt pour l'ésotérisme chrétien (*infra*). Grâce à son aide, Jean Ballard put ainsi faire en 1932 un très intéressant voyage au Maroc au cours duquel il rencontra Louis Massignon et Mario Meunier.[136] De la même façon, Simone Weil « de plus en plus attirée vers ce qui rest[ait] encore de cultures orientales, et notamment vers les choses musulmanes », lui adressa une demande de renseignements au sujet des hommes et les choses à connaître au Maroc.[137] Dermenghem avait réorienté ses recherches pour devenir un spécialiste de l'islam spirituel, en particulier de ses formes poétiques. Il devait faire connaître la littérature locale en France. En février 1940 dans les *Cahiers du Sud*, l'éditeur des *Contes fassis* (1926) présentait par exemple des « Poèmes marocains du melhoun ». En 1945, il publiait des *Contes kabyles*, en 1951 *Les Plus beaux textes arabes*. Avec François Bonjean, il fut l'un des introducteurs de la littérature berbère et arabe en France. Plus encore que ce dernier, il fut un des diffuseurs principaux de l'œuvre de Guénon au sein des milieux littéraires.

François Bonjean

François Bonjean fut « sans aucun doute le plus profond de tous les écrivains français »[138] de ce foyer littéraire marocain, ce foyer étant lui-même inséré dans un « réseau d'amitiés ferventes » établi de Tunis à Rabat en passant par Alger. Bonjean était alors auréolé du prix de la Renaissance reçu en 1930 pour sa trilogie *Histoire d'un enfant du pays d'Égypte*.[139] Il avait quitté Paris en 1927 pour l'Orient arabe. Après avoir enseigné à Alep et à Constantine, il fut affecté en 1929 au Maroc où il enseigna à Fez, ville que lui avait conseillée Massignon[140], mais aussi à Marrakech et à Rabat. Il y apprit aux jeunes Marocains « la sagesse et le respect de la tradition ». Désireux de pénétrer la civilisation indigène, il vécut dans les médinas de Fez et de Marrakech. De la même façon que Pierre Georges et

[135] LÉCUREUR, *Raymond Queneau*.
[136] Notons que François de Pierrefeu fut pour sa part le maître d'œuvre du barrage de l'Oued-Beth dans la région de Meknès.
[137] PÉTREMENT, Simone, *La Vie de Simone Weil (1934-1943)*, Paris, Fayard, p. 280-1.
[138] DUGAS, *Bibliographie de la littérature "marocaine" des français*, p. 8.
[139] Sur François Bonjean, nous nous référons ici à divers documents. Deux études générales existent sur lui : la thèse de J.-P. Luccioni, *François Bonjean romancier de l'Islam*, Bordeaux 3, soutenue en 1989 sous la direction de Guy Turbet-Delof ; et le livre de : ROGER, G., *François Bonjean. Témoin de l'Islam*, Association des amis de F. Bonjean, 1961.
[140] Lettre de François Bonjean à Louis Massignon, le 27 octobre 1929.

Bernard Duval, il épousa une Marocaine, Lalla Touria, qui lui permit un accès direct à la culture, aux mœurs et aux contes locaux.

C'est ainsi qu'en 1939, revenant quelque temps à Paris, il donna avec *Les Confidences d'une fille de la nuit* un tableau de l'intérieur de la société marocaine et en particulier de la condition féminine. D'après lui, il restait à explorer en Afrique du Nord une *terra incognita*, celle des « espaces du cœur, les très mystérieux empires du différent et du semblable ». À cette date, le romancier quitta provisoirement l'enseignement pour se consacrer à la littérature. Il s'installa à Alger en 1940 où il y fonda la collection "La Chamelle" pour les éditions Baconnier. Il créa également dans le journal *T.A.M.* (Tunisie, Algérie, Maroc) une page littéraire destinée à des écrivains musulmans. Un des objectifs de son enseignement fut de susciter la naissance d'une école littéraire locale. Il y réussit partiellement, notamment avec son élève marocain Ahmed Sefrioui.[141] Après-guerre, suite à une demande de Frédéric Lefèvre, il eut un moment le projet de créer une page similaire pour *Les Nouvelles littéraires*. En 1944-1946, il enseigna deux ans à Pondichéry avant de revenir au Maroc.

Bonjean, peu après son installation à Fez, avait envoyé à Guénon une lettre d'interrogations passionnées à laquelle le métaphysicien avait répondu de façon abrupte. Les deux hommes avaient ensuite échangé trois lettres jusqu'en août 1931[142], puis le contact avait cessé. Guénon eut la surprise de découvrir en 1935 que ce dernier défendait désormais la perspective "traditionnelle". Probablement grâce à un de ses correspondants du Maroc, il avait lu dans *La Vérité marocaine* le compte rendu d'une conférence au cours de laquelle le romancier le citait. Guénon reprit donc contact avec Bonjean en mai 1935. Il lui disait approuver l'esprit « d'universalisme traditionnel » dont témoignait sa conférence. La réponse qu'il avait faite au romancier quatre ans plus tôt avait porté. Il y affirmait que la question d'origine de la connaissance intellectuelle pure n'avait pas à se poser et que chacun devait arriver par soi-même à la certitude incommunicable de l'existence de la Tradition primordiale.[143] Or, Bonjean écrivit quelques années après :

> « La Tradition pose premièrement un problème d'origine. Mais c'est précisément le problème qu'il faut garder pour le dernier. Car seule, l'accession à la Tradition peut fournir les moyens d'accomplir ce pèlerinage, le plus sacré des pèlerinages, le

141 « Alors que j'étais encore élève au collège, il m'apportait les livres de René Guénon à lire et m'invitait à les méditer », se souvenait notamment Sefrioui (cité dans : RONDEAU, Daniel (Dir.), *L'Appel du Maroc*, Paris, Institut du Monde Arabe, 1999, p. 222-223). Grâce à cela il aura une relation privilégiée avec Pierre Georges qu'il rencontra au musée du Batha pendant la guerre (*infra*).

142 Guénon évoquait notamment des détails concernant Le Caire où le romancier avait vécu, sa rencontre avec le Dr Ahmed Dief avec qui Bonjean était en délicatesse et encore la revue *El-Maarifah* qu'il dirigea de façon éphémère avec le *cheikh* Mustafa Abd al-Razzaq.

143 Lettre de Guénon à François Bonjean, le 9 Shawal 1348 H.

pèlerinage par excellence [...] Avoir fait vivante en soi-même la Tradition, c'est être devenu un autre. A cet autre sont réservés, assure la Tradition, maints privilèges. Si vous voulez apprendre à nager, jetez-vous à l'eau. Et si vous voulez comprendre ce qu'il faut comprendre, ce que personne ne comprend, piquez une tête, dit la Tradition, dans mes Eaux-mères. Me faire provisoirement confiance, c'est être amené à me faire confiance éternellement ! »[144]

Bonjean crut retrouver « la lumière de la Tradition » au Maroc. « Indiscernable pour le profane, écrivait-il dans un guide consacré au Maroc, une lumière magique plane sur toute ville, sur tout site d'Orient, qui, en se posant sur les êtres et les choses, leur donne leur vrai visage, restitue à chaque geste sa portée, sa résonance : la lumière de la Tradition ».[145] Cependant, précisait-il en 1935 à Guénon, en sa « qualité de profane », il se contentait « d'essayer de [s]'approcher des "centres" », n'ayant que l'ambition d'entrevoir. Il estimait en effet revenir de loin.[146]

Bonjean fut heureux de reprendre contact avec le métaphysicien. Il lui dressait un tableau de ses travaux et projets littéraires depuis son dernier livre. Dans *Couhoulaine*, il étudiait la fonction de l'amour terrestre (le thème de la Présence-nourriture). Dans la *Maison jaune*, il mettait en scène la confrontation entre Orient et Occident. *Ogres et ogresses*, un « roman d'atmosphère et d'idées », donnait pour sa part une « peinture du Kali-Yuga occidentalo-oriental ». Il travaillait plus spécialement à un « mystère », *Le Paradis terrestre* dont le but était de célébrer « en mode exotérique » l'interprétation sacrée, celle de la Tradition universelle. S'il avait intuitivement retrouvé le symbolisme des deux arbres, *Le Symbolisme de la croix* lui avait permis de comprendre celui du serpent.[147] Guénon l'encouragea dans ce projet et se dit être heureux que *Le Symbolisme de la croix* ait pu lui être une aide.[148]

Plus fondamentalement, la perspective "traditionnelle" allait empreindre toute l'activité littéraire de Bonjean. Il précisait dans *Construire* que la mission de l'artiste était de « rendre sans cesse âme et souffle à la Tradition ». Aussi imagina-t-il une critique littéraire rendant compte des œuvres en fonction de « la position et de la signification des œuvres par rapport à la Tradition ». Sur le plan de l'écriture romanesque, créer c'était « avoir perçu certains reflets de la Doctrine et s'être rendu capable, le temps d'un éclair, de les faire entrevoir à d'autres ».[149] « La Doctrine » devait ainsi constituer le filigrane de chaque page d'un roman. Le romancier parvenait à ce but « en ne choisissant parmi les événements et les

[144] BONJEAN, François, *Construire*, p. 114 (manuscrit inédit achevé autour de 1940).
[145] BONJEAN, *L'Âme marocaine*, p. 34.
[146] Brouillon de lettre de François Bonjean à Guénon, le 12 septembre 1935.
[147] Brouillon de lettre de François Bonjean à Guénon, le 12 septembre 1935.
[148] Lettre de Guénon à François Bonjean, le 24 septembre 1935.
[149] BONJEAN, François, *Construire*, p. 235.

drames que ceux qui [avaient] une résonance suffisante – qui [avaient] un visage d'emblème, de symbole ».

Mais cette démarche revenait finalement à « imiter la Nature [qui] inscrit ses leçons partout ». La notion de Tradition telle que la présentait le métaphysicien était venue éclairer quelque chose dont le « simple voyageur-poète, brûlant de sympathie pour les détours du cœur étranger », avait eu l'intuition dès le travail d'observation et de réflexion préliminaire à sa trilogie égyptienne.[150] Cela s'expliquait en partie par le fait qu'au Caire, « les liens classiques entre la métaphysique et la psychologie étaient restés beaucoup plus forts qu'à Paris ». Il remarquait d'ailleurs dans *Construire* que « les clefs de la psychologie, dans les chefs-d'œuvre aussi bien que dans la vie, [étaient] les mêmes que celles de la métaphysique traditionnelle ».[151] « À Guénon la métaphysique, à moi la psychologie et la poésie », précisa-t-il à la fin de sa vie.[152]

Bonjean malgré son ancien prestige eut du mal à se faire éditer, en particulier dans le second après-guerre. Plus qu'un écrivain témoignant par son œuvre de la vision "traditionnelle", il importe surtout de souligner ici son rôle de relais de l'œuvre de Guénon. Il s'en fit l'écho – de façon plus ou moins directe – dans de nombreux articles et conférences. Contrairement à d'autres, Bonjean parlait volontiers de cette œuvre déterminante. Lors de sa reprise de contact avec Guénon en 1935, il lui disait que ses enfants avaient appris à le lire. Il avait également parlé de son œuvre à ses élèves qui, depuis six ans, étaient devenus bien plus que des élèves. Bonjean qui était abonné aux *Etudes traditionnelles*, fit découvrir Guénon à nombre d'amis[153] comme le Dr Philippe Guiberteau (1897-1972). Gabriel Germain qui appréciait peu l'œuvre du métaphysicien, notait que le romancier « se faisait volontiers le champion » de « cette Tradition à majuscule » ; comme Bosco, Germain rencontra par son biais « des guénoniens de passage » au Maroc.[154] Bonjean fut aussi lié à Massignon qui tenta d'entrer en contact avec Guénon par son entremise. Il était également en relation avec Dermenghem qu'il soutint lors de son installation à Alger en 1942 ; en 1943, le chartiste évoquait leurs discussions au sujet de Guénon et de la Tradition[155] ; le métaphysicien

150 Lettre de François Bonjean à Gabriel Germain, le 9 juin 1962.
151 BONJEAN, François, *Construire*, p. 224.
152 Lettre de François Bonjean à Gabriel Germain, le 9 juin 1962. Bonjean éprouva significativement le besoin de préciser à la fin de sa vie qu'il avait retrouvé les données traditionnelles par un trajet personnel et non pas seulement par le biais de Guénon. De même, Valentine de Saint-Point affirma après la mort de ce dernier dans la presse égyptienne, qu'elle ne lui devait pas la découverte de la Doctrine. Cela témoigne en creux de l'influence que l'on reconnaissait alors au métaphysicien.
153 Dans une lettre du 26 février 1937, Guénon remerciait Bonjean de faire connaître les *Études traditionnelles*.
154 Lettre de Gabriel Germain à M. Sertelon, le 9 juillet 1985.
155 Lettre d'Emile Dermenghem à François Bonjean, le 15 juillet 1943.

demandait de son côté au romancier des nouvelles de leur ami commun.[156] Dermenghem et Bonjean qui occupaient des positions clefs dans le réseau littéraire du Maghreb, y furent des médiateurs de l'œuvre de Guénon ; cela se manifesta notamment dans les *Cahiers du Sud* (*infra*).

*

Si l'œuvre de Guénon a induit chez la plupart de ses lecteurs la quête d'une tradition vivante, les horizons vers lesquels ils se tournèrent furent divers. Le cas d'Antonin Artaud est particulièrement intéressant dans la mesure où il mêle quête du "primitif" et recherche d'une civilisation traditionnelle. Il révèle également la complexité de l'œuvre de Guénon. Les quelques références que ce dernier fit aux traditions d'Amérique centrale en 1929 et 1931 ont certainement contribué à éveiller et à nourrir l'intérêt d'Artaud pour le Mexique, intérêt qui aboutit en 1936 à l'aventure singulière de la sierra Tarahumara. Le cas de cet homme de théâtre reste cependant isolé. À partir de l'installation de Guénon au Caire et de la présentation de sa théorie de l'initiation, la tradition islamique bénéficia d'une attention croissante au sein des milieux fédérés par son œuvre. L'équipe du *Voile d'Isis – Études traditionnelles* devait d'ailleurs s'agréger en grande partie à la *tariqa* fondée par Schuon. Or, les territoires de l'Empire, en particulier le Maghreb, offraient aux Français un Orient facilement accessible où vivaient encore de véritables maîtres spirituels. Certains Français s'y installèrent, réorientés par Guénon dans leur désir "d'ailleurs". D'autres découvrirent son œuvre sur place et posèrent un regard renouvelé sur le monde indigène. La découverte du Maroc joua un grand rôle dans l'existence de plusieurs de ses lecteurs. Queneau et Dermenghem avaient été marqués par leur séjour dès la guerre du Rif. Dans les années 1930, se constituèrent deux réseaux pour lesquels la référence à Guénon était importante sinon déterminante : celui des Européens s'étant fondus dans la société islamique comme Pierre Georges et Bernard Duval, et celui des littérateurs comme Bonjean et Bosco. Ils jouèrent pendant et après la Seconde Guerre mondiale un rôle indirect mais conséquent dans le processus de réception de Guénon en métropole (*infra*).

L'importance croissante de l'islam n'empêcha pas le métaphysicien de continuer à publier des études prenant comme point de départ des éléments de la tradition hindoue. En 1937, il republiait d'ailleurs « L'Esprit de l'Inde » (d'abord paru en 1930) dans lequel il affirmait que cette terre devait demeurer, jusqu'à la fin, le lieu où serait préservée la connaissance spirituelle. L'œuvre de Guénon, qui s'était d'abord fait connaître comme un spécialiste des doctrines hindoues,

[156] Lettre de Guénon à François Bonjean, le 5 juin 1949.

engagea ainsi d'autres européens à partir vers la patrie de Ramakrishna. Mircea Eliade connaissait les ouvrages de Guénon lorsqu'il arriva en Inde à la fin de 1928.[157] Alain Daniélou se rendit dans le sous-continent en 1932. Il traduisit des extraits des écrits du métaphysicien dans des revues hindies.[158] Un an après le retour de Lanza del Vasto (le poète y avait séjourné de 1936 à 1938), Schuon, accompagné de deux amis, partit pour l'Inde où un ordre de mobilisation l'empêcha de demeurer.[159] Jean Klein (1912-1998) fit également le voyage après que la lecture du *Symbolisme de la croix* l'ait engagé de façon décisive dans une quête spirituelle sans relâche.[160] Il n'est pas toujours aisé de préciser le rôle exact que joua la lecture de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* et de *L'Homme et son devenir selon le Védânta* dans le choix de ces jeunes gens ; mais il est certain que de nombreux des lecteurs de Guénon restèrent attentifs à la spiritualité hindoue. Beaucoup d'entre eux se contentèrent d'une approche livresque jusqu'au moment où un représentant de l'Inde vint à eux.

157 CECCOMORI, *Cent ans de yoga en France*, p. 107-109. Eliade lisait Guénon à Calcutta. L'écrivain Ieronim Serbu a attesté avoir vu dans sa bibliothèque un exemplaire de *L'Homme et son devenir selon le Védânta* daté du 19 juin 1929. Dès 1926, il avait évoqué *Le Théosophisme* (TURCANU, Florin, *Mircea Eliade. Le prisonnier de l'histoire*, Paris, La Découverte, 2003, p. 89).
158 CECCOMORI, *Cent ans de yoga en France*, p. 95. On pourrait
159 Ils firent escale au Caire où ils rencontrèrent Guénon.
160 SOLT, Bruno, « Témoins spirituels », *Infos yoga*, Lalleu, n° 41, février-mars 2003, p. 28.

CHAPITRE III

L'ÉTUDE DE LA SPIRITUALITÉ VIVANTE DE L'INDE

Dans les années 1920, Guénon avait orienté ses lecteurs vers l'étude de la métaphysique hindoue. Après son départ au Caire, certains en restèrent à cet aspect de l'œuvre, les uns par ignorance du *Voile d'Isis*, les autres en raison de dispositions personnelles. L'importance de l'islam s'expliquait dans la mesure où il offrait des voies initiatiques encore vivantes. Y accéder impliquait toutefois, comme l'affirma très tôt Guénon, une inscription dans la *sharia*. Cette perspective n'avait rien pour attirer des chrétiens ancrés dans leur tradition. Guénon avait d'ailleurs bien vu le problème et avait d'abord affirmé, dans *Orient et Occident*, que le recours à l'ésotérisme islamique n'était pas opportun dans la mesure où il serait perçu par les chrétiens comme une concurrence sur le terrain religieux. Dans les années 1920, au contraire, il avait présenté les doctrines hindoues comme une puissante aide pour retrouver le fonds de la doctrine chrétienne. Il ne parlait pas à cette période de rattachement initiatique mais mettait en avant deux éléments nécessaires : la pratique de la concentration et la formation doctrinale. Le métaphysicien se référait alors au livre du R. P. William Wallace (s.j.), *De l'Évangélisme au catholicisme par la route des Indes*, selon lequel la doctrine hindoue était « le naturel pédagogue menant au Christ ».[1] La plus grande place donnée à l'islam dans les années 1930, n'empêcha pas Guénon de continuer à traiter de cette tradition. Au cours de cette période, il développa une douzaine de ses articles en

[1] GUÉNON, « À propos du poisson », *Regnabit*, février 1927, p. 220-221.

partant d'éléments doctrinaux hindous. Aussi son œuvre continua-t-elle à éveiller l'intérêt de ses lecteurs vers cet horizon spirituel.

Selon le Dr Fiolle, l'influence discrète, mais profonde et réelle, de Guénon contribua au développement de mouvements favorables aux doctrines hindoues.[2] « Son influence [fut] grande par la qualité des personnes qu'il touch[a] », confirme Silvia Ceccomori.[3] Guénon avait eu en particulier le mérite de demander que l'on interrogeât les interprètes vivants de l'hindouisme en un temps où les indianistes français, selon Jean Herbert, ignoraient superbement ces « commentateurs indigènes ». C'était là un point commun entre l'auteur de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* et Romain Rolland (*supra*). Ce dernier avait contribué à faire connaître tout un courant de l'hindouisme contemporain qui avait pris naissance avec Ramakrishna. En 1929, il avait publié une biographie de ce dernier et, en 1930, une biographie de son disciple Vivekananda. Bonjean avait d'ailleurs interrogé Guénon sur les travaux du fondateur d'*Europe* à cette époque. Le métaphysicien était réservé à la fois à l'égard des interprétations de Rolland mais aussi à l'égard de certaines figures de l'hindouisme contemporain. Or, l'intérêt pour cette approche de l'Inde et pour ces maîtres se développa dans la seconde moitié des années 1930. L'œuvre de traduction et d'édition de Jean Herbert eut un rôle déterminant dans ce mouvement. Elle s'enracinait dans un terreau intellectuel ayant sa base en Suisse, commun à Romain Rolland et à *Vers l'Unité*. Aux abords du siège de la Société des Nations, des intellectuels de diverses nationalités poursuivaient alors, dans une perspective "synthétique", des recherches sur l'esprit humain et les voies possibles d'une entente entre les peuples. Herbert contribua encore à l'installation en France d'un représentant de la Ramakrishna Mission. L'œuvre de Guénon se trouva ainsi à la fois complétée, mais aussi parfois concurrencée, par ces interprétations de l'hindouisme. Se développèrent dans ce champ intellectuel des tensions qu'il importe de mettre en évidence pour bien comprendre la réception de l'œuvre de Guénon. Il faut d'abord voir comment ce dernier se positionna par rapport aux grandes figures spirituelles de l'Inde contemporaine. Cela permet de situer son œuvre dans le mouvement d'introduction de la spiritualité hindoue contemporaine en France.

[2] FIOLLE, *La Crise de l'humanisme*, p. 171.

[3] CECCOMORI, *Cent ans de yoga en France*, p. 83. Cette thèse nous a beaucoup servi pour la rédaction de la première partie de ce chapitre. La présentation du parcours et de la pensée des grands maîtres hindous mérite néanmoins d'être complétée, par exemple, par les notices de *L'Encyclopedia universalis* ou celles de Jean Varenne dans la section "Inde" de : MATTEI, Jean-François, *Les Œuvres philosophiques*, tome II, Paris, P.U.F. 1992, p. 3887 et suiv.

I - Guénon et les figures spirituelles de l'Inde contemporaine

A – Ramakrishna, Vivekananda et la Ramakrishna Mission

Ramakrishna (1836-1886) fut, selon Silvia Ceccomori, « le premier de tous les grands Maîtres contemporains hindous ». Il fut initié à la fois à la voie tantrique et à l'expérience védântique de la non-dualité mais développa une spiritualité centrée sur la *bhakti*.[4] Ce fils de brahmane pauvre eut pour spécificité le désir d'expérimenter les vérités professées par les religions alors représentées au Bengale : l'islam et le christianisme. Par l'enseignement d'un spirituel musulman, il expérimenta le Divin selon l'islam. Une autre fois, au terme d'une très longue enstase, il affirma que le Christ était une incarnation divine. Ramakrishna enseigna ainsi le respect des croyances. Selon lui, au-delà des divergences théologiques, l'essentiel était que chacun réponde à l'appel du fond de son propre cœur. Titus Burckhardt nota une sorte de « parallélisme providentiel entre, d'une part, l'universalisme "pratique" de Ramakrishna et, d'autre part, l'universalisme doctrinal de René Guénon ».[5]

Ce dernier semble avoir eu la plus grande estime pour ce personnage décédé l'année de sa naissance. Il le qualifiait d'« illustre ». Ses pensées étaient, selon Guénon, « très dignes d'être méditées par ceux pour qui l'Unité et la Présence divine [étaient] autre chose que des formules purement verbales ».[6] Il appelait encore à ne pas « s'arrêter à l'apparente simplicité de la forme » de ses enseignements. Celui qui possédait « quelques connaissances traditionnelles » pouvait y découvrir « des précisions d'un caractère beaucoup plus "technique" que ce qu'y voyait un lecteur ordinaire ».[7] Malheureusement, l'enseignement du maître avait été trop souvent présenté d'une façon « déformée par les interprétations "occidentalisées" de certains disciples ». Guénon se réjouit ainsi que Coomaraswamy donnât aux *Études traditionnelles* un article sur « Ramakrishna et la tolérance religieuse » à l'occasion du centenaire de celui-ci. On ne pouvait « mieux mettre au point cette question de la soi-disant "tolérance religieuse", contre toutes les conceptions vulgaires "syncrétistes" ou "éclectiques" ».[8] Guénon prit soin de faire remarquer que Ramakrishna n'avait pas abandonné l'hindouisme.[9] Ramakrishna avait selon lui atteint un tel degré spirituel qu'il pouvait légitimement réaliser des

[4] Pour une présentation synthétique de la vie et l'enseignement de ce maître nous renvoyons à : KELLER, Carl-A., *Ramakrishna et la voie de l'amour*, Paris, Bayard Editions, 1997, 305 p.
[5] Lettre de Titus Burckhardt à Jacques Masui, le 24 novembre 1970.
[6] GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 167.
[7] GUENON, *Études sur l'hindouisme*, p. 168.
[8] Lettre de Guénon à Ananda Coomaraswamy, le 14 mars 1936 ; COOMARASWAMY, « Sri Ramakrishna et la tolérance religieuse ».
[9] GUÉNON, *Etudes sur l'hindouisme*, p. 145 (compte rendu de 1937).

adaptations pour le public occidental, ce qui n'était pas le cas de ceux qui s'étaient ensuite réclamés de lui.[10]

Ainsi le plus célèbre de ses disciples avait été, selon Guénon, « infidèle à ses enseignements ». Le métaphysicien avait critiqué Vivekananda dès 1921. Il l'évoquait dans le chapitre de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* consacré au « Védânta occidentalisé ».[11] Bonjean, proche de Romain Rolland, lui demandait en 1930 la raison de ce jugement[12] auquel Marcel Lallemand adhérait.[13] Vivekananda (1862-1903) en présentant le Yoga-Védânta à l'Occident, l'avait adapté à la compréhension du plus grand nombre. Il avait simplifié l'enseignement traditionnel pour en faire une méthode de libération spirituelle. D'un *darshana* réservé à l'élite d'une caste particulière, il avait voulu faire une religion universelle. En outre, son utilisation de la langue anglaise et son choix d'éviter l'utilisation de termes techniques avaient eu pour conséquence un manque de précision. Les notions sanskrites, déjà altérées par la traduction, avaient encore été modifiées par leur réception dans un contexte intellectuel marqué par les théories darwiniennes et évolutionnistes. Vivekananda avait d'ailleurs tenté d'intégrer la théorie de l'évolution. Il considérait aussi que le Védânta pouvait devenir la religion de l'Amérique et cela notamment grâce à sa démocratie qu'il admirait. Il fallait toutefois que les citoyens des États-Unis deviennent des hommes réels. Dans *Le Théosophisme*, Guénon évoquait encore l'intervention au Parlement des Religions en 1893 qui l'avait rendu célèbre. Le swami Vivekananda avait, selon lui, dénaturé complètement la doctrine hindoue du Védânta « sous prétexte de l'adapter à la mentalité occidentale ». Il avait tendu à la transformer en une religion sentimentale et consolante, empreinte de moralisme protestant. Sous cette forme déchue, il se rapprochait étrangement de la doctrine des théosophes qui l'avaient d'ailleurs toujours considéré comme un de leurs alliés.[14]

Guénon revenait sur sa critique en 1938 alors qu'on publiait des écrits du disciple de Ramakrishna. Le métaphysicien étayait et nuançait son jugement.[15] Certaines de ses conférences n'étaient en effet pas dépourvues d'intérêt. Toutefois elles ne pouvaient être lues sans beaucoup de précautions. Il fallait y faire un tri et

[10] D'où peut-être la confusion de Paulhan qui notait : « Guénon s'étant une fois pour toutes délivré […] du spiritisme, puis de la théosophie, enfin de l'occultisme, n'a manqué aucune occasion de s'élever contre un certain orientalisme de bazar, que représenteraient assez bien *Ramakrishna*, Tagore ou Romain Rolland. Ce ne sont pas là, par les temps qui courent, des raisons de succès » (GUERIN, « *Les Études traditionnelles* », 1956).

[11] GUÉNON, « Le Védânta occidentalisé », *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, p. 294-5.

[12] Lettre de François Bonjean à Guénon, le 14 janvier 1930. (Frithjof Schuon devait écrire dans les *Études traditionnelles* de juillet-septembre 1950 un article sur « L'énigme Ramakrishna-Vivekananda »).

[13] LALLEMAND, « Métaphysique et mystique chrétiennes et hindoues comparées », 1930, p. 14-15.

[14] Sur le rapport entre Vivekananda et les représentants de la Société Théosophique on peut consulter : CECCOMORI, *Cent ans de yoga en France*, p. 28-29.

[15] GUÉNON, *Études sur l'hindouisme* p. 154-159, p. 175-176 (comptes rendus de 1938 et 1939).

discerner les interprétations correctes de celles résultant de trop grandes concessions à l'esprit moderne, et notamment à l'évolutionnisme et au rationalisme. Guénon prenait soin de souligner des erreurs caractéristiques. L'idée d'un « Védântisme pratique » lui paraissait contestable. La doctrine traditionnelle n'était pas applicable à la vie profane en tant que telle. Il fallait au contraire qu'elle soit pratiquée de façon à ce qu'il n'y ait pas de vie profane. Et cela impliquait un certain nombre de conditions de base, à commencer par l'observance des rites que Vivekananda affectait de traiter de « superstitions ». Guénon contestait aussi son attitude parfois prosélyte et son entreprise de vulgarisation. Il constatait ainsi les « limitations intellectuelles » de cet hindou dont les écrits, pour une part dignes d'intérêt, étaient trop affectés par l'esprit moderne. « Vivekananda aurait pu être un homme fort remarquable, concluait-il, s'il avait rempli une fonction convenant à sa nature de Kshatriya, mais le rôle intellectuel et spirituel d'un Brâhmane n'était certes pas fait pour lui ».[16]

Chef de la petite communauté des disciples directs de Ramakrishna, Vivekananda avait fondé après la mort de ce dernier un ordre monastique fortement structuré avec un conseil directeur et un abbé élu à vie. Vivekananda avait bouleversé la tradition monastique hindoue en prenant des moines parmi les hommes jeunes et, s'inspirant du modèle des missionnaires chrétiens, en utilisant leur force juvénile à des fins sociales, humanitaires et éducatives. En 1897, il avait fondé à Belur près de Calcutta la « Mission Ramakrishna » dont le but était de propager à travers le monde le Védânta. Elle exprimait ouvertement la volonté d'imiter le christianisme et d'envoyer des missionnaires hindous en terre chrétienne. Celle-ci eut des implantations dans différents pays du monde notamment en Amérique et en Australie. Guénon ne fut visiblement pas le seul à avoir en piètre estime les représentants de la Ramakrishna Mission.[17] Romain Rolland lui-même trouvait l'atmosphère de l'ordre Ramakrishna « médiocre et incertaine ». Il y constatait « une piété bornée, aveuglément attachée à la lettre ». L'ordre manquait selon l'écrivain, d'un guide vivant.[18] Néanmoins, d'autres disciples directs de Ramakrishna, comme Brahmananda, avaient formé des moines plus solides. Guénon constatait vers 1937 qu'il existait au sein de l'ordre, des swamis « de tendances plus orthodoxes qu'on ne [l'était] généralement dans ce milieu ».[19] Il crut même constater un relatif mouvement de retour à la tradition.

[16] GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 159.

[17] Lettre de Guénon à Louis Charbonneau-Lassay, le 18 juin 1925 : « la "Râmakrishna Mission", mentionnée dans l'article [de *La Croix*], est dirigée par une Australienne ! ».

[18] CECCOMORI, *Cent ans de yoga en France*, p. 159.

[19] Lettres de Guénon à Ananda Coomaraswamy, le 29 août 1936 : « Pourriez-vous me dire qui est le swami Yatiswaranda, qu'un de mes amis me dit avoir rencontré il y a quelque temps ? Il appartient à la "Ramakrishna Mission", mais semblerait de tendances plus orthodoxes qu'on ne l'est généralement dans ce milieu », le 21 septembre 1937 : « il semblerait que, dans la "Râmakrishna Mission" elle-même, il se produise un certain

B – Shri Aurobindo

Shri Aurobindo (1872-1950) ne s'inscrit pas dans la filiation directe de Ramakrishna.[20] Romain Rolland crut abord qu'il était un disciple de Vivekananda mais le sage de Pondichéry démentit. Selon Indira Gandhi, il reçut toutefois des instructions spirituelles du disciple de Ramakrishna qui lui serait apparu dans la prison d'Alipore.[21] Fils d'un médecin très anglicisé, Aurobindo avait été envoyé très jeune en Angleterre pour recevoir une éducation européenne. Après y avoir poursuivi des études d'anglais, de français, de latin et de grec, il rentra en Inde à l'âge de 22 ans. Il ignorait alors tout de son pays, jusqu'à sa langue, le bengali. Successivement professeur, journaliste, secrétaire d'un maharadjah, il s'engagea dans l'action directe pour l'indépendance de l'Inde. Sa femme ayant refusé de le suivre dans ce combat, il se sépara d'elle cinq ans après leur mariage, à 33 ans. Peu avant d'être arrêté par les anglais en 1908, un yogi l'ouvrit à la vie intérieure. Emprisonné à la prison d'Alipore, il y étudia les Védas et les Upanishad. Devant son frère mourant, soudain guéri, il eut une subite illumination.

Il renonça dès lors à son entreprise révolutionnaire et se réfugia en 1910 à Pondichéry. Pendant quatre ans, il lut, médita et pratiqua le yoga. En août 1914, il fonda avec le pasteur Paul Richard, la revue *Arya* où il devait publier ses principales œuvres. Aurobindo prit comme nouvelle compagne Mira, la femme de ce disciple et ami. En 1920, âgée de 42 ans, elle s'associa à son œuvre sous le nom de Mira Alfassa. En 1926, Aurobindo se proclama avatar de Krishna et décida de se retirer. Il déclara alors à ses disciples que Mira était son égale spirituelle et qu'il lui confiait la direction matérielle et spirituelle de l'ashram qui fut alors fondé. Des disciples quittèrent alors l'enseignement d'Aurobindo. Certains virent en cette femme la faille du maître ; d'autres s'attachèrent à celle que l'on appela "la Mère".[22] Dès 1933, Romain Rolland considérera pour sa part avec suspicion son influence.[23]

L'œuvre d'Aurobindo eut pour spécificité de vouloir établir un pont entre Orient et Occident. Il fit usage dans cette entreprise de sa grande culture "classique" acquise dans les meilleures universités anglaises. Dans cette perspective, le maître de Pondichéry eut tendance à adopter une terminologie nouvelle, à

mouvement de retour à la tradition ; savez-vous jusqu'à quel point cela est exact ? » ; le 19 juillet 1946 : « Quant au swami Nikhilânanda [...] il semblerait [...] d'un niveau supérieur à la plupart des représentants de la Râmakrishna Mission qui en général ne font pas grand preuve d'une compréhension bien profonde mais tombent dans la "vulgarisation". Ce milieu est vraiment, dans l'ensemble, bien loin de l'esprit de Shri Râmakrishna... ».

[20] Pour ce paragraphe, on peut consulter notamment : CECCOMORI, *Cent ans de yoga en France*, p. 192-196.

[21] CECCOMORI, *Cent ans de yoga en France*, p. 159. Grangier qui avait connu Vivekananda pensait que ce dernier avait pu inspirer d'une certaine façon Aurobindo.

[22] CECCOMORI, *Cent ans de yoga en France*, p. 192.

[23] CECCOMORI, *Cent ans de yoga en France*, p. 160.

faire des comparaisons avec des textes occidentaux. Il adapta encore la présentation de ses écrits à la pensée moderne et tenta d'opérer une transposition "traditionnelle" d'idées modernes.[24]

Guénon commenta amplement l'œuvre d'Aurobindo qui n'était pas seulement pour lui un nom. Autour de 1909, il avait eu des amis qui l'avaient connu au temps « où il était encore mêlé à l'activité politique ».[25] On disait alors qu'il avait reçu une initiation de Tilak. « Il a certainement beaucoup changé depuis lors… », écrivait-il à Coomaraswamy en 1936.[26] Et il demandait à François Bonjean ses impressions après son passage à l'ashram.[27] Son appréciation de l'enseignement du sage de Pondichéry était à mi-chemin entre celle portée sur « l'illustre » Ramakrishna et celle portée sur Vivekananda. En 1938, il distinguait Vivekananda et Aurobindo. Dans le premier cas, l'influence occidentale avait fini par peser sur le fond. Chez Aurobindo, l'influence occidentale affectait seulement la forme.[28] Guénon s'interrogea longuement sur son cas.

De 1937 à 1940, une partie de sa réflexion resta réservée à ses correspondants.[29] Il rendit toutefois compte de nombre de publications d'Aurobindo.[30] Les premières furent extrêmement favorables. Ses *Aperçus et pensée* étaient ainsi, selon Guénon, « à lire et surtout à méditer ».[31] Il poursuivait :

> « Il faut espérer que cette traduction sera suivie de celles d'ouvrages plus importants d'un homme qui, bien qu'il présente parfois la doctrine sous une forme un peu trop "modernisée" peut-être, n'en a pas moins, incontestablement, une haute valeur spirituelle ».[32]

Les premières recensions qui se réduisaient parfois à des citations de l'auteur, furent ainsi globalement positives.[33] Il continua d'ailleurs par la suite à signaler que les commentaires d'Aurobindo contenaient des vues pouvant être lues et méditées avec profit. Il regrettait toutefois une entreprise de systématisation d'où décou-

[24] Selon Michel Hulin cité dans : CECCOMORI, *Cent ans de yoga en France*, p. 193.
[25] Lettre de Guénon à Henri Hartung, le 20 mars 1949. S'agit-il de Sasi Kumar Hesh ?
[26] Lettre de Guénon à Ananda Coomaraswamy, le 17 juin 1936.
[27] Lettre de Guénon à François Bonjean, le 4 juillet 1946 : « A Pondichéry, êtes-vous rentré en contact avec l'ashram de Shri Aurobindo ? Si oui, pourriez-vous me donner votre impression. J'ai eu des échos contradictoires ».
[28] GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 235 (compte rendu de 1938).
[29] Nous prenons en compte dans le développement qui suit, les lettres de Guénon à : Vasile Lovinescu, le 24 février 1936 ; Ananda Coomaraswamy, les 16 mai et 17 juin 1936 ; François Bonjean, le 9 décembre 1946 ; Pierre Pulby, les 5 mai et 11 novembre 1946 ; Jacques Masui, le 15 mars 1950.
[30] Nous nous appuierons ici sur les comptes rendus de Guénon repris dans : *Études sur l'hindouisme*, p. 145, 154, 163-166, 179-182, 214-215, 239, 246 ; et dans *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion*, p. 467.
[31] GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 145 (1937).
[32] GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 145 (1937).
[33] GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 154 (1938), p. 239 (1939).

laient trop de concessions à la pensée moderne.[34] Guénon prenait soin de distinguer la perspective d'Aurobindo de visées "non-traditionnelles" auxquelles plusieurs tentaient de l'assimiler. Lorsque la revue *Action et pensée* le publia (*infra*), il précisa que les intentions de Shri Aurobindo n'avaient rien en commun avec « la psychologie » ni avec la thérapeutique des maladies nerveuses ou mentales.[35] Il cita longuement ses critiques de la psychanalyse.

Apparaissaient cependant dans les comptes rendus de Guénon, des précisions qui semblaient être des réserves. Tout d'abord, le métaphysicien était gêné par l'idée que le yoga d'Aurobindo fût radicalement distinct de tous "les autres yogas".[36] Cela se ressentait notamment dans des livres comme *Lights of yoga* ou *Les Bases du yoga* (1939). Dans le premier ouvrage, Aurobindo distinguait deux aspects qui correspondaient, selon la terminologie utilisée par Guénon, à la réalisation ascendante et à la réalisation descendante. La réalisation de l'être total comprenait le Suprême et le Non-Suprême, les deux aspects du non-manifesté et du manifesté s'y unissant finalement de façon indissoluble. Une mauvaise compréhension pouvait laisser entendre qu'il s'agissait là de buts qui pouvaient être opposés. Or le premier conditionnait le second, qui semblait être propre au yoga d'Aurobindo.

Guénon insistait sur le fait qu'il n'y avait là aucune nouveauté. Cet enseignement avait été de tout temps et pouvait même se retrouver dans les autres traditions. Ce point devait être souligné dans la mesure où trop de gens avaient tendance à voir des innovations là où il n'y avait qu'une adaptation légitime des doctrines traditionnelles et à attribuer, en conséquence, un rôle et une importance illégitimes à certaines individualités. Du reste, l'exclusivité sous le rapport de la méthode n'avait jamais été, selon Guénon, dans l'esprit d'aucune tradition. De façon regrettable, Aurobindo paraissait aussi écarter les moyens qui, bien que secondaires, étaient nécessaires à nombre d'individus pour lesquels la voie la plus directe qu'il exposait n'était pas immédiatement accessible. Guénon réaffirmait ses réticences dans un compte rendu des *Bases du yoga*. Il y regrettait l'expression de « yoga de Shri Aurobindo », qui laissait penser que le maître de Pondichéry avait inventé une nouvelle sorte de yoga supérieure à toutes les autres.[37] Aurobindo n'était cependant probablement pour rien dans ce qui était certainement dû au zèle maladroit de disciples. À propos de *La Synthèse des yogas*, Guénon déplorait aussi l'impression de vague qui se dégageait du manque de précisions d'ordre technique.[38] Il y avait assurément beaucoup de considérations intéressantes, mais

[34] GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 181 (1940).
[35] GUÉNON, *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion*, p. 467 (1938).
[36] GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 163-166 (1938)
[37] Lettre de Guénon à Pierre Pulby, le 5 mai 1946.
[38] Marguerite Yourcenar écrivait à Gabriel Germain, le 4 avril 1974 : « *Il y a dans son style* [celui d'Aurobindo], comme d'ailleurs dans celui des écrits de Vivekananda (est-ce parce que tous deux pensaient

« autour » du yoga plus que sur le yoga lui-même.[39] Plus grave encore l'introduction, qui n'était pas non plus du sage de Pondichéry, était fortement affectée de conceptions « évolutionnistes » en contradiction avec la doctrine traditionnelle des cycles (*infra*).

Au sortir de la guerre, Guénon devait durcir le ton et livrer plus clairement sa pensée : il se demandait quelle pouvait être au juste la part de Shri Aurobindo lui-même dans tout ce qui paraissait sous son nom.[40] Le métaphysicien du Caire avait très tôt suspecté l'entourage français qui contrôlait visiblement l'accès au maître. On lui avait rapporté que ce qui était publié sous son nom était en réalité écrit par ses disciples et que lui-même n'en vérifiait pas l'exactitude.[41] En 1936, il parlait à Coomaraswamy d'un « groupe de Français sur lesquels [il avait] les plus mauvais renseignements et dont le rôle [lui paraissait] très suspect ».[42] En raison de leurs antécédents, ils n'avaient jamais inspiré à Guénon la moindre confiance.[43] Le métaphysicien trouvait « vraiment singulier » l'influence qu'avait prise Mme Richard (la « Mère » de l'Ashram) et la façon dont elle imposait l'emploi d'une terminologie dont il connaissait bien l'origine. C'était « tout simplement celle de la soi-disant "tradition cosmique" de feu Max Théon ! »[44] dont Guénon avait connu tous les dirigeants.[45] Le cas d'Aurobindo lui-même n'en restait toutefois pas moins « une véritable énigme ».[46]

Beaucoup d'intellectuels intéressés par la perspective "traditionnelle", rapprochèrent Aurobindo de Guénon, attribuant souvent au sage de Pondichéry une autorité spirituelle comparable à celle du métaphysicien. Début 1935, Eliade qui était passé à Pondichéry, le présentait dans *Memra* comme « l'homme le plus "réalisé" de l'Inde ».[47] Son ashram était peut-être « le seul lieu où la science et la technique traditionnelle se conserv[aient] sous une forme inaltérée, à l'abri des stupidités théosophiques et de l'insignifiance positiviste ». A côté de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, selon Eliade, *Essays on the Gîtâ* d'Aurobindo était « le seul ouvrage faisant autorité sur les vérités traditionnelles indiennes qui

dans leur langue et écrivaient en anglais ?) je ne sais quoi de flou et d'enveloppé qui décourage un peu ». (C'est François Bonjean qui, au Maroc, fit découvrir à Germain l'œuvre d'Aurobindo. Germain rencontra Jacques Masui autour de cet auteur).

[39] Lettre de Guénon à Jacques Masui, le 15 mars 1950.

[40] GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 267-268 (1945-1946).

[41] Lettre de Guénon à Vasile Lovinescu, le 24 février 1936.

[42] Lettre de Guénon à Ananda Coomaraswamy, le 16 mai 1936.

[43] Lettre de Guénon à Jacques Masui, le 15 mars 1950.

[44] Lettres de Guénon à Pierre Pulby, les 5 mai et 11 novembre 1946 ; lettre de Guénon à Jacques Masui, le 15 mars 1950. Précisons que Mme Richard avait connu Max Théon.

[45] DE GIORGIO, *L'Instant et l'Éternité*, 1987, p. 280.

[46] Lettre de Guénon à Pierre Pulby, le 5 mai 1946.

[47] Le texte d'Eliade, paru sous le pseudonyme de KRM, se trouve dans le numéro de janvier-avril 1935.

puisse être recommandé aux lecteurs européens, sans craindre de les duper ».[48] François Bonjean témoignait pour sa part en 1946, dans une lettre à Guénon, que le Primordial lui semblait à nouveau visible.[49]

Le Dr Grangier qui avait personnellement connu Aurobindo aux Indes à l'époque de son action politique, était en contact avec lui. Il avait tenté de rapprocher l'Hindou et le Cairote dont les visions lui paraissaient s'opposer sans se contredire. Il y avait d'une part, le point de vue de « l'Illusion totale du monde manifesté », d'autre part, celui de « la Vie divine de ce même monde ».[50] Aurobindo devait apparaître dans les travaux des amis du Dr Winter – qui l'avait connu par Grangier – comme la seconde référence après Guénon. Le Dr Winter écrivit à ce dernier que l'apport des livres d'Aurobindo avait été pour eux d'un grand fruit.[51] Il fut d'ailleurs longuement question des positions respectives de Guénon d'une part, d'Aurobindo et des disciples de Ramakrishna d'autre part, lors de la réunion fondatrice du Groupe d'Études Métaphysiques fin 1938 (*infra*). Grangier lut à ses membres un texte d'Aurobindo Ghose qui se situait selon Mario Meunier dans l'exacte tradition pythagoricienne. Meunier qui était en contact avec l'ashram de Pondichéry, préfaça d'ailleurs un ouvrage de ce dernier au sujet d'*Héraclite*.

Jacques Masui consacrerait en 1951 un article d'hommage commun aux deux figures spirituelles. Dans le cadre de son expérience propre, Aurobindo avait fait vivre ce que Guénon lui avait donné théoriquement.[52] Peut-être était-ce parce qu'Aurobindo faisait des incursions dans le domaine poétique et qu'il se présentait, à la différence de Guénon, comme un guide spirituel. « Sous ce vêtement traditionnel, notait de son côté Daumal, la pensée de Shri Aurobindo peut, par certains côtés, paraître singulièrement révolutionnaire à qui est accoutumé à la scolastique védântique ou à la position purement métaphysique d'un René Guénon, par exemple ».[53] Le sage de Pondichéry fascina de nombreux intellectuels dans la mesure où, en vertu de sa haute culture occidentale, il paraissait capable d'intégrer le meilleur de l'Orient et de l'Occident, de jeter des ponts entre tradition et modernité.

Il est encore intéressant de noter que l'on trouve parmi les admirateurs et disciples d'Aurobindo, des écrivains proches de la Société Théosophique ayant rendu compte des ouvrages de Guénon de façon mitigée. Au début des années

48 MUTTI, *La Grande influence de René Guénon en Roumanie*, 2002, p. 136.
49 Lettre de François Bonjean à Guénon, le 18 octobre 1946.
50 Conférence dactylographiée du Dr Grangier faite dans le cadre du Groupe Winter à l'occasion de la mort de Guénon datée "1951".
51 Brouillon d'une lettre de Pierre Winter à Guénon, du 13 janvier 1940.
52 Lettre de Jacques Masui à Corrado Rocco, le 5 février 1954.
53 DAUMAL, « Le message de la *Bhagavad-Gîtâ* », 1941.

1930, Maurice Magre avait écrit une lettre au sage de Pondichéry l'interrogeant sur la souffrance. La réponse d'Aurobindo parut en 1933 en revue et fut éditée en 1949 sous le titre *L'Énigme de ce monde.*[54] L'écrivain français consacra à Aurobindo et à la Mère le premier chapitre d'*À la poursuite de la sagesse* (1936). Gabriel Monod-Herzen fut aussi un disciple d'Aurobindo, et reconnut le rôle d'éducatrice de la Mère. Guénon rendit compte de plusieurs de ces publications à l'époque où il s'interrogeait sur le cas d'Aurobindo. En 1939, il s'opposa aux vues développées par Monod-Herzen dans la revue théosophiste *Le Lotus bleu.*[55] Guénon réagissait d'abord au titre de l'article, « Tendances modernes du yoga ». Si d'aucuns avaient voulu associer le yoga à des "tendances modernes", celles-ci ne pouvaient lui être qu'étrangères. L'exemple de Vivekananda ne le montrait que trop. Et, « en dépit de certaines ambiguïtés du langage qu'il emploie et des imprudences regrettables de quelques-uns de ses disciples », il contestait le qualificatif de "moderniste" appliqué à Shri Aurobindo. En 1949, Guénon commentait une de ses publications portant sur l'ashram de Pondichéry. La description et les photos de celui-ci donnaient une impression de « modernité » qui ne laissait aucun doute sur la présence d'européens. Plus tard, il confia à Masui que la modernisation et « l'industrialisation » de plus en plus accentuées de l'ashram, conséquence des initiatives des disciples occidentaux, donnaient « vraiment une impression assez pénible ».[56] Masson-Oursel, s'il ne fut pas un disciple direct d'Aurobindo, participa à l'entreprise d'un de ses disciples et principaux divulgateurs, Jean Herbert.

C – Ramana Maharshi

Ramana Maharshi et Guénon

Guénon opposait volontiers l'ashram d'Aurobindo à celui de Ramana Maharshi (1879-1950), qui lui semblait tout à fait "traditionnel". « Il est peut-être le plus grand, écrit Silvia Ceccomori ; il est le plus simple aussi parmi les grands maîtres ».[57] On l'a parfois comparé à Ramakrishna dans la mesure où il appelait à vivre la non-dualité dans la lignée de Shankara, tout en accordant en même temps une grande place à la *bhakti*. Il naquit dans l'extrême sud de l'Inde où il vécut sa vie durant. Son père, comptable, devenu avocat-plaideur, l'avait laissé orphelin à onze ans. Il avait été adopté par un oncle vivant à Madurai. À seize ans, le jeune Venkata-Râman s'imposa une expérience de mort simulée afin de s'affranchir de la peur du trépas. Il en sortit intimement transformé. Il prit conscience qu'il n'était

[54] GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 214-215 (1949).
[55] GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 246. Jean Herbert collabora ponctuellement à cette revue.
[56] Lettre de Guénon à Jacques Masui, le 15 mars 1950.
[57] CECCOMORI, *Cent ans de yoga en France*, p. 191.

pas ce corps mais un esprit immortel qui le transcendait. Des pensées jaillirent en lui, il prit conscience du Soi sur lequel toute son activité intérieure se concentra. « Depuis cet instant, la puissance fascinante de ce "Soi" se plaça au cœur même de toute [s]on attention », la crainte de la mort ayant définitivement disparu pour lui. Il quitta alors la maison familiale laissant un message : « Je suis à la recherche de mon Père, selon l'ordre qu'il m'a donné ». Après un séjour près d'un temple de Madurai, il se dirigea vers la montagne sacrée d'Arunachala où il séjourna de 1896 jusqu'à sa mort en 1950. Après vingt-six ans, il s'installa au pied du mont et y vécut une trentaine d'années. Ceux qui vinrent le trouver l'appelèrent Maharshi, c'est-à-dire le grand saint pour qui la vérité est toujours présente.[58] Il n'accepta cependant aucun disciple à proprement parler.

Le témoignage de Paul Brunton (1898-1981) dans *A Search in secret India*, témoigne bien de la méthode du sage d'Arunachala. Après une batterie de questions du journaliste anglais, il se tut un moment. Il l'interrogea ensuite au sujet de l'identité du "je" qui l'avait questionné. Il l'incitait ainsi à réfléchir sur sa « nature intime » dans une méditation ininterrompue.[59] Il s'agissait pour l'être de tendre à connaître sa véritable nature en se demandant ce qui constituait son essence même. Par la méditation et la concentration, l'être prenait conscience qu'il n'était ni le corps, ni la forme subtile, ni la force vitale, ni le mental, ni même l'ensemble des potentialités subsistantes à l'état indifférencié de sommeil profond. L'être ne pouvait donc être identifié qu'avec ce qui subsistait après que tous ces éléments aient été éliminés. Il était la pure conscience, le "Soi" résidant dans le cœur. Ainsi, l'ultime résultat de cette recherche était « l'absorption » dans la source de l'existence. Si elle impliquait « l'extinction » de l'individualité comme telle, cette « extinction », bien loin de laisser un vide, faisait apparaître une « plénitude » véritablement infinie.[60] Le "Soi" était en effet la parfaite unité de Sat-Chit-Ananda, le ternaire hindou qui, selon Guénon, se rapprochait le plus de la conception de La Trinité chrétienne.[61] Le livre de Brunton, paru en anglais en 1935 et en français en 1937, contribua à faire connaître Râmana Maharshi aux Occidentaux. Plusieurs européens furent très profondément marqués par la rencontre du grand *rishi*. Dom Henri Le Saux, un bénédictin de l'abbaye Sainte-Anne de Kergonan venu évangéliser l'Inde, écrivit : « Ô mon Aimé, pourquoi T'es-Tu caché sous les traits de Shiva et d'Arunâchala, de Ramana le Rishi… pour me donner Ta grâce ? »[62]

58 HARTUNG, *Spiritualité et autogestion, René Guénon, Râmana Maharshi*, 1978, p. 69.
59 BRUNTON, Paul, *L'Inde secrète*, Paris, Payot, 1937, p. 146 et suiv. L'édition anglaise est de 1934.
60 Cette présentation est inspirée de : Guénon, *Études sur l'hindouisme*, p. 169 (1938).
61 GUÉNON, *La Grande Triade*, p. 18, n. 1. Il précisait néanmoins la grande différence qui existait entre les deux "points de vue" dont dépendaient respectivement ces notions.
62 Écrit de 1949 cité dans : DAVY, M.-M., *Henri Le Saux. Le Passeur entre deux rives*, Paris, Albin Michel, 1997, p. [illegible]

Beaucoup de lecteurs de Guénon prirent connaissance des enseignements du sage à travers diverses publications, ou allèrent même l'entendre au pied d'Arunachala, symbole du « Cœur du Monde » représentant l'immanence de la « Conscience suprême » dans tous les êtres. Beaucoup furent frappés par son exceptionnelle profondeur. Jacques-Henry Lévesque, ami de Blaise Cendrars et lecteur de Guénon, laissa ainsi un essai inédit sur le saint homme.[63] Mais il faut ici citer deux admirateurs de l'œuvre du métaphysicien qui firent beaucoup pour la connaissance de l'enseignement du Maharshi. Le premier est un anglais, Arthur Osborne, qui donna une traduction de *La Crise du monde moderne* parue à Londres en 1942. Il devait diriger après la guerre une revue placée sous le patronage de Ramana Maharshi, *The Mountain path*. Le second est Henri Hartung qui découvrit l'œuvre de Guénon autour de 1938, à l'âge de dix-sept ans.

Né à Paris, il résidait alors à Lyon où il fit la connaissance d'Olivier de Carfort, un rentier qui passa sa vie à approfondir les doctrines traditionnelles.[64] Lors d'une soirée, Carfort avait demandé à ce jeune homme, ami de son fils Francis, s'il connaissait René Guénon. Il lui avait par la suite prêté l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*. Henri Hartung ne devait dès lors cesser de lire Guénon. En 1947 lors d'un voyage professionnel en Inde, il fut abordé dans un café par Raja Rao (*infra*). Ce dernier, bien que suivant l'enseignement d'un autre maître, lui suggéra de se rendre à l'ashram de Ramana Maharshi. La rencontre fut décisive. Après Brunton et Jean Herbert, Hartung contribua à la diffusion de l'enseignement du sage hindou auprès du public francophone. Il dirait plus tard sa dette croisée envers le métaphysicien du Caire et le sage d'Arunachala.[65] À l'occasion du centenaire de la naissance de Ramana Maharshi, il publierait aux éditions du Cerf un ouvrage consacré à ce dernier. Ce livre doit « beaucoup à René Guénon qui représent[ait], pour [lui], par ce qu'il [avait] été et par tout ce qu'il [avait] écrit, une force intérieure permanente ».[66] Il s'y fit l'écho d'un débat significatif de la synthèse que certains ont désiré opérer entre l'enseignement écrit de Guénon et l'enseignement oral de Ramana Maharshi :

> « Arthur Osborne – comme cela m'est arrivé quelques années plus tard –, avait entendu certains Européens faire une distinction entre l'influence que dispensait Bhagavan [Ramana Maharshi] et l'initiation telle que René Guénon l'[avait] définie. Ainsi posa-t-il au Maharshi lui-même cette question […] Ramana approuv[a] le

[63] Nous reviendrons sur son intérêt pour Guénon dans notre prochaine étude.

[64] Son père, officier de marine, avait investi dans un projet d'entreprise qui consistait à faire de la colle avec de l'Hévéa. Le succès permit à son fils de vivre de ses rentes.

[65] HARTUNG, *Spiritualité et autogestion, René Guénon, Râmana Maharshi*, 1978.

[66] HARTUNG, Henri, *Présence de Ramana Maharshi*, Paris, Le Cerf, 1979,157 p.

point de vue selon lequel sa présence comme ses indications sont des moyens pratiques de réalisation spirituelle (*sâdhana*) ».[67]

Guénon avait présenté le cas de Ramana Maharshi comme dérogeant aux conditions normales de l'initiation. Le caractère de « spontanéité » de sa réalisation – il n'avait pas eu de maître humain – représentait une voie exceptionnelle.[68] Probablement Guénon le considérait-il comme ce que l'ésotérisme islamique appelle un *afrad*, c'est-à-dire un "solitaire", catégorie difficile à cerner, à laquelle semblait aussi s'apparenter, selon lui, le cas d'un Padre Pio ou son propre cas. C'est d'ailleurs pourquoi le Maharshi, s'il répondait aux questions des visiteurs, ne délivrait pas « un enseignement régulier » mais exerçait plutôt ce que Guénon appelait une « action de présence ». « La communication de la Connaissance ne [pouvait d'ailleurs] s'opérer réellement que dans le silence, par un rayonnement de force intérieure qui est incomparablement plus puissant que la parole et toutes les autres manifestations d'une activité extérieure quelconque ».[69] Guénon pouvait ainsi écrire à Henri Hartung, lors du décès du saint homme, qu'il « ne comprenait que trop l'émotion » que lui avait « causée la nouvelle de la mort de Shri Râmana ». Il en était lui-même « bien attristé [...] pour tous ceux qui auraient eu encore grand besoin de sa *présence* ».[70]

Guénon ne fit jamais que souligner l'éminence de cette figure aussi bien dans ses lettres que dans les nombreux comptes rendus parus de 1935 à 1940.[71] Ainsi, il pouvait écrire à Hartung en 1949 : « À l'ashram, comme Shri Râmana lui-même, on sent que tout est vraiment *dans l'ordre* du point de vue traditionnel, et qu'il n'y a certainement aucun élément, plus ou moins douteux ».[72] Il semble d'ailleurs que Râmana entendit de son côté parler de Guénon. Selon Hartung, il l'appelait « the great sufi ».[73]

67 Voir : OSBORNE, Arthur, « Le regard qui transperce », *The Mountain path*, Inde, vol. 15, n° 1, janvier 1978. Et encore : HARTUNG, « Transmission initiatique. Ramana Maharshi, René Guénon », 1988.
68 GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 171 (1938).
69 GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 184 (1940).
70 Nous soulignons. HARTUNG, *Spiritualité et autogestion*, 1978, p. 76.
71 GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 131-2, 134, 168-9, 170-2, 178-9, 184-5 (de 1935 à 1940) et 190-1 (1945).
72 Lettre de Guénon à Henri Hartung, le 10 mars 1949. Citée dans : HARTUNG, « Transmission initiatique. Ramana Maharshi, René Guénon », 1988, p. 25.
73 Cette affirmation d'Hartung est vraisemblable. Osborne a probablement parlé de Guénon à Ramana. Il arrivait à ce dernier de porter des jugements sur les affirmations de tels maîtres. Ainsi, répondit-il à quelqu'un qui lui rapportait que Krishnamurti disait qu'aucun gourou n'était nécessaire : « Comment le sait-il ? On ne peut parler ainsi qu'après la réalisation, pas avant » (CECCOMORI, *Cent ans de yoga en France*, p. 208). Nous n'abordons pas ici le cas de Krishnamurti (1895-1986) pour diverses raisons. Son champ d'influence – on pourrait citer Carlo Suarès, Paul Bowles ou Henry Miller – fut relativement distinct de celui de Guénon.

Le cas de Raymond Queneau

Cet intérêt croisé pour Guénon et Ramana Maharshi est manifeste chez Raymond Queneau. Son cas est exemplaire de l'intérêt qu'eurent un certain nombre d'écrivains et d'intellectuels pour les figures vivantes de l'hindouisme, et le rôle que Guénon tint dans ce courant d'intérêt. Pour bien comprendre la façon dont s'articule la réception de l'enseignement des deux hommes, il faut situer la découverte du Maharshi dans l'histoire spirituelle de Queneau. Cela est d'autant plus nécessaire que ce point a donné lieu à des interprétations très divergentes dans les études queniennes.[74]

Dès sa découverte de Guénon, Queneau semble percevoir que son œuvre, comme toute vérité spirituelle, engage une compréhension qui ne se limite pas au plan rationnel. L'adjectif employé pour qualifier sa découverte de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* est d'ailleurs significatif. Queneau fut « profondément étonné ».[75] Cet effet d'étonnement se poursuivit. Après presque vingt ans de fréquentation de l'œuvre, il écrivait dans son journal qu'une phrase de Guénon l'avait confondu et qu'il ne pouvait la comprendre encore.[76] Dès les années 1920, il considérait d'ailleurs comme vaine une "recherche philosophique" n'étant « pas soutenue par une prise de conscience du divin, par un appel constant au supra-humain, par un effort actif (volitif), amoureux et intellectuel vers la métaphysique et le transcendant ».[77] Il affirmerait d'ailleurs que l'on ne pouvait assimiler l'œuvre de Guénon rationnellement.[78] Queneau restait sceptique devant toute argumentation ayant pour objet le transcendant, tout en semblant avoir la certitude de celui-ci. C'est en ce sens qu'il fallait comprendre son scepticisme de l'avant-guerre.[79] Guénon lui-même avait tenu à distinguer dans la conclusion d'*Orient et Occident* les vérités métaphysiques elles-mêmes de leur traduction en mode discursif et rationnel. Il avait souligné plus tard la difficulté qu'il y avait à exprimer des principes ressortissant à l'Universel à travers une argumentation régie par les lois du domaine individuel.

L'approfondissement de l'œuvre de Guénon amena ainsi Queneau à méditer le sens et la réalité de l'individuel au regard de l'Universel. Cette méditation déjà présente dans *Destinée* (1922)[80], fut récurrente jusqu'en 1941. Des deux dates essentielles dans ce cheminement, la première semble avoir été négligée jusqu'ici

[74] Nous donnerons dans une prochaine étude, une synthèse globale du parcours spirituel de Queneau.
[75] QUENEAU, *Journaux*, 1996, le 5 décembre 1921.
[76] QUENEAU, *Journaux*, 1996, le 22 juillet 1940.
[77] QUENEAU, *Journaux*, 1996, le 4 octobre 1939.
[78] QUENEAU, *Journaux*, 1996, le 3 janvier 1940.
[79] En 1939, il précise que s'il a la certitude « du transcendant », il reste sceptique quant à une argumentation qui tenterait d'en rendre compte. Il se réfère à Pyrrhon, aux Chinois et ajoute : « Naturellement je n'oublie pas que sans Guénon… » (QUENEAU, *Journaux*, 1996, le 28 octobre 1939).
[80] QUENEAU, *Contes et propos*, p. 22.

par les commentateurs. À la fin de son séjour au Maroc, où il s'était fait envoyer *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, Queneau sembla arriver à travers ce questionnement à « un point vivant », un nœud, « un mystère ». Bien qu'aboutissant à une sorte de constat d'incapacité à se détacher de l'individuel, il se produisit en lui une sorte de "déclic" au soir du 1er janvier de l'année 1927. Il conclut sa méditation par quelques lignes en manière de mémorial pascalien :

> « Ce jour [...], j'ai écrit cette sorte de confession, sous l'empire d'une inspiration joyeuse, qui me sera un document inestimable. Puissé-je m'être révélé un peu plus à moi-même et m'être préparé les voies de la délivrance et du suprême espoir ».[81]

La méditation de Queneau ne commença donc pas en 1935.

Queneau s'inscrivait d'ailleurs dans la ligne tracée par le Guénon des années 1920. Les deux éléments nécessaires à la « réalisation métaphysique », insistait-il alors, étaient la préparation théorique et la pratique de la concentration. Queneau soulignerait précisément le fait que grâce à la « base solide » que constituait l'œuvre de Guénon, il était « parti avec de bons principes ».[82] Lors de son séjour en Afrique du Nord, il avait pris des notes au cours de ses lectures. Il écrivait notamment :

> « [...] la seule méthode pour arriver à la réalisation métaphysique ne saurait être autre que la Concentration. Toute autre ne [pouvant] être qu'un auxiliaire (soit pour arriver à la connaissance théorique soit pour arriver à la concent[ration]) ».[83]

« Au-dessus de tout, certes, notait-il encore en 1927, est la méditation métaphysique ».[84] Et après cela, il affirmait, bien avant Gide, qu'il était néanmoins incapable, non de méditation, « mais d'aborder l'universel » ou plus précisément de se « détacher de l'individuel, du particulier... ». Et il ne cessa de revenir sur la nécessité de cet effort de méditation sur le rapport proprement impensable entre individuel et Universel :

> « Pour revenir à l'existence de l'individuel. Je vois bien comment on peut transcender l'individuel (et le général naturellement), non comment il a un sens, comment légitimé [*sic*]. Je le vois bien irrationnellement [...] Il faut alors comprendre qu'il existe des liens non-rationnels entre l'individuel et l'universel ; Platon alors incomplet, et saint Thomas[85]. Je reviens ainsi à des thèmes que j'oubliais. La synthèse entre l'explication rationnelle et supra-rationnelle et la compréhension irrationnelle – cette synthèse somme toute est fournie par toute

[81] QUENEAU, *Journaux*, 1996, le 1er janvier 1927.
[82] QUENEAU, *Journaux*, 1996, le 3 janvier 1940.
[83] QUENEAU, *Journaux*, 1996, p. 132 (1927).
[84] QUENEAU, *Journaux*, 1996, 2 janvier 1927. *Les Derniers jours* témoignent de cette même interrogation (p. 145-147).
[85] Guénon insistait sur le caractère incomplet de la métaphysique occidentale qui s'arrêtait à l'ontologie.

métaphysique orientale. Mais Guénon est, je ne dirais pas à compléter mais à comprendre. L'individuel est, *évidemment*, symbolique – et à sa façon – réel ».[86]

C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre l'importance de la découverte du livre de Brunton, *A search in secret India* (1934). Queneau le découvrit d'ailleurs peut-être par le compte rendu que Guénon en fit en 1935 dans les *Études traditionnelles*. Le métaphysicien y attirait l'attention sur les pages consacrées au Maharshi.[87] Elles ne pouvaient que « contribuer à éveiller chez ses lecteurs une sympathie pour la spiritualité orientale, et peut-être, chez quelques-uns d'entre eux, un intérêt d'ordre plus profond ». L'année suivante, Queneau interrogea d'ailleurs Guénon au sujet de cet ouvrage. Ce dernier lui répondit :

> « […] je sais, par des personnes qui ont approché le Maharishi[88], qu'il accueille tout le monde avec une égale bienveillance ; mais, naturellement, chacun comprend ce qu'il peut… Dans le cas de M. Paul Brunton, il s'agit d'un Anglais et d'un journaliste professionnel, ce qui implique un certain nombre de limitations intellectuelles… et, en fait, il n'est pas possible qu'il soit allé bien loin, à en juger par le livre qu'il a publié récemment sur l'Egypte (livre écrit *depuis* son séjour dans l'Inde), et où il consacre gravement de longs chapitres à des personnages que je connais fort bien et qui ne sont que des charlatans ! Tout cela n'est pas bien sérieux […] ».[89]

La découverte importante était de toute évidence celle de la méthode spirituelle prônée par Ramana Maharshi dont témoignait Brunton : l'interrogation permanente du « Qui suis-je ? ». Elle permit vraisemblablement à l'écrivain de sortir de l'impasse rencontrée au cours de sa méditation. En 1940, il écrivait :

> « La méditation conseillée par le Maharishi n'est point facile […] Je ne commence même que très faiblement à comprendre ce dont il s'agit. *Pour moi*, un point de départ intéressant, c'est de constater que : je me sens bien le *même* que le Raymond Queneau d'hier, d'il y a six mois, d'il y a un an, d'il y a dix ans, d'il y a vingt ans, d'il y a trente ans, – de mon premier souvenir. C'est de cet Ego invariable dont il faut trouver la racine, racine qui est une flamme consumante – semble-t-il, et *logiquement*. Cette identité – oui, malgré les "expériences" et la "vie" ».[90]

D'ailleurs en 1936 et 1938, Queneau lisait des œuvres de Shri Ramana Maharshi comme *Five hymns to Sri Arunachala* – hymnes qui selon Guénon

[86] QUENEAU, *Journaux*, 1996, 30 septembre 1939.
[87] GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 129. Il ne semble pas encore avoir entendu parler de Ramana Maharshi car il évoque le « mystérieux personnage qu'on surnomme le "Maharishee" ».
[88] Pour ce terme, nous avons un doute sur la graphie de Guénon.
[89] Lettre de Guénon à Raymond Queneau, le 7 août 1936. Nous remercions Jean-Marie Queneau de nous autoriser à publier ici cette lettre (I-21) dont Michel Lécureur nous avait appris l'existence. Elle explique pourquoi le nom du métaphysicien se trouve dans une « Liste des gens rencontrés de 1915 à 1938 » établie par Queneau. Ce dernier interrogea également Brunton sur Guénon. Le secrétaire de ce dernier répondit qu'il ne connaissait ni cet auteur ni *L'Erreur spirite* (LÉCUREUR, *Raymond Queneau*, 2002, p. 176).
[90] QUENEAU, *Journaux*, 1996, 4 janvier 1940.

respiraient « une incontestable spiritualité » et procédaient d'un point de vue vraiment universel –, *Upadesa Saran* et *Sat Darshan Bashya*, ainsi qu'un nouveau livre de Brunton : *A message from Arunachala.* C'est ainsi qu'il faut comprendre la note du journal qui a tant fait couler d'encre dans les études queniennes :

> « Je suis entré dans la voie spirituelle durant l'été 1935. Je suis parti avec de bons principes, je crois – grâce à Guénon : pas d'exotisme visionnaire, point de désirs du fantastique, et autres vanités.[91] Le savoir, certes, de Guénon [...], une base solide. Mais on ne peut, profane, que l'assimiler rationnellement. Brunton autorisa ma méditation [...] ».[92]

Le nom de Brunton sur lequel on a trop insisté ne fait que renvoyer à la méthode de Ramana le Rishi. Cette découverte lui permit de poursuivre une méditation qu'il avait engagée notamment grâce à la lecture de Guénon : le sens de l'individuel au regard de l'Universel. Loin de délaisser l'œuvre du métaphysicien, cela l'amena à la relire entièrement. Un mois après la lecture de l'ouvrage de Brunton, Queneau se remit subitement à étudier – cela s'étala sur toute l'année 1935 – presque toute l'œuvre doctrinale de Guénon : l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, *Le Roi du monde*, *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, *Le Symbolisme de la croix*, *Les États multiples de l'être*, ainsi que *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion* et *L'Erreur spirite.* Il semble donc bien que cette méditation ait avivé son intérêt pour l'œuvre du métaphysicien en l'invitant à y porter une attention renouvelée. En septembre 1939, un article de Guénon, « Réalisation ascendante et descendante » (janvier 1939), nourrissait d'ailleurs encore sa méditation, en l'aidant à comprendre l'existence de l'individuel.

Cette mise en perspective permet de nuancer le rôle couramment attribué à Brunton (celui-ci n'est qu'un médiateur de l'enseignement de Ramana Maharshi) mais également le caractère de rupture radicale accordé à l'année "1935". Bien avant cette date, Queneau semble s'être livré à la méditation métaphysique sur la base, en particulier, de l'œuvre de Guénon. La découverte de la méthode de Ramana Maharshi lui a permis de dépasser certaines difficultés. L'articulation dont témoigne Queneau, fait un peu penser à ce que Masui disait à propos d'Aurobindo ; ce dernier lui avait permis de vivre ce que Guénon lui avait donné théoriquement.[93] Toutefois cette découverte ne fit qu'approfondir son attention à l'endroit de l'œuvre de Guénon et prolonger à un autre niveau la méditation dans laquelle la lecture de ses livres l'avait induit. Cet intérêt pour le Maharshi, éveillé par Brunton, fut entretenu par les publications de Jean Herbert. Queneau suivit

[91] En juillet 1940, Queneau évoque une méditation sous un arbre et note : « la Réalisation (métaphysique), dit Guénon, est la réalisation d'un résultat déjà préexistant : ce qui détruit bien toute vanité » (QUENEAU, *Journaux*, 1996, p. 475). Simone Weil écrira en ce sens : « être orgueilleux, c'est oublier que l'on est Dieu ».

[92] QUENEAU, *Journaux*, 1996, p. 425.

[93] Lettre de Jacques Masui à Corrado Rocco, le 5 février 1954.

probablement les recensions qu'en fit Guénon dans la seconde moitié des années 1930.

II – Les divulgateurs de la spiritualité hindoue

A – Jean Herbert (et Paul Masson-Oursel)

De l'interprétariat à la présentation de la spiritualité hindoue

Jean Herbert (1897-1980) fut un des principaux divulgateurs de la spiritualité de ces maîtres en France, en Suisse et en Belgique.[94] L'ordre de Ramakrishna puis la rencontre avec Aurobindo, jouèrent un rôle déterminant dans son parcours. Jean Herbert était interprète. Fils d'un professeur d'anglais à l'Ecole Libre des Sciences Politiques, il commença sa carrière au cours de la Première Guerre mondiale. Jeune officier de liaison et conseiller technique auprès de l'artillerie américaine, il se trouva appelé comme traducteur d'une mission officielle à Londres. Il poursuivit son activité dans le cadre de la conférence de la Paix préparant le traité de Versailles puis à la Société des Nations, à La Croix Rouge et pour divers congrès internationaux. De père protestant et de mère catholique, il se mit très jeune en quête d'une vérité spirituelle. D'abord marqué par le positivisme, il s'intéressa un temps à la "Christian science".

En 1925, année où Queneau et Dermenghem se rendaient au Maroc, il découvrit l'Islam lors d'un voyage en Turquie ; il y prit conscience de la relativité des expressions culturelles de la Vérité. Son intérêt pour le bouddhisme, saillant de 1930 à 1934, s'estompa lorsqu'il constata dans les pays bouddhistes une intolérance similaire à celle du monde chrétien. À la même époque, il fit connaissance d'un moine de la Ramakrishna Mission sur la Côte ouest des États-Unis. Le religieux lui prêta les ouvrages de Vivekananda et conseilla à Jean Herbert qui s'embarquait pour le Japon de faire escale à Calcutta pour prendre contact avec la branche indienne de son ordre. Herbert découvrit dans l'hindouisme une attitude qui le séduisit par sa « catholicité absolue ».[95] Il se rendit ensuite à Pondichéry où vivait un musicologue bengali qu'une amie lui avait suggéré de rencontrer ; celui-ci vivait à l'ashram d'Aurobindo.

La découverte de ce maître fut pour Herbert décisive. « Pour la première fois de ma vie, témoigna-t-il, je trouvais quelqu'un qui combinait une expérience mystique extraordinaire et une rationalité cartésienne impeccable ».[96] À 37 ans, en

[94] Nous nous référons essentiellement ici à : CECCOMORI, *Cent ans de yoga en France*, p. 163-180 ; HERBERT, « L'Orient de l'âme ».
[95] HERBERT, « L'Orient de l'âme ».
[96] HERBERT, « L'Orient de l'âme ».

1934, il fit ainsi un premier séjour de quinze jours à l'ashram. Il y passa trois mois l'année suivante. Aurobindo lui fit alors traduire ses commentaires de l'*Isha Upanishad*. Jean Herbert qui devint disciple du sage indien eut alors l'intuition de sa vocation : faire connaître cette spiritualité vivante de l'Inde dans un langage accessible. Josephine Mac Leod, l'amie fidèle de Vivekananda, l'aida à réaliser ce projet. Il la rencontra en 1936, à l'occasion du centenaire de la naissance de Ramakrishna. Elle lui confia *Mon maître* de Vivekananda et les quatre yogas de ce dernier pour qu'il les traduise et finança l'édition du premier livre. Pour s'assurer de la qualité de la traduction, elle en envoya un échantillon à Madeleine Rolland. Elle s'arrangea également pour qu'Herbert rencontre Romain Rolland en Suisse. Ce dernier lui demanda de continuer le travail qu'il n'avait plus le temps de poursuivre.[97] Les ouvrages du célèbre écrivain sur Vivekananda et Ramakrishna avaient certainement joué un rôle dans son cheminement vers l'Orient. Herbert découvrit par la branche indienne de l'ordre de Ramakrishna, que c'était en grande partie aux livres de Rolland qu'était due l'extension universelle de la pensée de Ramakrishna et Vivekananda. Il souhaita dès lors (en vain) que le célèbre intellectuel écrive une biographie d'Aurobindo.

Devant les difficultés qu'il rencontrait, Herbert devint l'éditeur de ses propres traductions et fonda ainsi en 1936, la collection "Les Grands maîtres spirituels dans l'Inde contemporaine". D'autres collections suivirent. Il épousa en 1937 Lizelle Reymond qui collabora à cette aventure jusqu'au moment où elle choisit de se retirer dans l'ashram d'Aurobindo. En 1937, il envisagea avec Paul Masson-Oursel de créer une collection d'ouvrages consacrée aux maîtres hindous ; ce projet aboutit en 1947 avec les collections "Spiritualité hindoue" et "Spiritualités vivantes" chez Albin Michel. L'activité éditoriale d'Herbert était alors une nouveauté. Personne n'avait jusque-là présenté directement le message des sages de l'Inde contemporaine. Les orientalistes de l'époque ne comprenaient pas l'intérêt qu'Herbert pouvait trouver dans les travaux de ces « commentateurs indigènes » alors que les éditeurs se refusaient à publier ces auteurs aux noms imprononçables.[98] Ses premières publications concernèrent essentiellement Vivekananda, Ramakrishna et Aurobindo, la Mère jouant pour ce dernier le rôle d'intermédiaire pour les questions pratiques touchant à la traduction et l'édition. Herbert considérait Aurobindo comme le plus grand philosophe hindou de tous les temps ; Shankara, Bouddha, Ramakrishna n'avaient été à ses yeux que des points de départ. Cette fascination déplaisait à Romain Rolland qui se méfiait du rôle de la Mère et de cette idée de "surhumanité" à venir.[99]

97 HERBERT, « L'Orient de l'ame ».
98 HERBERT, « René Guénon indianiste », BERVAL (Dir.), *René Guénon*, 1953, p. 1195-1198.
99 CECCOMORI, *Cent ans de yoga en France*, p. 161.

Jean Herbert présenta d'abord son message dans le milieu internationaliste qui avait son centre en Suisse et était occupé par la question de l'entente entre les peuples et de l'unité de l'esprit. *Vers l'Unité* représentait un aspect de ce tissu intellectuel dont Romain Rolland était une grande figure. L'itinéraire d'Herbert s'inscrivait lui-même dans ce contexte. Vishvabandhu (l'ami de tous), de son nom hindou, voyait un lien intime entre ses activités d'interprète et d'orientaliste ; y présidait le même souci de créer les conditions propices à une entente entre des personnes d'horizons culturels éloignés. Sa fréquentation des organisations internationales renforça le sentiment de la nécessité d'une telle démarche. Il travailla pour la Société des Nations dont son épouse, Lizelle Reymond, était bibliothécaire. En 1937, Herbert s'installa en Suisse ; il donna dès lors des causeries régulières sur les ondes de Radio-Genève (il présenta en juin 1937 Ramakrishna, Ramana Maharshi et Aurobindo), et collabora à l'Institut International de Psychagogie dirigé par Charles Baudouin (1893-1953).

Ce dernier était un ami et glossateur de l'œuvre d'Allendy, mais aussi un admirateur de Romain Rolland qu'il était venu rejoindre en Suisse après-guerre. En 1924, il avait fondé l'Institut International de Psychagogie qui était affilié à la Fédération des Organisations Internationales siégeant à Genève. Baudouin qui avait soutenu sa thèse de doctorat en 1920, était en contact avec les grands psychanalystes du moment. Il faut souligner qu'une des caractéristiques de ce contexte intellectuel dans lequel nous replaçons Herbert était un intérêt pour l'expérience de l'esprit, expérience où l'on ne distinguait pas clairement psychologie et spiritualité. Herbert avait fréquenté dans sa jeunesse la "science chrétienne" dans la mesure où ses fondateurs ne s'appuyaient pas sur des dogmes mais faisaient appel à l'expérience personnelle.[100] Th. Darel directrice de *Vers l'Unité*, témoignait aussi d'une tendance similaire dans *L'Expérience mystique et le règne de l'Esprit* (1932). Elle y donnait une synthèse de ses « nombreux ouvrages sur les sciences psychologiques, psychiques, sociologiques ou mystiques ». Elle avait refusé de s'y laisser dominer par toute idée préconçue. Le livre se présentait « comme le résultat d'une expérience vécue », « toute expérience profonde [tendant] par nature à l'universalisme ».[101] Baudouin avait pour sa part tenté de développer une science de la psyché. Le bulletin de son institut précisait :

> « La psychagogie (de psyché, "âme" et ago, "je conduis") est la science des méthodes qui tendent à une meilleure conduite de la vie, de la maîtrise de soi, à la correction du caractère, à la solution des conflits, méthodes qui ont du même coup une grande portée thérapeutique notamment dans les troubles nerveux. L'Institut se propose l'étude et les applications de cette science, telle qu'elle a été définie dans ses

[100] HERBERT, « L'Orient de l'âme ».

[101] DERMENGHEM, Émile, Compte rendu de : DAREL, Th., *L'Expérience mystique et le règne de l'Esprit*, *Cahiers du Sud*, Marseille, mai 1933, n° 151, p. 382-3

principes et par les ouvrages de base de M. Charles Baudouin, *Mobilisation de l'énergie*, *Découverte de la personne*, *L'Ame et l'action* ».

Herbert devait faire des conférences dans le cadre de l'Institut International de Psychagogie ; il participa surtout à son bulletin intitulé depuis 1924 *Action et pensée*. Cette publication basée à Genève accueillait les signatures d'Allendy – dont elle édita certains ouvrages – Freud, Jung, Romain Rolland, Keyserling, Masson-Oursel, Monod-Herzen. En septembre 1937, Herbert y inaugura une rubrique intitulée "Philosophie hindoue moderne". Il y publierait des textes ayant trait à l'enseignement de ces grands spirituels hindous. De 1938 à 1939, il édita en particulier *Essays on the Gîtâ* d'Aurobindo.

La réception des publications d'Herbert par Guénon

Guénon fut très attentif aux publications d'Herbert. Entre 1937 et 1940, il en commenta une vingtaine, sans compter les recensions d'articles.[102] Elles répondaient en effet à un souhait qu'il avait formulé dès 1925 dans sa conférence en Sorbonne. « On oublie trop souvent, avait-il remarqué, que les civilisations orientales existent toujours et qu'elles ont encore des représentants qualifiés, auprès desquels il suffirait de s'informer pour savoir véritablement de quoi il s'agit ».[103] Et il regrettait que les orientalistes n'aient pas fait cette démarche. Cependant Guénon exprima d'abord certaines réticences. Bien qu'ayant lui-même collaboré dans les années 1920 à une revue comme *Vers l'Unité*, il regrettait le contexte intellectuel dans lequel Herbert inscrivait son entreprise ; cela ne pouvait manquer de l'influencer. À trois reprises, il relevait des confusions liées à la perspective propre de la Psychagogie.[104]

Herbert avait notamment publié dans *Action et pensée* un article intitulé « Métaphysique et psychagogie ».[105] Ce dernier terme emprunté au programme de la revue, était selon Guénon traduit en « un contresens véritablement incroyable » par "conduite de l'esprit". L'expression « conduire l'esprit » ne signifiait rien. C'était l'esprit qui, au contraire, conduisait toute chose. En fait, ce n'était aucunement de l'esprit qu'il s'agissait ici et c'était bien pourquoi cette "psychagogie" n'avait aucun rapport ni quant à son domaine ni quant à ses buts avec les méthodes du yoga. Il revenait sur l'inversion des sens respectifs des

[102] GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 145-146, 154-164, 166-168, 175-176, 179, p 180, p 231-232. GUÉNON, *Comptes rendus*, p. 31-39. GUÉNON, *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion*, p. 466.

[103] GUÉNON, *La Métaphysique orientale*, p. 6 (Jacques Masui a significativement souligné ce passage dans son édition de 1939).

[104] GUÉNON, *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion*, p. 466 (recension de février 1938 d'un article d'Herbert intitulé « Métaphysique et psychagogie » dans *Action et pensée*), GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 160 (1938) et 231-2 (1938).

[105] GUÉNON, *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion*, p. 466

termes "âme" et "esprit" à l'occasion d'une conférence faite par Herbert dans l'Institut International de Psychagogie.[106] Le disciple d'Aurobindo rajoutait à la confusion entre psychique et spirituel, celle entre philosophie et métaphysique.[107] Evoquant l'apparition de la rubrique d'Herbert dans *Action et pensée*, Guénon insistait sur le fait que Shri Ramakrishna, contrairement à la terminologie de l'interprète, n'avait rien d'un philosophe, pas plus que les méthodes de réalisation ne constituaient une philosophie pratique.

Il revenait également sur la présentation faite par la rédaction de la revue de la rubrique d'Herbert. Elle tendait à assimiler ces méthodes à celles de la psychologie contemporaine à laquelle la revue était plus spécialement consacrée, y compris la "psychanalyse", et à identifier "inconscient" et "superconscient".[108] On comprend que Guénon fut heureux de pouvoir citer en 1938 une mise en garde contre la psychanalyse venant d'Aurobindo lui-même :

> « La psychanalyse de Freud est la dernière chose qu'on devrait associer avec le *yoga* ; elle prend une certaine partie, la plus obscure, la plus dangereuse et la plus malsaine de la nature, le subconscient vital inférieur, isole quelques-uns de ses phénomènes les plus morbides, et leur attribue une action hors de toute proportion avec leur véritable rôle dans la nature… Je trouve difficile de prendre au sérieux ces psychanalistes [*sic*] quand ils essaient d'examiner l'expérience spirituelle à la lueur vacillante de leurs flambeaux ; il le faudrait peut-être cependant, car une demi-connaissance peut être un grand obstacle à la manifestation de la vérité. Cette nouvelle psychologie me fait penser à des enfants apprenant un alphabet sommaire et incomplet, confondant avec un air de triomphe leur "a b c" du subconscient et le mystérieux superconscient, et s'imaginant que leur premier livre d'obscurs rudiments est le cœur même de la connaissance réelle. Ils regardent de bas en haut et expliquent les lumières supérieures par les obscurités inférieures ; mais le fondement des choses est en haut et non en bas, dans le superconscient et non dans le subconscient… Il faut reconnaître le tout avant de pouvoir connaître la partie, et le supérieur avant de pouvoir comprendre l'inférieur. C'est la promesse d'une plus grande psychologie attendant son heure, et devant laquelle tous ces pauvres tâtonnements disparaîtront et seront réduits à néant ».[109]

Guénon précisait encore que si, comme l'écrivait Herbert, le yoga n'avait rien d'une « religion », les méthodes hindoues n'en avaient « pas moins […] un caractère rituel par lequel elles [étaient] liées à une forme traditionnelle déterminée, hors de laquelle elles perd[aient] leur efficacité ».[110] Il devait par la

[106] GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 160 (1938).
[107] GUENON, *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion*, p. 466.
[108] GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 231-2 (1937).
[109] GUÉNON, Compte rendu des *Bases of yoga* d'Aurobindo, *Études traditionnelles*, 1938, p. 416-7.
[110] GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 243 (1940). Guénon mettait en garde contre « une certaine tendance à dépouiller le yoga de son caractère proprement hindou, ce qui est plutôt dangereux, car la plupart des

suite mettre en garde les Occidentaux contre la tentation de pratiquer le yoga en dehors de son cadre traditionnel.

À l'occasion de l'ouverture de la rubrique « Philosophie hindoue moderne », Guénon éreinta encore Masson-Oursel et Romain Rolland. C'est d'ailleurs à notre connaissance, seulement à ce moment qu'il s'exprima publiquement sur celui qui fut le maître de Bonjean et l'ami de Coomaraswamy. Herbert, qui avait pris contact avec le célèbre écrivain français, lui attribuait de la même façon que les représentants de la Mission Ramakrishna, un rôle déterminant dans la présentation au public occidental de Ramakrishna et Vivekananda. Il lui reconnaissait aussi une grande autorité. En 1942 encore, il voyait en lui le seul Occidental qui puisse parler avec autorité des grands sages de l'Inde.[111] Guénon, à l'inverse, regrettait que le centenaire de Ramakrishna « ait pu servir de prétexte aux déclamations humanitaires de M. Romain Rolland ! »[112] Contrairement à Herbert, le métaphysicien ne pensait « certes pas qu'il soit souhaitable [qu'Aurobindo] trouve un Romain Rolland pour écrire sa biographie… et pour le défigurer par sa sentimentalité incompréhensive et bien occidentale ! »[113] Guénon avait d'ailleurs attaqué, non sans humour, la préface de Romain Rolland à un volume de Vivekananda. Le célèbre écrivain rapprochait les enseignements du disciple de Ramakrishna des théories communistes. Le métaphysicien voyait là un « curieux châtiment posthume » que le sage hindou s'était attiré en voulant à tout prix s'adapter à la mentalité moderne. Dans ses différents comptes rendus, le métaphysicien défendit encore des éléments de la théorie de l'initiation (comme la nécessité des rites ou l'idée selon laquelle le rôle essentiel du *guru* est d'assurer la transmission initiatique régulière) qui étaient remis en question par l'enseignement de Vivekanda. Il déniait d'ailleurs à ce dernier la qualité de « maître authentique ». Enfin, bien qu'approuvant certains de ses commentaires, Guénon mettait en garde Herbert contre les « simplifications excessives » de la vulgarisation.[114]

La relation entre Herbert et Guénon

Herbert prit contact assez rapidement avec le métaphysicien. En 1936, Guénon semblait déjà le connaître « un peu ».[115] Le contact entre les deux

occidentaux ne seraient que trop facilement tentés d'en conclure que le développement spirituel peut être entrepris et poursuivi en dehors de tout rattachement traditionnel, et cette erreur est déjà trop répandue pour qu'il convienne de l'encourager ».

111 Lettre de J. Herbert à R. Rolland, le 23 mars 1942 (citée dans : CECCOMORI, *Cent ans de yoga*, p. 162).

112 GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 232 (1937).

113 GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 147 (1937).

114 GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 145 (1937).

115 Lettre de Guénon à Ananda Coomaraswamy, le 17 juin 1936 : « Je viens d'apprendre que deux livres de [Aurobindo] […] viennent d'être traduits en français, par quelqu'un que je connais d'ailleurs un peu, et qui doit aller en Inde à l'automne prochain pour lui soumettre sa traduction ».

hommes s'établit peut-être par l'intermédiaire du Dr Tony Grangier. Ce dernier avait eu de longue date des discussions avec Guénon au sujet de ces sages de l'Inde contemporaine. Il avait sillonné les mers d'Orient dans la dernière décennie du XIXe siècle. Au cours de ses voyages, il était entré en contact avec Aurobindo (alors engagé dans l'action politique) et quelques autres hindous. Il avait même connu Vivekananda au début des années 1890. Grâce à son contact avec Herbert, les membres du Groupe d'Études Métaphysiques purent découvrir la traduction des *Bases du yoga* d'Aurobindo avant sa parution. Mario Meunier donna en 1940 une préface à un ouvrage de Vivekananda publié par Herbert.[116] Les membres du Groupe d'Études Métaphysiques devaient d'ailleurs être très attentifs aux publications du disciple d'Aurobindo, non sans un certain recul critique. S'ils avaient « tous étudié les livres publiés sous la direction d'Herbert », il avait fait « la part de ce qui était bon et de ce qui était franchement mauvais ». Ils avaient pu en corriger les « multiples inexactitudes » grâce à leur connaissance de l'œuvre de Guénon.[117]

Le contact entre les deux hommes devait se poursuivre après-guerre. Herbert d'abord mobilisé, passa la guerre dans le Midi. Cette période fut d'ailleurs marquée par une très forte demande en matière de spiritualité hindoue vivante. En témoignait son succès éditorial. A la fin de l'année 1944, après dix ans d'activité, il avait publié quatre-vingts titres, tirés chacun à mille exemplaires, et trente autres étaient en préparation. Après-guerre Herbert tenta de persuader Guénon de collaborer à son entreprise éditoriale. En 1946, alors qu'il avait repris à Londres ses fonctions d'interprète, il projeta de publier toute une série de nouvelles collections en association avec Masson-Oursel. Outre le manque de temps, Guénon ne fut pas tenté de collaborer à une entreprise trop « mêlée » à son goût.[118] Herbert tenta de persuader le métaphysicien que son point de vue, en dépit des apparences, s'accordait au fond avec le sien. Au vu de ses arguments, Guénon estima qu'il n'y avait « pas une bien grande compréhension de sa part » ; il écrivait à Pulby :

> « Je ne sais trop quelle idée il se fait de la "spiritualité", mais c'est sûrement quelque chose de bien nébuleux ; et il semble tout à fait incapable de se rendre compte de l'incompatibilité radicale qui existe entre les idées traditionnelles et les idées modernes. Par surcroît, il y a toujours, dans tout ce qu'il fait, un côté "commercial" qui est vraiment un peu trop visible, et qui ne se concilie pas très bien avec ses prétentions "spirituelles"... »[119]

[116] MEUNIER, Mario, « Préface », VIVEKANANDA (Swami), *Au Cœur des choses* (traduction J. Herbert), Collection les grands maîtres spirituels dans l'Inde contemporaine, s.l., sans éd., 1940, p. 3-12.
[117] Brouillon de lettre de Pierre Winter à Guénon, le 13 janvier 1940.
[118] Lettre de Guénon à Pierre Pulby, le 5 mai 1946.
[119] Lettre de Guénon à Pierre Pulby, le 5 mai 1946.

Guénon trouvait en effet qu'il y avait dans ses publications bien des choses qui faisaient « double emploi ». Après un moment de silence, le contact entre les deux hommes semble avoir repris jusqu'à la mort de Guénon.[120] En 1950, ce dernier fut heureux de constater qu'Herbert commençait à s'interroger à propos de l'origine de certaines publications de l'ashram d'Aurobindo qui vantaient par exemple les bienfaits de la culture physique.[121]

Herbert avait pour Guénon une grande estime. Dès la fin des années 1930, il semblait d'ailleurs avoir tenu compte de ses remarques. Les précisions qu'il apporta dans ses « Notes sur la philosophie contemporaine hindoue », parues en 1938 dans *Le Lotus bleu*, le laissent penser.[122] D'ailleurs, il n'hésita pas à se servir de l'autorité de Guénon comme argument publicitaire ; il inséra à la fin de la deuxième édition du roman de L. Adams Beck intitulé *Du Kashmir au Tibet : à la découverte du yoga*, une critique favorable de Guénon parue dans les *Études traditionnelles*.[123] En dépit de leurs divergences de vues, Herbert rendit hommage à son action intellectuelle après sa mort. Selon lui, Guénon avait « été un grand pionnier » à qui l'on devait beaucoup. Il avait « été le premier Occidental à se plonger véritablement dans une mystique orientale, pour en retirer les fruits de la pratique ».[124] Le respect de la tradition lui avait permis de dégager, « malgré toute l'affabulation dont la "méthode historique" avait enveloppé l'étude de l'Inde, les éléments fondamentaux qui, là comme ailleurs et plus qu'ailleurs, [étaient] des éléments permanents ». Selon Herbert, trente ans après sa publication, l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* donnait encore aux indianistes

> « [...] les indications les plus précieuses pour situer les uns par rapport aux autres des éléments qu'une étude fragmentaire [avait] laissés s'isoler dans le temps ou l'espace. Pour l'intellectuel occidental qui [voulait] prendre contact avec la pensée métaphysique de l'Inde, elle demeur[ait] la meilleure des clés ouvrant le portail à ce vaste domaine ».[125]

Toutes ces données étaient d'ailleurs loin d'avoir été pleinement digérées par les savants alors que certaines d'entre elles correspondaient pourtant à des vérités « sans la compréhension desquelles l'étude de l'Inde ne condui[sait] qu'à une cascade de faux sens ».[126]

[120] Lettre de Guénon à P. Pulby, le 11 novembre 1946 ; lettre de Guénon à Henri Hartung, le 17 juin 1950.
[121] Lettre de Guénon à Henri Hartung, le 17 juin 1950.
[122] GUÉNON, *Études sur l'hindouisme* p. 235.
[123] ADAMS BECK, L., *Du Kashmir au Tibet. À la découverte du yoga*, Paris-Neuchâtel, Victor Attinger, 1946, p. 309. Ce roman d'abord paru en 1938 est préfacé par Maurice Magre.
[124] BIÈS, Jean, *J'ai dialogué avec des chercheurs de Vérité*, Paris, Retz, 1979, p. 39 ; SAINT MICHEL, « La vitrine aux symboles », 1961, p. 119.
[125] HERBERT, Jean, « René Guénon indianiste », BERVAL (Dir.), *René Guénon*, 1953, p. 1195-1198.
[126] HERBERT, Jean, « René Guénon indianiste », BERVAL (Dir.), *René Guénon*, 1953, p. 1195-1198.

Herbert devait pourtant nuancer son appréciation de l'œuvre du métaphysicien. La perspective "traditionnelle" avait aussi eu de graves inconvénients. Par respect pour la Tradition, Guénon avait jeté avec la même vigueur l'anathème sur les interprétations déviées des orientalistes et des occultistes, mais en même temps sur tout ce qui, au cœur même de l'hindouisme, ne lui paraissait pas intégralement fidèle. Il avait ainsi écarté beaucoup d'éléments parfaitement valables et infiniment précieux pour le contact entre l'Inde et l'Occident mais aussi pour l'hindouisme lui-même. Cette attitude de Guénon ne tenait pas compte d'un message fondamental de cette terre où la spiritualité jaillissait sans cesse de manière imprévisible en éblouissants feux d'artifice ; la *Bhagavad-Gîtâ* le résumait ainsi :

> « Mieux vaut pour chacun sa propre loi d'action, même imparfaite, que la loi d'autrui, même bien appliquée. Mieux vaut périr dans sa propre loi ; il est périlleux de suivre la loi d'autrui ».[127]

B – Le swami Siddheswarananda

À l'occasion du centenaire de Ramakrishna en 1936, Herbert et quelques autres européens avaient demandé à la Ramakrishna Mission l'envoi d'un représentant pour la France. Le travail d'édition d'Herbert allait préparer le terrain et contribuer au succès du swami Siddheswarananda (1897-1957) qui fut choisi pour assurer cette mission par Joséphine Mac Leod.[128] Le swami, issu d'une famille princière, naquit dans la province de Cochin au Sud de l'Inde. Il entra en 1920 dans l'ordre de Ramakrishna et fut ordonné moine en 1925. Il fut initié par un disciple direct du maître. Sur la demande de l'amie de Vivekananda, il débarqua sur le sol français le 1er août 1937. Il fut accueilli par le couple Sauton qui se dévoua à la réussite de sa mission. Marcel Sauton avait découvert la spiritualité hindoue grâce aux livres de Romain Rolland lors d'un voyage en Indochine. Avant qu'il ne s'installe à Saint-Mandé, il accueillit avec sa femme le swami chez lui, à Auteuil. Il lui apprit le français et l'initia à la mystique carmélitaine.

L'hindou fit à partir de 1938 des conférences suivies par une cinquantaine de personnes et que Sauton traduisait et ronéotypait. Le swami y parlait du Védânta et du yoga, parfois à travers les figures de Ramakrishna ou Vivekananda mais aussi d'Aurobindo ou de Ramana Maharshi. Il collabora avec Herbert qui lui fit rencontrer Romain Rolland en 1938 et lui ouvrit les colonnes de sa rubrique dans *Action et pensée*.[129] Il anima aussi dès juin de la même année deux groupes de

[127] HERBERT, Jean, « René Guénon indianiste », BERVAL (Dir.), *René Guénon*, 1953, p. 1195-1198.

[128] Pour ce développement consulter : CECCOMORI, *Cent ans de yoga en France*, p. 182-185.

[129] Lettre de Marcel Sauton à Pierre Winter, le 22 octobre 1939. Le swami désireux d'avoir de ses nouvelles l'a chargé de lui écrire. Il est revenu de Suisse où il a fait une série de conférences qui, d'après Herbert, ont eu le

méditants réguliers. L'occupation allemande obligea le swami qui possédait un passeport anglais, à se réfugier en zone sud, près de Montpellier. Marcel Sauton qui devait mourir en juillet 1945, le rejoignit en février 1941, et poursuivit auprès de lui un travail de traduction. Le swami donna pendant la guerre des conférences à Montpellier, Toulouse et Nîmes, notamment chez des particuliers ou des dominicains.[130] Après-guerre, il retourna à Paris et son centre, grâce à un important don, s'agrandit en 1948. Pendant neuf ans, le Centre Védântique Ramakrishna de Gretz connut un âge d'or. Le swami qui donnait des cycles de conférences en Sorbonne, attira de nombreux intellectuels. Hubert Benoît, le Dr Roger Godel, Paul Masson-Oursel furent des visiteurs réguliers du centre. Pendant la guerre déjà, si Georges Bataille n'avait pas souhaité découvrir cet hindouisme trop arrangé[131], le swami eut des contacts suivis avec le Dr Allendy. Jean Grenier, pour sa part, écrivait en 1942 à Albert Camus qu'il correspondait avec cet hindou rencontré à Montpellier.[132] Simone Weil alla l'entretenir de traductions de textes de la *Gîtâ*.[133]

Dès avant la guerre, le Dr Winter qui le soigna occasionnellement, suivit attentivement ses conférences à Saint-Mandé. Le swami fut invité à participer à la réunion du 25 janvier 1939 du Groupe d'Études Métaphysiques.[134] Les membres lui révélèrent la finalité de leur action. Il leur offrit son aide. Selon lui, l'Occident devait chercher à retrouver sa propre tradition, ce en quoi l'Orient pouvait l'aider.[135] Il leur rappela aussi que la pratique du yoga sans guru pouvait être dangereuse.[136] Le Dr Winter, comme l'avait fait son ami Grangier avec

plus grand succès. Parmi les papiers du Dr Winter, on trouve dans les annonces des conférences qui ont lieu à Saint-Mandé celles du swami (la première est le 5 novembre 1938), mais aussi celles faites par Herbert (le 3 juin 1939 « Les forces spirituelles dans l'Inde moderne »).

130 Le swami était en contact avec des catholiques : le P. Nicolas (o.p.), les P. Sertillanges et Moos. « I have read extracts of some P. Sertillanges's opinion on Indian thought in your article in *Cahiers du Sud* some time back. They have all got such grotesque ideas about Indian approach to philosophy and mysticism ». Mais il voit une amélioration dans un article de Maritain dans *Les Études carmélitaines* (lettre du swami à Jacques Masui, le 31 octobre 1942). Lettre de Guénon à P. Pulby, le 11 novembre 1946, à propos du swami : « Je ne savais pas qu'il avait été dans des monastères franciscains, mais on m'a raconté d'autre part que deux Carmes très connus (on ne m'a pas dit leur nom) étaient allés le trouver à Paris et en étaient revenus enchantés… ».

131 PREVOST, *Pierre Prévost rencontre Georges Bataille*, 1987, p 79. C'est probablement Jean Bruno qui lui a proposé d'aller à Gretz.

132 Lettre de Jean Grenier à Albert Camus, le 18 octobre 1942 (CAMUS, Albert, GRENIER, Jean, *Correspondance 1932-1960*, Paris, 1981, Gallimard, p. 81).

133 DAVY, M.-M., *Introduction au message de Simone Weil*, Paris, Plon, 1954, p. 218

134 Lettre du swami Siddheswarananda à Pierre Winter, le 26 décembre 1939. Il approuve leur intérêt pour l'aspect pratique du Védânta. Il est heureux d'être rentré en contact avec leur groupe.

135 Lettre du swami à Pierre Winter, le 27 juin 1943. Le swami a reçu une longue lettre de Jean Hodot à qui Winter l'a présenté à Paris. Beaucoup de jeunes viennent le voir. Mais, selon le swami, il ne faut pas d'exotisme, l'Europe doit accepter la pensée indienne seulement jusqu'au point où elle s'adapte avec les fondations de ses traditions culturelles.

136 Compte rendu de la réunion du 25 janvier 1939 (présents : le swami, Grangier, Meunier, Hodot, Winter)

Aurobindo, tenta de faire œuvre de médiation entre Guénon et le swami. En 1940, il envoya au métaphysicien les textes de quelques conférences du représentant de la Ramakrishna Mission.[137] Il ignorait que Guénon les avait déjà reçus par le biais du centre (probablement suite à une suggestion du Dr Grangier). Winter était en effet très soucieux que le « magnifique effort de rénovation spirituelle » s'appuyant sur l'Inde s'unifie. Le docteur considérait que cette unification devait d'abord porter sur la terminologie adoptée. En janvier 1940, il suggérait à Guénon de consacrer un article des *Études traditionnelles* à ce sujet.[138] Il précisait au métaphysicien que le swami commençait seulement à comprendre le français et qu'il n'avait pas encore lu ses ouvrages. Néanmoins, d'accord avec le Dr Grangier qui avait fait une tentative dans le même sens avec Aurobindo[139], Winter essayait déjà d'obtenir du swami une terminologie plus exacte.[140] Guénon qui constata dans les conférences de ce dernier une « imprécision constante du langage »[141], encouragea Winter à poursuivre son effort. Toutefois la faute en revenait « plutôt à Herbert qui, avant la brouille survenue entre eux, lui avait en quelque sorte interdit d'employer [l]a terminologie de [Guénon] pour lui imposer la sienne ».[142] Ce dernier avait d'ailleurs essayé d'amener l'interprète de la Société des Nations à l'utilisation d'un langage plus exact, mais ce dernier n'avait pas semblé « en comprendre l'importance ».[143] La terminologie d'Herbert devait finalement s'imposer dans les milieux du *hatha-yoga*.[144]

Plus généralement Guénon retrouva chez le swami des traits de Vivekananda et de la Ramakrishna Mission en général. Winter avait remarqué que « comme dans certaines des conférences de Vivekananda, il y [avait] une tendance à vouloir mélanger et accorder pêle-mêle : science, philosophie, religion, et métaphysique ».[145] Selon Guénon, cette « recherche de comparaisons avec les idées scientifiques et philosophiques modernes » n'était pas seulement inutile « mais même nuisible et dangereuse ».[146] Il y voyait une volonté de s'accommoder un auditoire

[137] Dossier du fonds Winter avec les annonces des conférences du swami Siddheswarananda à Saint-Mandé. Winter note qu'il a envoyé les numéros 39 et 40 à Guénon. Les titres de ces conférences prononcées en décembre 1939 ne sont pas précisés.

[138] Brouillon de lettre de Pierre Winter à Guénon, le 13 janvier 1940.

[139] Synthèse d'un brouillon de lettre de Winter et d'une copie de la lettre de Pierre Winter à Guénon du 12 septembre 1943.

[140] Brouillon d'une lettre de Pierre Winter à Guénon, le 13 janvier 1940.

[141] Lettre de Guénon à Pierre Winter, le 9 février 1940.

[142] Lettre de Guénon à Pierre Winter, le 14 octobre 1945.

[143] Lettre de Guénon à Pierre Winter, le 9 février 1940.

[144] CECCOMORI, *Cent ans de yoga en France*, p. 170-171. Aussi parle-t-on aujourd'hui dans les milieux du *hatha-yoga* des sages hindous comme de "penseurs" ; les méthodes de yoga sont considérées comme des "philosophies pratiques" ; les comparaisons entre les méthodes de réalisation spirituelle et celles de la psychanalyse sont toujours d'actualité et l'on parle du « yoga de Shri Aurobindo ». S. Ceccomori le regrette.

[145] Brouillon d'une lettre de Pierre Winter à Guénon, le 13 janvier 1940.

[146] Lettre de Guénon à Pierre Winter, le 9 février 1940.

plus ou moins "mêlé". Cette même volonté l'obligeait d'ailleurs « à se tenir toujours dans un domaine assez élémentaire ». La façon dont il présentait ses thèses ne laissait ainsi guère deviner leur sens plus profond. Guénon craignait d'ailleurs qu'en le prenant à la lettre et sans chercher plus loin, certains ne tombent « dans les illusions "psychologistes" et "subjectivistes" ». Cela n'était pas seulement flagrant dans le texte de ses conférences de Saint-Mandé mais aussi dans ses interventions publiées par *Action et pensée.* En 1940, Guénon commentait ainsi l'une de ces dernières :

> « En voulant se montrer "accommodant" à l'extrême, on dépasse parfois le but qu'on s'était proposé ; ainsi, quand on dit, sans doute pour faire preuve de bienveillance, que "l'Europe possède l'organisation et la hiérarchie", cela ne risque-t-il pas de paraître d'une ironie plutôt amère à tous ceux (et il y en a tout de même quelqu'uns [*sic*] parmi les Européens) qui se rendent compte de ce qu'il en est réellement à l'époque actuelle ? »[147]

Il est très probable que ce soit pour contrer cette tendance « propagandiste » qu'il publiât en mai 1940 un article intitulé « La diffusion de la connaissance et l'esprit moderne ». « L'hindou de naissance » dont les propos l'avaient stupéfait et qu'il évoquerait à nouveau dans *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, était très certainement le swami Siddheswarananda.[148] Guénon insistait dans cet article sur le fait que l'on ne pouvait prendre modèle sur les méthodes de l'instruction profane pour exposer les doctrines traditionnelles. Celles-ci résistaient par nature à la vulgarisation et à la propagande.

Le swami entendit rapidement parler de l'œuvre de Guénon, par le biais de Grangier et Winter, mais aussi par divers auditeurs de ses conférences. Aussi en 1943, lors d'une conférence faite à Montpellier, il rencontra un « fervent guénoniste », le comte du Plessis de Grenédan.[149] Le swami lui demanda une critique des causeries. Les deux hommes entamèrent un échange épistolaire autour de la question de la réincarnation. C'était là un point d'achoppement. Grâce à Grenédan qui lui avait envoyé les livres de Guénon traitant ce sujet, le swami, qui avait fait des progrès en français, en prit directement connaissance. Il le signala à Winter :

> « Undoubtedly [Guénon] is the greatest philosopher modern Europe has, and his exposition of Vedantic metaphysics particularly in his *Les États Multiples de l'Être* is a remarkable masterpiece. Only on one point, we, orthodox Hindus, stepped in our

[147] GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 243-244. Il regrettait ailleurs à propos d'autres causeries sur la méditation par le swami parues dans *Action et pensée* que l'idée de qualification y restât plutôt vague sans aucune précision technique et surtout qu'il paraisse accepter les théories évolutionnistes et même transformistes des modernes. Après-guerre, il fait au moins deux fois référence à des écrits du swami en des termes relativement positifs (*Études sur l'hindouisme*, p. 190-192).

[148] MANARA, « De la confusion en plus », 1970, p. 196, n. 5.

[149] Lettre de Marcel Sauton à Pierre Winter, le 10 mars 1943.

> real tradition, cannot accept tradition of M. Guénon when he speaks that the theory of Reincarnation is anti-traditionalist ».[150]

Guénon qui considérait la réincarnation comme un symbole de la transmigration, avait déjà été attaqué sur ce point par Maurice Magre et Gabriel Monod-Herzen (*supra*). Selon le swami, cette théorie, comme le prouvaient les Écritures hindoues et les commentaires de Shankara, était « au cœur de l'hindouisme ». Elle appartenait toutefois à la « théologie » hindoue et non à sa métaphysique.[151] Le swami considérait cependant que cette divergence était peu de choses au regard de l'inestimable service que Guénon avait rendu en exposant de façon si claire la métaphysique du Védânta. Winter lui répondit qu'il s'agissait là encore certainement d'une question de terminologie. Il insista auprès du swami sur l'effort remarquable de classification que représentaient les définitions proposées par Guénon et sur le modèle de netteté que constituait son style pour les Français.[152]

En 1946, le swami tenta de prendre contact avec Guénon en lui envoyant des livres dédicacés. Il se proposait « de faire une sorte "d'enquête" auprès de différentes personnalités de l'Inde » pour trancher leur différend.[153] Selon Guénon, le swami n'était pas « lui-même très bien fixé sur la différence [...] entre réincarnation, métempsycose, transmigration, etc. ». Le métaphysicien crut discerner dans cet envoi un changement d'attitude à son égard.[154] Il avait d'abord eu vent d'une certaine hostilité de la part du swami.[155] « Après avoir tout d'abord paru vouloir [l]'"utiliser" » d'une façon que Guénon ne pouvait certes pas toujours approuver, il avait semblé adopter en 1945 « une attitude plutôt hostile » qui était

[150] Lettre du swami Siddheswarananda à Pierre Winter, le 27 juin 1943.

[151] Les idées de karma et de réincarnation appartenaient selon le swami à la théologie indienne ; or il craignait que Guénon n'ait pas assez expliqué les limites qui séparent Métaphysique, Philosophie, Religion et Théologie. D'un point de vue métaphysique, un philosophe hindou n'aurait pas soulevé, selon lui, le problème de la validité ou non de la question de la continuation de la personnalité après la mort parce que cela était un sujet qui appartenait à la religion ou à la théologie. Le métaphysicien devait s'occuper de l'analyse et de la synthèse de toutes les expériences – les expériences du manifesté et du non-manifesté – des états multiples de l'être.

[152] Synthèse d'un brouillon d'une réponse de Pierre Winter au swami Siddheswarananda et d'une copie de la lettre du 12 septembre 1943 du même au même.

[153] Guénon remarquait que son enquête paraissait maintenant se réduire à une seule personne, et il se pouvait bien que ce soit tout simplement le supérieur de la "Râmakrishna Mission" (lettre de Guénon à Pierre Pulby, le 11 novembre 1946).

[154] « Autre changement d'attitude dont je ne sais trop que penser : le Swâmî s'est avisé de m'envoyer ses livres dédicacés, je me demande dans quelle intention au juste ; j'ai seulement compris par là qu'il voudrait entrer en correspondance avec moi, mais, comme cela ne me paraît pas pouvoir présenter grand intérêt, je me suis borné à lui faire transmettre mes remerciements de façon indirecte » (lettre de Guénon à Pierre Pulby, le 11 novembre 1946).

[155] « Il y aurait bien d'autres choses à dire, et dont certaines me concernent même assez directement ; mais enfin je préfère ne pas y revenir, puisque, à cet égard du moins son attitude semble s'être quelque peu modifiée en ces derniers temps » (lettre de Guénon à Pierre Winter, le 22 octobre 1946).

plus qu'un simple malentendu de terminologie.[156] Guénon s'arrangea pour faire parvenir ses remerciements de façon indirecte. Ce qu'il avait appris du swami de divers côtés, et notamment par René Allar, ne l'engageait pas à entrer en relation directe avec lui. Il savait d'avance que ce serait peine perdue malgré ses excellentes intentions.[157] En premier lieu, son esprit "propagandiste" le poussait « à faire les plus fâcheuses concessions à la mentalité moderne, au détriment de la doctrine », mais aussi à parler, notamment au sujet du Kali-Yuga, « dans un sens différent suivant les personnes à qui il s'adress[ait] ».[158] En second lieu, le swami semblait finalement avoir une compréhension et des connaissances doctrinales « assez limitées ».[159] Guénon mit un terme au débat en écrivant à Winter que, entre ce que le swami faisait et ce qu'il faisait lui-même, il ne pensait pas qu'il « puisse jamais y avoir de bien grands rapports ».[160] Le swami eut toutefois une audience importante. Selon Marcel Clavelle, le tirage des *Etudes traditionnelles* ne fut plus jamais le même après-guerre en raison de la concurrence du représentant de la Ramakrishna Mission.[161]

*

L'œuvre de Guénon joua un rôle de premier plan dans la vague d'intérêt pour l'hindouisme qui se développa dans les années 1930. Elle n'en fut pourtant pas le seul élément. Romain Rolland fit découvrir au public européen de grandes figures de la spiritualité contemporaine de l'Inde qui furent à l'origine de la Ramakrishna Mission. Guénon eut un jugement nuancé au sujet de ces spirituels. Le message de l'illustre Ramakrishna avait été dénaturé par Vivekananda, dont les écrits n'étaient cependant pas tous dénués d'intérêt. Le métaphysicien s'attacha surtout à commenter les enseignements de deux sages, qui n'avaient qu'une dizaine d'années de plus que lui. Son jugement à propos d'Aurobindo évolua négativement à mesure que paraissaient des écrits peut-être apocryphes. En revanche, Ramana Maharshi ne reçut sous sa plume qu'un concert de louanges. Les commentaires de Guénon avaient pour source principale les publications de Jean

156 Lettre de Guénon à Pierre Winter, le 14 octobre 1945. Philippe Lavastine, gendre de Mme de Salzmann et ami de Daumal, a évoqué cette évolution du swami vis-à-vis de Guénon. En 1939, le swami disait : « Vous, vous avez de la chance en France, vous pouvez être initiés aux doctrines hindoues parce que vous avez Guénon » ; puis, après guerre, dans un discours public à Royaumont : « Cet homme dont nous n'avons pas de leçons à apprendre » ; et à table : « Cet homme qui a introduit le ton de *Gringoire* dans la métaphysique » (ALLEAU, SCRIABINE (Dir.), *René Guénon et l'actualité de la pensée traditionnelle*, 1977, p. 52).

157 Lettre de Guénon à Pierre Winter, le 14 octobre 1945.

158 Lettre de Guénon à Pierre Winter, le 22 octobre 1946.

159 Lettre de Guénon à Pierre Pulby, le 11 novembre 1946.

160 Lettre de Guénon à Pierre Winter, le 22 octobre 1946.

161 CLAVELLE, *Manuscrit confidentiel inédit.*

Herbert. Le travail éditorial de ce dernier fut déterminant pour la réception de ces enseignements dans le monde francophone. Cet interprète de la Société des Nations, proche de Romain Rolland et de l'Institut de Psychagogie, contribua encore à l'installation à Paris du swami Siddheswarananda de la Ramakrishna Mission. Les médiations des docteurs Grangier et Winter ne purent atténuer les divergences de vue entre Guénon et le swami qui se firent jour rapidement. Dans la mesure où ils eurent une audience importante, l'enseignement de ces hindous eut une influence sur la réception de Guénon. Les admirateurs du Maharshi comme Raymond Queneau, Jacques-Henry Lévesque, Arthur Osborne, Henri Hartung restèrent généralement favorables à l'œuvre du métaphysicien. Un certain nombre de lecteurs de Guénon, intéressés par l'œuvre d'Aurobindo, tels que Jacques Masui ou le Dr Tony Grangier, donnèrent la préférence à ce dernier. D'autres, tels Maurice Magre ou Gabriel Monod-Herzen, manifestèrent dans la presse une attitude critique à l'égard du métaphysicien. Le swami Siddheswarananda devait lui aussi drainer tout un public qui parfois, selon Marcel Clavelle, finit par se détourner des *Études traditionnelles.* Il y eut ainsi une interaction complexe entre le rôle joué par l'œuvre de Guénon (qui, dans une certaine mesure, créa un terrain favorable à la réception de ces spirituels hindous), puis les conséquences de cette réception elle-même sur la réception de Guénon. En jetant une lumière nouvelle sur le parcours spirituel de Raymond Queneau, nous avons montré comment Guénon a pu amener un écrivain à l'étude de l'enseignement d'un de ces spirituels hindous, comment cet enseignement a pu lui permettre d'approfondir sa méditation et comment, enfin, ce jeune intellectuel put articuler cet enseignement et l'œuvre du métaphysicien.

Dans le cours des années 1930, l'œuvre de Guenon contribua à éveiller, ou à réorienter, le désir d'ailleurs de ses contemporains. Attentif aux tendances du milieu, il revint à plusieurs reprises sur les contrefaçons de la notion d'"état primordial" et les fausses assimilations qui étaient alors faites entre état de nature et naturisme, primitifs, sauvages, poètes, enfants et névrosés, âge d'or et chaos... Le paradis n'était pas à chercher dans un éden encore sauvage, mais à réaliser par un cheminement spirituel. Or celui-ci nécessitait le secours d'une tradition ayant conservé l'intégralité de son dépôt. L'œuvre de Guénon, affirmant l'identité foncière des traditions, offrait des directions multiples. Elle n'excluait pas qu'il restât certaines initiations authentiques chez des peuples qui, bien que faussement considérés comme "primitifs", étaient finalement peut-être moins dégénérés que les Occidentaux. Mais son œuvre se référait d'abord aux grandes civilisations. Quelques considérations concernant l'Amérique centrale purent ainsi engager un Antonin Artaud à tenter l'aventure au Mexique. Toutefois depuis l'installation de Guénon au Caire, et le développement de sa théorie de l'initiation, l'islam avait pris une place plus importante dans son œuvre. Le Maghreb offrait de plus un Orient à proximité. Des lecteurs de Guénon se tournèrent donc vers ce territoire en partie français. Des Européens (dont certains revenaient de Tahiti) se fondirent dans la société marocaine au contact de laquelle vivaient aussi des écrivains comme Bonjean et Bosco, approfondissant « la Doctrine ». Des lecteurs métropolitains furent attentifs à la spiritualité hindoue qui gardait une place centrale dans l'œuvre de Guénon. Des ouvrages comme l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* ou *L'Homme et son devenir selon le Védânta* avaient contribué à renouveler la compréhension de ce continent spirituel. Au cours de sa conférence en Sorbonne, Guénon avait appelé à ne plus ignorer les représentants vivants de cette tradition. Sous son influence et celle de Romain Rolland, les enseignements de maîtres spirituels hindous contemporains furent portés à la connaissance du public français grâce au travail éditorial de Jean Herbert. Il y eut alors des interactions entre la réception de ces points de vue et la réception de l'œuvre de Guénon. L'itinéraire d'un jeune écrivain comme Raymond Queneau, illustre la façon dont le contact avec la société traditionnelle marocaine puis la découverte de l'enseignement d'un sage hindou contemporain, purent se conjuguer avec la lecture de l'œuvre de Guénon. Comme pour beaucoup, cette recherche spirituelle n'était pas pour l'ancien surréaliste exclusive d'un engagement dans des revues ayant des visées de réformes politiques, sociales et culturelles. C'était là une autre manifestation de l'inquiétude qui croissait à mesure que la situation sociale et internationale se dégradait.

SECTION VI

LA RÉCEPTION DE CETTE ŒUVRE PRODUIT UNE RÉORIENTATION DES PROJETS DE RÉFORMES

Sensibles à la crise, des Européens (parfois les mêmes qui s'étaient tournés vers les univers spirituels de l'Orient) cherchèrent des voies de réformes politiques, économiques, sociales et culturelles. Guénon semblait, de son côté, avoir perdu l'espoir d'une restauration "traditionnelle" s'étendant à l'ordre social. Comme il l'avait précisé dans l'introduction du *Symbolisme de la croix*, il était désormais décidé à donner une place minime au domaine des applications contingentes pour se concentrer sur des développements plus purement doctrinaux. À une époque où triomphait « l'illusion politique », il appela ses lecteurs et ses correspondants à ne pas s'engager dans ce domaine. Il prit lui-même soin de démarquer son œuvre des idéologies du temps.

Ses ouvrages des années 1920 (en particulier *Orient et Occident* et surtout *La Crise du monde moderne*) alimentèrent toutefois la réflexion de certains contemporains soucieux de trouver une issue à la crise. Ils contribuèrent vraisemblablement plus à nourrir les analyses de penseurs étrangers appartenant à la "révolution conservatrice" que celles des non-conformistes des années 1930. La sensibilité politique des milieux récepteurs de son œuvre en France, semble avoir été différente de celles de ses lecteurs italiens, allemands ou d'Europe centrale. Dans son pays natal, son influence se conjugua notamment avec celle de Charles Péguy, chez des auteurs à la recherche d'un personnalisme ouvert sur l'espace méditerranéen et tentant de relier les valeurs séculières de la République à leurs principes

spirituels. L'œuvre de Guénon y fut encore le ferment d'entreprises, communautaires ou individuelles, se situant résolument en marge des idéologies politiques, et tentant de mettre en œuvre des modes d'action originaux.

[illegible] Année — Août-Septembre [illegible]

Cahiers du Sud

L'Islam et l'Occident

SOMMAIRE

FRANÇOIS BONJEAN .... *Quelques causes d'incompréhension entre l'Islam et l'Occident.*
M. H. HAEKAL .... *Les causes de l'incompréhension entre l'Europe et les Musulmans et les moyens d'y remédier.*

RENÉ GUÉNON .... *L'ésotérisme islamique*
LOUIS MASSIGNON .... *L'arabe, langue liturgique de l'Islam*
MIGUEL ASIN PALACIOS .... *Contacts de la Spiritualité Musulmane et de la Spiritualité Chrétienne.*
PHILIPPE GUIBERTEAU .... *Islam, Occident, Chrétienté.*

PROBST-BIRABEN .... *Espagne et Islam.*
CHARLES-TRISTAN PEHAU .... *Songeries dans Cordoue.*
[illegible] CHARLES GENIAUX .... *Les Femmes et l'Islam.*

DR. FARAJ *Les Médecins Musulmans d'Andalousie et le Serment d'Hippocrate*
E. BORREL .... *La Musique Orientale*
ALBERT GLEIZES .... *Arabesques*
JEAN HYTIER .... *Vie et Mort de la Tragédie Religieuse Persane.*
GASTON WIET .... *Quelques aspects de la civilisation antéislamique d'après les poésies arabes.*
HENRI MASSÉ .... *La Littérature Persane d'aujourd'hui.*

FRITHJOF SCHUON .... *Rahimahu Allah.*
AZIZ MAHMOUD HUDAÏ .... *A la vue des roses*
MAWLANA JALALADDIN AR ROUMI .... *Quatrains.*

EMILE DERMENGHEM .... *Conclusion : Valeurs permanentes et problèmes actuels de la civilisation musulmane.*



REDACTION ADMINISTRATION : 10, Cours du Vieux Port, MARSEILLE
AGENCE GENERALE : Librairie JOSÉ CORTI, 6, rue de Clichy, PARIS
France : Le N° : **10** fr. — **Étranger** : **12** fr.

Figure 16 : Couverture de *L'Islam et l'Occident* (1935).

CHAPITRE I

L'ŒUVRE DE GUÉNON DANS LE CONTEXTE POLITIQUE DES ANNÉES 1930

Dans le bouillonnement de la première moitié des années 1930, les ouvrages d'analyse du monde contemporain de Guénon (en particulier *La Crise du monde moderne*) continuaient à être lus. Le métaphysicien ne publia pourtant pas de nouveaux livres de cette veine. Il appelait alors ses lecteurs à se désengager de la sphère politique pour influer dans le domaine de "l'intellectualité". Il prit lui-même soin de démarquer son œuvre de toutes les idéologies ou régimes politiques de son temps, en particulier des régimes nazis, fascistes et autoritaires. Pour faire ressortir le net contraste entre l'œuvre de Guénon et ces idéologies, mais aussi pour mettre en évidence la spécificité de la réception du métaphysicien en France, il faut évoquer rapidement la réception de son œuvre dans d'autres pays d'Europe.

I - La réception de l'œuvre dans l'effervescence politique des années 1932-1935.

Au début des années 1930, se constituèrent des mouvements qui cherchaient à dépasser les clivages politiques classiques pour trouver des solutions à la crise politique, sociale et "spirituelle" que traversait leur époque. Dans ce contexte, Guénon aurait probablement bénéficié d'une large audience s'il avait donné en

1932 ou 1933, une suite à *Orient et Occident*, *La Crise du monde moderne* et *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*. En 1934, il eut un projet de publication allant en ce sens, Denoël lui ayant demandé « quelque chose qui soit susceptible de s'adresser à un public plus étendu ».[1] Guénon avait toutefois la conviction qu'au point où en était le monde, un redressement n'était plus possible sans une catastrophe.[2] Il avait recentré son œuvre sur des développements plus strictement doctrinaux. Aussi les acteurs politiques qui évoquèrent sa vision se référèrent-ils à ses ouvrages des années 1920. Plus qu'à *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, paru chez un éditeur à diffusion restreinte, ils se référèrent à *Orient et Occident* mais surtout à *La Crise du monde moderne* qui fut pourtant l'un des rares ouvrages non réédités dans l'avant-guerre. En 1933, Frédéric Lefèvre faisait référence à Guénon dans *Les Nouvelles littéraires* comme « l'auteur de *La Crise du monde moderne* ».[3] En 1936, Benjamin Fondane, qui avait attentivement lu le livre, y faisait implicitement référence dans *La Conscience malheureuse*.[4] En 1938, Roger Lacombe réagissant contre le *Déclin de l'individualisme*, s'y référait à trois reprises.[5] L'ouvrage allait aussi être cité par les acteurs des tentatives de renouvellement de la pensée politique. Celles-ci ne se limitaient pas à l'espace français. Devant le regain d'intérêt actuel pour les non-conformistes des années 1930 et la révolution conservatrice, certains universitaires ont lancé des pistes pour des études comparatives. Hans Bock remarque ainsi que la convergence de "l'idéologie de la crise" en France et en Allemagne atteignit vraisemblablement son point culminant dans les années allant de 1927-1928 – période de parution de *La Crise du monde moderne* – à 1933-1934.[6] Dans ce cadre, on peut se demander si Guénon n'eut pas une plus large audience en Italie et dans le centre de l'Europe qu'en France. Le métaphysicien, assistant à cette ébullition, allait mettre en garde contre les dangers qui menaçaient les réformistes n'ayant pas une orientation "intellectuelle" suffisamment sûre.

A – Une faible influence chez les non-conformistes des années 1930 ?

L'influence de Guénon chez les non-conformistes des années 1930 semble finalement avoir été assez limitée. Les années 1932-1933 virent se constituer un éphémère front commun des mouvements voulant sortir de l'alternative droite-

[1] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 1er septembre 1934.
[2] GUÉNON, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, p. 114.
[3] LEFÈVRE, « Une heure avec Elian J. Finbert », 1933.
[4] FONDANE, Benjamin, *La Conscience malheureuse*, Plasma, 1979, p. 31-32 (1ère édition chez Denoël en 1936). Nous avons pu consulter l'exemplaire très largement souligné et coché, mais non annoté, de sa bibliothèque.
[5] LACOMBE, Roger A., *Déclin de l'individualisme ?*, Paris, Denoël, 1938, p. 11 et p. 61-82.
[6] BOCK, Hans Manfred, « La Crise des idéologies et l'idéologie de la crise », MERLIO, Gilbert (Dir.), *Ni gauche, ni droite : les chassés-croisés idéologiques des intellectuels français et allemands dans l'entre-deux-guerres*, Talence, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 1995, 314 p.

gauche, et tenter un « renouvellement de la pensée politique française ».[7] Devant un constat de « décadence », ces jeunes hommes souhaitèrent rompre avec ce qu'ils considéraient comme le désordre établi. Sensibles aux thèmes du corporatisme et de l'élite, ils appelèrent à une révolution "spirituelle". Ce terme fut évidemment entendu dans des sens différents. Il renvoyait toutefois à la commune exigence d'une réponse à la question du sens global de l'existence. Les non-conformistes appartenaient essentiellement à la génération de 1925 et même, plus précisément, à ce que Michel Winock a appelé la "génération de la crise".[8] Composée d'individus ayant eu vingt ans au moment de la publication d'*Orient et Occident* (1924) et de *La Crise du monde moderne* (1927), elle avait été particulièrement réceptive à l'œuvre de Guénon. Les deux ouvrages cités avaient été une des composantes de son empreinte génétique propre. Et il s'agissait bien là d'un phénomène de génération qui touchait aussi bien la jeunesse surréaliste que celle proche de l'Action Française.

Comme nous l'avons dit, Maritain avait été obligé d'intervenir pour que l'on donne le contre-ton à l'article enthousiaste de Marcel Colas dans *La Gazette française*. Jean-Pierre Maxence s'était référé positivement à *Orient et Occident*, tout en émettant ensuite de sérieuses réserves et en prenant parti pour Massis. L'influence de ce dernier et celle de Maritain eurent, semble-t-il, raison de celle de Guénon parmi les jeunes amis de Maxence qui allaient constituer la Jeune Droite.[9] En dépit du jugement exprimé en 1933 par son aîné Gonzague Truc (qui avait participé comme lui aux *Cahiers d'Occident*), la position de Maxence ne fit vraisemblablement que s'affirmer dans les années 1930. Selon Truc, nulle part, « la question de la valeur propre [des doctrines orientales] et de leur utilisation possible pour la pensée de [leur] âge et de tous les âges n'a[vait] été approfondie comme dans les livres de M. Guénon ».[10] En 1939, dans son *Histoire de dix ans (1927-1937)*, Jean-Pierre Maxence notait au contraire que, dans les années 1920, les « ouvrages de René Guénon » étaient une de ces « invitations à l'abandon » lancées « des vieux pays latins eux-mêmes ».[11]

Henri Petiot (1901-1965), alias Daniel-Rops, un ancien rédacteur des *Cahiers du mois*, ne partageait pas ce jugement. Ce jeune agrégé d'histoire qui s'était rapproché du catholicisme vers 1931, avait rejoint sur les conseils de Gabriel Marcel le mouvement de L'Ordre Nouveau. Cette autre composante du non-conformisme des années 1930 avait été fondée par Arnaud Dandieu[12], lecteur attentif de *La*

[7] LOUBET del BAYLE, *Les Non-conformistes des années trente*.
[8] Voir le chapitre préliminaire de ce travail.
[9] On peut se référer à KESSLER, *Histoire politique de la Jeune Droite (1929-1942)*.
[10] TRUC, *Tableau du XXe siècle (1900-1933)*, 1933, p. 200-201.
[11] MAXENCE, Jean-Pierre, *Histoire de dix ans, 1927-1937*, Paris, Gallimard, 1939, p. 68.
[12] Georges Bataille et Henry Corbin le connurent à la B.n.F. où ils travaillèrent tous trois.

Cuisine des anges, et par Robert Aron, ancien co-fondateur avec Artaud du Théâtre Alfred-Jarry. En 1932, dans deux ouvrages qui devaient beaucoup à la doctrine du mouvement, Daniel-Rops évoquait l'œuvre de Guénon et en particulier *La Crise du monde moderne.*[13] Dans *Le Monde sans âme* (1932), il regrettait que la plupart des critiques de l'état actuel de la civilisation ne placent pas "l'x" du problème où il seyait. Seules les argumentations de Rabindranath Tagore et de René Guénon, précisait-il en note, touchaient à l'essentiel. Il ajoutait :

> « Une civilisation vaut, dans la mesure où elle propose aux hommes une interprétation de la vie – et pas seulement un humanisme – c'est-à-dire où elle répond aux questions que se pose la conscience touchant la destinée et le sens de l'existence ».[14]

Dans *Les Années tournantes* (1932), alors qu'il faisait l'inventaire des diagnostics de la crise contemporaine, il citait celui de Guénon « à titre documentaire » :

> « Certains bons auteurs, en effet, parmi lesquels on compte M. René Guénon, l'auteur de *La Crise du monde moderne* [...] affirment, après une étude comparée des traditions orientales et occidentales, que le monde contemporain touche à son terme, que nous sommes voisins de l'achèvement de "l'âge du fer" [*sic*], après lequel doit naître un monde renouvelé ».[15]

L'auteur de *Déclin de l'individualisme ?* souligna d'ailleurs en 1938, la sympathie de Daniel-Rops pour cette « doctrine d'une évolution cyclique fatale » présentée dans *La Crise du monde moderne.*[16] Nous verrons encore qu'un certain nombre de membres de L'Ordre Nouveau, d'Esprit, et, plus encore, de Plans et Prélude, n'étaient pas sans connaître et estimer l'œuvre de Guénon. Émile Dermenghem appelait en février 1940 dans *Esprit* à relire *La Crise du monde moderne.* Ses lecteurs auraient « profit à faire avec lui un examen de conscience que le spectacle du monde indiqu[ait] comme assez pressant ».[17] Mais sa réception à l'époque du front commun des non-conformistes semble avoir été limitée.[18] Il faut noter que les

[13] Une présentation de l'œuvre de Daniel-Rops a été écrite par : DOURNES, Pierre, *Daniel-Rops ou le Réalisme de l'Esprit*, Paris, Fayard, 1949. Il n'y est jamais question de Guénon.

[14] DANIEL-ROPS, *Le Monde sans âme*, Paris, Plon, 1932, p. 126. Était cité en bibliographie *La Crise du monde moderne* (p. 250).

[15] DANIEL-ROPS, *Les Années tournantes*, Paris, 1932, Éditions du Siècle, p. 20-21.

[16] LACOMBE, Roger A., *Déclin de l'individualisme ?*, Paris, Denoel, 1938, p. 69.

[17] DERMENGHEM, « René Guénon : La Métaphysique orientale », 1940. Nous reviendrons sur la réception de Guénon par les personnalistes

[18] Étant loin de maîtriser le corpus des non-conformistes, nous avons interrogé Jean-Louis Loubet del Bayle. Il a confirmé notre impression dans un message du 13 octobre 2003 : « Je n'ai guère d'éléments supplémentaires à vous apporter par rapport à ceux que vous avez déjà repérés. Tout au plus peut-on noter que, au début du manifeste de Réaction, se trouve l'affirmation : "Il y a une crise du monde moderne", mais sans les guillemets qui auraient pu indiquer une référence explicite au livre de Guénon, alors que des titres contemporains sont cités de cette façon à la ligne suivante... ».

années 1932-1933 furent celles où l'œuvre de Guénon fut particulièrement absente de la scène intellectuelle.

B – Un intérêt intense pour l'œuvre de Guénon au sein d'une "élite" européenne

Les autres États d'Europe continentale étaient aussi en pleine ébullition politique. La réception de Guénon y fut sensiblement différente. En 1934, le Roumain Vasile Lovinescu, désireux de traduire *La Crise du monde moderne*, prenait contact avec Guénon. En juin 1935, René Daumal se renseignait auprès de ce dernier pour le compte de Mme Langerhans qui souhaitait traduire *Autorité spirituelle et pouvoir temporel* et *La Crise du monde moderne*. Un projet de traduction allemande de ce dernier ouvrage étant déjà en cours[19], il fut décidé qu'elle traduirait *Le Roi du monde*.[20] En novembre de la même année, Coomaraswamy donnait à la revue de Tagore, *The Visva-Bharati Quarterly*, une traduction annotée d'un chapitre de *La Crise du monde moderne*.[21] Fin 1936 - début 1937, Evola faisait paraître en Italie une traduction de cet ouvrage. *La Crise du monde moderne* était citée dans divers travaux. En 1938, Carl Schmitt (1888-1985) y faisait référence dans *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen symbols*.[22] Le penseur allemand devait d'ailleurs plus tard parler de Guénon comme de « l'homme le plus intéressant en vie aujourd'hui ».[23] En 1948, il écrivait à Armin Mohler qui avait connu l'œuvre de Guénon par Siegfried Lang :

> « J'ai lu beaucoup de choses de Guénon, mais pas tout malheureusement. Je ne l'ai personnellement jamais rencontré, alors que j'ai fait la connaissance de deux de ses amis. Cela vous intéressera de savoir que le baron Julius Evola a été l'un de ses fidèles disciples[24] […] ».[25]

Il faut ici également citer un français, Léon de Poncins (1897-1975), dans la mesure où il était un ami d'Evola et, à la suite de son ami polonais le comte Malynski, œuvrait pour la constitution d'une internationale de Droite.[26] Ce

[19] Lettre de Guénon à René Daumal, le 22 juin 1935 (SIGODA, *René Daumal*, p. 199). I-18.

[20] Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 11 octobre 1935. Daumal n'ayant pu trouver un exemplaire du *Roi du monde*, Guénon en envoya un à Mme Langerhans.

[21] GUÉNON, « Sacred and profane science », 1935, p. 11-24.

[22] SCHMITT, Carl, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes. Sens et échec d'un symbole politique*, Paris, Seuil, 2002, p. 180 (1ère édition 1938).

[23] GROTTANELLI, « Mircea Eliade, Carl Schmitt, René Guénon, 1942 », 2002, p. 330. Sur l'intérêt de Schmitt pour Guénon consulter : SCHMITT, *Ex Captivitate salus*, 2003, p. 348-349.

[24] De la même façon, il parlait à Jünger de Guénon comme du « maître » d'Eliade (*infra*).

[25] Cité dans : GROTTANELLI, « Mircea Eliade, Carl Schmitt, René Guénon, 1942 », 2002.

[26] Extrait de *Tempête sur le monde* cité dans : MAISTRE, François, « Léon de Poncins, un contre-révolutionnaire intégral », EVOLA, Julius, *Écrits sur la franc-maçonnerie*, Puiseaux, Pardès, 1987, p. 136. Dans cet article, il est question de cette internationale de droite que Poncins, et avant lui Emmanuel Malynski, appelèrent de leurs

Français héritier de la Contre-Révolution considérait Guénon comme « un orientaliste hindouiste qui étudi[ait] la crise du monde moderne en observateur dégagé de toute attache confessionnelle ».[27] Et, comme le relevait Guénon, il se référait à plusieurs reprises à *La Crise du monde moderne* (*infra*).

Comme en France, à partir de 1934, on assista à un certain nombre de présentations générales de l'œuvre dans différents pays européens : Siegfried Lang en Tchécoslovaquie (1934), Léopold Ziegler en Allemagne (1934), Julius Evola en Italie (1935), Vasile Lovinescu en Roumanie (1936). En 1934, Léopold Ziegler rapprochait la perspective de Guénon des considérations qu'il avait développées dans son article sur l'État allemand en mars 1934 dans la *Deutsche Rundschau*. Guénon souhaitait selon lui, « voir enfin définitivement close l'ère des révolutions et des émancipations sociales ». Il appelait au contraire à un « processus opposé d'une réintégration et d'une "remise en ordre" générales ». Il fallait, selon Ziegler, « en revenir enfin à l'ordre éternel des choses, à l'ordre universel qui régit à la fois le macrocosme et le microcosme, le seul ordre qu'il y ait jamais eu et qu'il y aura jamais ». *La Crise du monde moderne* et *Autorité spirituelle et pouvoir temporel* étaient à ses yeux les deux écrits « les plus profonds et les plus savants de tous ceux qui traitent de l'homme dans la "crise" ».[28]

Cette référence est intéressante dans la mesure où les écrits politiques de Léopold Ziegler, même si marginaux dans son œuvre, eurent, selon Armin Mohler, une influence considérable au sein de la révolution conservatrice.[29] Toutefois ceux-ci avaient probablement été publiés pour l'essentiel avant sa découverte de l'œuvre de Guénon. Ziegler fut particulièrement intéressé par la notion clef d'une « tradition intégrale ». Elle distinguait la perspective de Guénon d'autres programmes de "remise en ordre". À la mort du métaphysicien, Ziegler fit mention de l'intérêt qu'avait eu pour son œuvre un maître et conférencier très écouté entre 1925 et 1935 : Othmar Spann (1878-1950). Grâce à sa doctrine de "l'universalisme", il fut l'un des auteurs les plus influents de la révolution conservatrice.[30] Titulaire de la chaire d'économie et de sociologie à l'université de Vienne de 1919 à 1938, il fut un des penseurs les plus éminents du corporatisme chrétien et un théoricien très écouté du régime "clérico-marxiste" du chancelier Dolfuss. Il prit parti pour ce régime qui se trouva très tôt en butte aux attaques nationales-socialistes. Des conspirateurs nazis finirent en 1934 par assassiner dans

vœux. En mai 1937, Poncins résumait la raison d'être de sa revue *Contre-Révolution* : « Au-dessus des nationalités, et sans rien abdiquer du vrai et sain patriotisme, il faut établir une liaison entre les meilleurs éléments contre-révolutionnaires, dans un esprit de solidarité analogue à celui de la chevalerie médiévale ».

27 Extrait de *Tempête sur le monde* cité dans : MAISTRE, François, « Léon de Poncins, un contre-révolutionnaire intégral », EVOLA, Julius, *Écrits sur la franc-maçonnerie*, Puiseaux, Pardès, 1987, p. 136.

28 ZIEGLER, « René Guénon », 1934 (traduit par André Préau).

29 MOHLER, Armin, *La Révolution conservatrice en Allemagne 1918-1932*, Puiseaux, Pardès, 1993, p. 389.

30 Selon Armin Mohler. Voir aussi la revue : *Politica Hermetica*, Lausanne, n° 1, p. 54, 56, 127.

sa résidence même le chancelier. Après l'Anschluss, Spann fut interné dans un camp de concentration. Il n'est pas impossible que ce dernier qui avait participé au *Diorama filosofico*, découvrît Guénon par le biais de Julius Evola.

Après s'être vu taxé d'anti-fascisme et l'interdiction de son journal *La Torre* en juin 1930, Evola avait tenté une seconde fois de faire émerger une perspective à la fois européenne et "traditionnelle" en réaction contre ce qu'il considérait comme la médiocrité culturelle du fascisme.[31] Grâce à la protection de Farinacci qui avait directement accès à Mussolini, il avait trouvé dans un journal autorisé un espace où toute liberté lui était laissée. Il fut chargé de diriger une page culturelle et philosophique du quotidien *Il Regime fascista*, intitulée *Diorama filosofico.* De façon significative, en 1934-1935, Julius Evola y traduisit des extraits d'*Orient et Occident* et de *La Crise du monde moderne.* Aussi put-on lire dans le *Diorama filosofico* sous le pseudonyme d'Ignitus (I) ou sous le nom de Guénon : « Due miti : civiltà e progresso » (I), « Il mito del progresso » (I), « Il mito moralistico-sentimentale » (I), « La superstizione della scienza » (I), « La superstizione della volgarizzazione » (I), « La superstizione della vita » (I), « Il problema della costituzione della élite », « Orientamenti : fine di un mondo », « Critica dell'individualismo ».[32]

Guénon se retrouvait là dans une entreprise non sans rapport avec ces unions qui tentaient de faire émerger une élite supranationale (*supra*). Evola ouvrit ses colonnes à des représentants de ce qu'il considérait comme l'élite européenne. On trouvait en particulier dans le *Diorama filosofico* la signature de Paul Valéry, que Siegfried Lang rapprochait de l'auteur d'*Orient et Occident* et de *La Crise du monde moderne.*[33] Valéry participa de 1925 à 1930 aux travaux de la Commission Internationale de Coopération Intellectuelle de la Société des Nations dont il présida le comité des arts et lettres de 1936 à 1939.[34] Il y rencontra Gonzague de

[31] BOUTIN, *Politique et Tradition*, p. 233-246.

[32] Citons encore : « Conoscenza spirituale e "cultura" profana » ; « Dove si riduce la "religione" di un filosofo » (sur Bergson) ; « Il problema dei "principi" » (I).

[33] Georges Le Cardonnel avait également rapproché l'auteur de *Variété* de Guénon dans la mesure où ils partageaient la même inquiétude sur le sort de l'Europe, toutefois le premier lui semblait avoir une vision plus juste de ce qu'était l'esprit européen (LE CARDONNEL, « Défense de l'Occident », 1924). Guénon n'évoqua pas, à notre connaissance, cet aspect de l'action de Valéry. Il était assez sévère pour le préfacier du *Nombre d'or* de Ghyka. Il écrivait à son propos : « [...] je ne crois pas qu'il se prenne lui-même très au sérieux ; mon impression est qu'il n'y a chez lui rien de plus qu'un "jeu d'idées", et qu'au fond il ne croit même pas qu'il y ait une vérité à atteindre. Il y a d'ailleurs dans son attitude et dans la façon dont il exploite son succès quelque chose qu'on pourrait qualifier de "charlatanesque" et qui est vraiment déplaisant ; le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il ne fait jamais rien d'une façon désintéressée... » (lettre de Guénon à Ananda Coomaraswamy, le 10 février 1939).

[34] Contrairement à Allendy ou Th. Darel, Evola n'avait pour sa part visiblement aucune sympathie pour la Société des Nations comme le prouve son article : « Società delle Nazioni : superstato massonico », *La Vita italiana*, février 1937.

Reynold dont il devint l'ami.[35] Cet écrivain suisse était lui-même en contact avec Evola et participa à sa feuille culturelle. Il faut rappeler aussi que Paul Valéry avait accepté en 1933 la direction du Centre Universitaire Méditerranéen et avait consenti à rencontrer Mussolini à Rome en mai 1933. Ces entreprises s'inscrivaient dans le cadre de la politique du Quai d'Orsay qui souhaitait un rapprochement avec l'Italie pour neutraliser l'Allemagne d'Hitler. Valéry avait par ailleurs donné en guise de préface à un ouvrage sur Salazar, une réflexion au sujet de l'idée de dictature.[36] C'est ce texte qui était repris dans le *Diorama filosofico* la même année (« Sull'idea di dittatura », le 4 septembre 1934), ainsi que dans l'*Europäische Revue* du prince de Rohan.[37] Valéry avait participé avec Albert Gleizes à l'organisation du centre français de la Fédération Internationale des Unions Intellectuelles (*Kulturbund*) de ce dernier. Cette organisation rassemblait « à peu près tout ce que l'Europe renfermait alors d'hommes importants et d'écrivains célèbres ». Gonzague de Reynold faisait partie du comité permanent au sein duquel il représentait la commission de coopération intellectuelle.[38] Karl Anton von Rohan participa aussi au *Diorama filosofico*. Dans le premier numéro de son *Europäische Revue* (1925-1944) à laquelle collabora Evola[39], le prince de Rohan appelait « tous les rédacteurs et les lecteurs à trouver une nouvelle identité européenne, comme l'histoire le demand[ait] ». Le but de la revue était:

> "[...] to solve problems and formulate them clearly by comparing the opinions of prominent persons regardless of their nation, party and ideology, and thus informing the reader about the status of the most important European issues. The periodical will try to present contradictions in a way that reveals the supranational European context ».[40]

Evola devait rencontrer Rohan à Prague et bénéficier de son réseau de relations. Un certain nombre de participants du *Diorama filosofico* avaient, comme ce dernier, participé au Congrès "Volta", tenu en 1932 à Rome à l'Académie d'Italie autour

35 Valéry appartenait aussi au Pen Club qui devait favoriser les liens entre des écrivains européens de cultures différentes. Sur l'activité internationaliste de Valéry, on peut lire : BERTHOLET, Denis, *Paul Valéry*, Paris, Plon, 1995, p. 264, 268-9, 277, 279, 305-7.

36 VALERY, Paul, « Note en guise de préambule sur l'idée de dictature », FERRO, Antonio, *Salazar. Le Portugal et son chef*, Paris, Grasset, 1934, p. 9-19. À ce sujet consulter : BERTHOLET, Denis, *Paul Valéry*, Paris, Plon, 1995, p. 325.

37 VALÉRY, Paul, « Uber die Idee der Diktatur », *Europäische Revue*, Stuttgart-Berlin, 1934, p. 430-434. Il y participait encore en février 1935 (« Über die Tugend », p. 657-665) et en 1937 aux côtés de Marcel Arland et de Jean Giraudoux.

38 REYNOLD (de), Gonzague, *Mes mémoires*, tome III, Genève, Éditions générales, 1963, p. 660. L'auteur évoque la vie internationale en Suisse. Nous n'avons pas repéré de mention d'Evola.

39 On peut citer d'Evola : « Von den beiden Naturer » (1935, p. 116) ; « Kultur der Zeit und Kultur des Raumes » (1936, p. 564-568). Il se référait à la « Tradition » mais n'y citait pas Guénon.

40 www.haraldfischerverlag.de/hfv/eurorevue–engl.htm

de l'idée européenne.[41] Il y avait notamment parmi eux des figures des milieux monarchistes européens.[42] Des considérations de Guénon au sujet de la constitution de l'élite y furent significativement publiées en janvier 1935.[43] Néanmoins, outre ces traductions qu'il autorisa, Guénon ne semble pas avoir donné de contributions inédites à la page d'Evola. Précisons encore qu'il ne fut, semble-t-il, pas question d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, pourtant écrit dans le contexte d'un projet d'Europe supranationale. Probablement faut-il expliquer cette absence par les divergences de vues entre Guénon et Evola autour de cette question. Le métaphysicien jugeait alors le baron sicilien souvent durement, comme en témoigne sa correspondance avec Guido De Giorgio. Il ne semblait d'ailleurs plus concerné par ces tentatives d'Unions intellectuelles. Ainsi, après avoir précisé à son ami Guido De Giorgio qu'Evola ne donnait vraiment pas l'impression d'un grand sérieux, il ajoutait :

> « De ce "Kulturbund" de Vienne, où il doit faire une conférence à la fin du mois, on m'avait écrit pour me demander aussi ; mais vous pensez si je peux faire un tel voyage pour cela, sans compter que c'est bien peu mon affaire ! »[44]

Probablement la perspective exprimée par Ziegler dans la *Deutsche Rundschau* et traduite dans les *Cahiers du Sud* se rapprochait-elle plus de celle Guénon. Selon Ziegler, la Révolution française de 1789 et les principes qui y avaient triomphé étaient responsables de la division de l'Europe.[45] Celle-ci avait causé une déchirure au cœur du continent en opposant la France et l'Allemagne. L'œuvre de Guénon était en mesure de susciter un foyer de cristallisation d'une « France secrète » qui, retrouvant la « tradition intégrale », pourrait s'unir avec « l'Allemagne secrète » et faire cesser cette déchirure. Selon Ziegler, que citait Jean Fiolle dans *La Crise de l'humanisme*, « le contenu des ouvrages de Guénon [devait] être assimilé… partout en Europe » là où se cristallisaient ces petits centres qui apparaissaient comme d'eux-mêmes.

C – Guénon se démarque des réactions "traditionalistes"

Dans ce contexte politique, Guénon fut visiblement sollicité de divers côtés, en France et à l'étranger. Il publia dans *Le Voile d'Isis* (en avril 1933 et mars 1935)

[41] EVOLA, Julius, « Il problema "europeo" al Convegno "Volta" », *Vita nova*, mars 1931, p. 1071-1075.
[42] Citons encore parmi les contributeurs : E. Dodsworth, W. Stapel, F. Everling (proche de Guillaume II), D. Rudatis, G. Benn, G. A. Fanelli, G. Cavallucci, G. de Reynold, G. Maffei, P. Colla, C. Petrie, M. Scaligero, C. C. Rossi di Lauriano, R. Pavese, A. E. Günther, G. Diaz de Santillana. Evola était aussi en correspondance avec Sir Charles Petrie.
[43] GUÉNON, « Il problema della costituzione della élite », *Diorama filosofico*, le 18 janvier 1935 (probablement extrait du chapitre d'Orient et Occident sur ce thème).
[44] Lettre de Guénon à Guido De Giorgio, le 8 novembre 1935.
[45] Guénon, citant J. de Maistre, semblait pour sa part avoir plus insisté sur la déchirure causée par la Réforme.

des adresses révélatrices à ses correspondants.[46] Il leur demandait de s'abstenir de lui poser des « questions touchant de près ou de loin au domaine de la politique », domaine qu'il disait ignorer « totalement » et auquel il entendait « demeurer absolument étranger ».[47] En 1935, il désavouait par avance « toute conséquence de cet ordre que quiconque prétendrait tirer de [ses] écrits, dans quelque sens que ce soit ».[48] D'ailleurs « aucune tendance politique existante dans l'Europe actuelle, précisait-il dans "Tradition et traditionalisme" (octobre 1936), ne [pouvait] valablement se recommander de l'autorité d'idées ou de doctrines traditionnelles, les principes faisant également défaut partout (...) ». Dans ce dernier article, il tentait de mettre en garde un certain nombre d'hommes de bonne volonté qui perdaient leur énergie en de vaines entreprises. Le désordre en était arrivé à un tel point, remarquait-il, que de nombreuses tentatives de réactions se faisaient jour. Il tentait de mettre en évidence les différents pièges dans lesquels risquaient de tomber « les traditionalistes ». Guénon désignait ainsi ceux qui en dépit de leur aspiration, n'avaient pas encore acquis la connaissance vraie des principes qui seule pouvait leur permettre d'orienter justement leur effort. L'article développait en quelque sorte des considérations qu'il avait présentées sous une forme interrogative dans *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*. Dans les dernières pages, il avait soumis aux lecteurs une longue série de questions qui devaient leur permettre de comprendre l'inutilité de certains efforts, en dépit des excellentes intentions qui y présidaient :

> « Parmi ceux qui, pour échapper au chaos social où se débat le monde occidental, comprennent qu'il faut, avant tout, dénoncer la vanité des illusions "démocratiques" et "égalitaires", combien en est-il qui aient la notion d'une vraie hiérarchie, basée essentiellement sur les différences inhérentes à la nature propre des êtres humains et sur les degrés de connaissance auxquels ceux-ci sont parvenus effectivement ? Parmi ceux qui se déclarent adversaires de "l'individualisme", combien en est-il qui aient en eux la conscience d'une réalité transcendante par rapport aux individus ? »[49]

« Tradition et traditionalisme » fut en particulier cité à plusieurs reprises en référence par les membres du Groupe d'Études Métaphysiques (*infra*). Guénon fit cette mise au point à contrecœur dans la mesure où il savait que certains tentaient de le faire descendre dans l'arène politique. Il déclarait ainsi expressément en conclusion que ses considérations ne devaient à aucun degré être regardées comme constituant « une sorte d'incursion [...] dans le domaine de la politique ». Elles étaient, tout au contraire, « l'expression même des principales raisons pour lesquelles [il entendait] demeurer absolument étranger à tout ce qui touch[ait] ce domaine ».

[46] Ils ont été repris dans : GUÉNON, *Articles et comptes rendus*, tome I, p. 254.
[47] GUÉNON, *Articles et comptes rendus*, tome I, p. 254.
[48] GUÉNON, *Articles et comptes rendus*, tome I, p. 254.
[49] GUÉNON, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, p. 117.

Guénon refusait ainsi que l'on associât sa perspective à quelque catégorie occidentale et « profane ». Il y revint d'ailleurs dans sa recension du *Déclin de l'individualisme ?* de Roger Lacombe (Denoël, 1938). L'auteur, se donnant pour tâche de défendre une certaine idée de l'individualisme, examinait dans le troisième chapitre de son ouvrage le "traditionalisme". Il rangeait sous cette notion, tous ceux qui aspiraient à revenir à un ordre traditionnel et se proposaient à cette fin de s'inspirer du moyen âge. « Tout un mouvement contemporain, notait Lacombe, dont le succès de la doctrine néo-thomiste, dans l'ordre purement philosophique, est peut-être le symptôme le plus caractéristique, réclame le retour à une tradition spirituelle aujourd'hui méconnue ». Il citait *Antimoderne* de Maritain, *La Crise du monde moderne* de Guénon, *Un Nouveau moyen âge* de Berdiaev, et *Le Monde sans âme* de Daniel-Rops. Selon Lacombe, « la seule forme logique de l'attitude traditionaliste » était de proposer un modèle de pensée vraiment à l'opposé de l'individualisme. Or, pour ce faire, il fallait remonter à une tradition antérieure à la naissance de celui-ci, c'est-à-dire antérieure au VIe siècle avant Jésus-Christ. Seul l'auteur de *La Crise du monde moderne* lui semblait donc défendre avec force et cohérence la thèse traditionaliste.[50] Guénon répliqua que son seul point commun avec les auteurs « traditionalistes » était la commune « conviction de la malfaisance des idées et des tendances constitutives de l'esprit spécifiquement moderne », c'est-à-dire quelque chose de purement négatif.[51] Il renvoyait Lacombe à son article d'octobre 1936 dans lequel il s'était appliqué à distinguer « esprit traditionnel » – découlant d'une connaissance effective des principes qui donne une direction sûre – et « traditionalisme » – aspiration d'un individu n'ayant pas encore acquis cette connaissance effective.

Bien que se concentrant sur des thèmes symboliques et doctrinaux, Guénon donna dans la seconde moitié des années 1930 quelques articles qui prolongeaient *La Crise du monde moderne* et *Orient et Occident*. Trois d'entre eux parurent en 1940 : « La maladie de l'angoisse » (avril), « La diffusion de la connaissance et l'esprit moderne » (mai), ou « La superstition de la valeur » (juin). Avant de traiter de la différence entre « Tradition et traditionalisme » et des « contrefaçons de l'idée

[50] LACOMBE, Roger A., *Déclin de l'individualisme ?*, Paris, Denoël, 1938, p. 71.

[51] Cette affirmation semblait excessive dans la mesure où Guénon avait reconnu dans le thomisme une expression de la métaphysique "traditionnelle". La vivacité de sa réaction s'explique probablement en partie par l'association de son nom à celui de Maritain. Il considérait que ce dernier encourageait alors une entreprise visant à réduire les doctrines occidentales à de simples philosophies et à les "annexer" à sa conception du catholicisme. Guénon avait par ailleurs remis en cause le caractère anti-moderne de la pensée de Maritain (*supra*). En 1935, il écrivait encore à Coomaraswamy qu'il y avait dans son néo-thomisme, malgré ses prétentions, « bien des côtés très "modernistes", non pas seulement au point de vue esthétique ». Il avait « même appris dernièrement des choses qui [l'avaient] étonné sur ses sympathies communistes [...] » (lettre de Guénon à Ananda Coomaraswamy, le 2 décembre 1935).

traditionnelle » (novembre-décembre 1936), il était aussi revenu, en février 1936, sur « La notion d'élite ». Il examinait ce terme dont il s'était servi,

> « [...] pour désigner quelque chose qui n'existe plus dans l'état actuel du monde occidental, et dont la constitution, ou plutôt la reconstitution, nous apparaissait[52] comme la condition première et essentielle d'un redressement intellectuel et d'une restauration traditionnelle ».[53]

Et il renvoyait à *Orient et Occident* et à *La Crise du monde moderne*. Les fausses conceptions auxquelles on appliquait le terme "d'élite", lui paraissaient s'être multipliées. Cet article marquait bien l'inflexion donnée par Guénon à son œuvre. Il commençait d'ailleurs par préciser qu'il se plaçait ici « plus spécialement au point de vue initiatique ». Il revenait sur la constitution de l'élite. La condition première dont dépendait tout le reste était la reconstitution de l'élite, c'est-à-dire « de l'élite consciente de ses possibilités initiatiques ». Cette démarche devait manifester « l'aspiration » de ses membres (une attitude essentiellement "active" étant exigée par tout ce qui est de l'ordre initiatique). Au regard du symbolisme constructif, cela correspondait à la préparation des matériaux préalables à l'édification. Les possibilités initiatiques resteraient cependant « latentes et non développées » en l'absence de « rattachement traditionnel régulier ».

II – Les raisons d'un appel à un désengagement politico-social

Dans les années 1930, Guénon incita plus encore les hommes "qualifiés" à ne pas dépenser en vain leur énergie dans le domaine socio-économique, mais à œuvrer à la constitution de "l'élite" qui rayonnerait dans l'ordre "intellectuel". Celle-ci était seule capable de s'opposer efficacement à l'influence de la contre-initiation qui se servait pareillement des partis et des régimes politiques les plus idéologiquement opposés.

A – Le champ d'action de "l'élite" n'est pas le domaine politico-social

Guénon, affirmant la primauté de la contemplation, ne rejetait pas pour autant l'action en elle-même. Elle avait sa valeur dans son ordre propre. Selon l'auteur des *Etats multiples de l'être*,

> « [...] dans l'Être, ou plus exactement dans la manifestation, la liberté s'effectue dans l'activité différenciée, qui, dans l'état individuel humain, prend la forme de l'action

[52] On notera l'emploi de l'imparfait.
[53] GUÉNON, « La notion d'élite », février 1936.

au sens habituel de ce mot. D'ailleurs, dans le domaine de l'action, et même de toute la manifestation universelle, la "liberté d'indifférence" est impossible, parce que [le non-agir] est proprement le mode de liberté qui convient au non-manifesté [...] ».[54]

Dans *La Crise du monde moderne* et *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, il soulignait « l'importance très réelle, quoique relative, accordée à l'action par la doctrine hindoue, aussi bien que par toutes les autres doctrines traditionnelles ».[55] Loin de négliger cet aspect, le métaphysicien consacra en 1930 un article à élucider le sens intérieur de la *Bhagavad-Gîtâ* auquel beaucoup d'écrivains se référaient alors (Drieu La Rochelle, René Daumal, Roger Gilbert-Lecomte, Daniel Halévy...). Il terminait d'ailleurs en précisant qu'étant donné la prédominance de l'action dans la mentalité occidentale, si les Occidentaux « revenaient à la compréhension des idées traditionnelles une telle forme [était] sans doute aussi celle qui leur serait le plus immédiatement accessible ».[56] En 1937, il présentait les *Tantras* comme « un cinquième Vêda », plus spécifiquement adapté aux hommes du Kali-Yuga. La voie du tantrisme apparaissait notamment comme plus active que contemplative.[57] Chacun avait à agir selon ses qualifications propres (*swadharma*). Tous les hommes n'étaient pas appelés à la contemplation ou à la connaissance pure. Il fallait cependant distinguer plusieurs types d'action. Même « en dehors des rites proprement dits, toute action, pour être réellement "normale", c'est-à-dire conforme à l'"ordre", [devait] être "ritualisée" [...] ».[58] Dans *Orient et Occident*, Guénon avait toutefois admis l'intérêt relatif de certains efforts accomplis dans l'ordre politico-social. « [...] si quelque travail valable a déjà été accompli par ailleurs dans ces autres domaines, avait-il écrit, il n'y aura évidemment qu'à s'en féliciter, mais ce n'est pas à cela qu'il convient de s'attacher en premier lieu, car ce serait donner à l'accessoire le pas sur l'essentiel ».[59] Aussi lorsqu'il reçut les premiers numéros de *Prélude* (*infra*), il se contenta de noter que, comme pour tout ce qui concernait « le lancement de certaines idées de réforme sociale », c'est-à-dire des choses d'un « ordre contingent », ces projets pouvaient « donner lieu à bien des discussions... ».[60]

Pourtant dès *Orient et Occident*, Guénon avait précisé que l'un des premiers pièges qui se présenterait à ceux qui tenteraient de susciter un noyau en vue de la

[54] GUÉNON, *Les États multiples de l'être*, p. 104.
[55] GUÉNON, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, p. 63-64 ; GUÉNON, *La Crise du monde moderne*, p. 47.
[56] GUÉNON, « Âtmâ-Gîtâ », *Le Voile d'Isis*, mars 1930.
[57] GUÉNON, « Le cinquième Vêda », *Études traditionnelles*, août-septembre 1937.
[58] GUÉNON, « Les trois voies et les formes initiatiques », *Études traditionnelles*, juin 1950.
[59] GUÉNON, *Orient et Occident*, p. 183.
[60] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 30 avril 1933. Nous reviendrons plus loin sur "Prélude". Il remarquait dans la même lettre que François de Pierrefeu, insaisissable, se déplaçait beaucoup. Il considérait « cette "dispersion", chose bien fréquente à notre époque ». Elle lui paraissait « plutôt fâcheuse » dans la mesure où elle nuisait « certainement au développement de certaines possibilités ». Il ferait le même reproche à Evola.

reconstitution de l'élite, serait la tentation « d'une action sociale immédiate, peut-être même politique au sens le plus étroit de ce mot, ce qui [était] bien la plus fâcheuse de toutes les éventualités, et la plus contraire au but proposé ».[61] Le point de vue social ne représentait, selon l'auteur de *La Crise du monde moderne*, qu'une application assez lointaine des principes fondamentaux. Par conséquent, ce n'était pas dans ce domaine que pouvait commencer un redressement du monde occidental. Il écrivait en ce sens :

> « Ce redressement, en effet, s'il était entrepris à rebours, c'est-à-dire en partant des conséquences au lieu de partir des principes, manquerait forcément de base sérieuse et serait tout à fait illusoire ; rien de stable ne pourrait jamais en résulter, et tout serait à recommencer incessamment, parce qu'on aurait négligé de s'entendre avant tout sur les vérités essentielles. C'est pourquoi il ne [lui était] pas possible d'accorder aux contingences politiques, même en donnant à ce mot son sens le plus large, une valeur autre que celle de simples signes extérieurs de la mentalité d'une époque [...] ».[62]

Le rôle social de l'élite ne pouvait être « qu'indirect, mais il n'en [était] que plus efficace, car, pour diriger vraiment ce qui se meut, il ne faut pas être entraîné soi-même dans le mouvement ».[63] Il faisait référence en note au « moteur immobile » d'Aristote et à l'adage scolastique : « pour agir, il faut être ! ».

Dans le désordre de l'époque moderne, l'action ne pouvait plus rétablir la Justice et la Paix. Il s'agissait de s'engager dans un domaine plus profond pour exercer une action d'influence qui, bien que moins visible, serait plus efficace. Ceux qui étaient qualifiés pour constituer l'élite devaient concentrer leurs efforts dans l'ordre "intellectuel" (spirituel). « [...] par une répercussion toute naturelle, les conséquences s'étendr[aient] ensuite de proche en proche, et plus ou moins rapidement, à tous les autres domaines, y compris celui des applications sociales ».[64] La constitution et l'action de l'élite exigeaient une méthode particulière qui n'admettait aucune concession à des considérations à courte vue, lesquelles auraient fait bon marché de la Vérité ou de la Justice. Se plaçant « au point de vue des réalités spirituelles », ses membres pouvaient d'ailleurs « attendre sans trouble et aussi longtemps qu'il le [fallait] », car ils touchaient là au « domaine de l'immuable et de l'éternel ». La « hâte fébrile » des artisans de projets politico-sociaux prouvait qu'au fond leurs contemporains s'en tenaient toujours au point de vue temporel, même quand ils croyaient l'avoir dépassé, « et que, malgré les

61 GUÉNON, *Orient et Occident*, p. 174.
62 GUÉNON, *La Crise du monde moderne*, p. 83. Loubet del Bayle évoque d'autres écrivains des années 1930 qui dénoncent l'illusion politique et considèrent les phénomènes politiques comme des manifestations de troubles plus profonds (LOUBET del BAYLE, J.-L., *L'Illusion politique au XXe siècle*, Paris, Economica, 1999, p. 116).
63 GUÉNON, *Orient et Occident*, p. 176.
64 GUÉNON, *Orient et Occident*, p. 183.

prétentions de quelques-uns à cet égard, ils ne sav[aient] guère ce qu'[était] la spiritualité pure ».[65] Il avait déjà précisé dans *Orient et Occident* que « l'impatience occidentale » était plutôt disposée à sacrifier la sûreté au profit de la promptitude ». Il n'avait toutefois pas à tenir compte de ces exigences qui ne permettaient à rien de stable de s'édifier.

> « Ceux qui ne sont pas mêmes capables de refréner leur impatience le seraient encore bien moins de mener à bien le moindre travail d'ordre métaphysique ; qu'ils essaient simplement à titre d'exercice préliminaire ne les engageant à rien, de concentrer leur attention sur une idée unique, d'ailleurs quelconque, pendant une demi-minute (il ne semble pas que ce soit trop exiger), et ils verront si nous avons tort de mettre en doute leurs aptitudes ».[66]

« Pour exercer une influence sur le milieu extérieur sans cesser d'être ce qu'elle [devait] être véritablement », l'élite mettrait en œuvre des moyens d'ordre subtil liés à la « théorie du geste ».[67] La méconnaissance de l'efficacité de cette « action de présence » était dans l'ordre initiatique, comparable à ce qu'était la méconnaissance dans l'ordre religieux du rôle des ordres contemplatifs.[68]

La réception de ces vues

Cette perspective a été diversement comprise. Selon Léopold Ziegler, ce moyen de surmonter la "crise du monde moderne" caractérisait la « position unique » du métaphysicien :

> « Guénon, en face du processus de déclin qui entraînait irrésistiblement notre génération, fait appel à la seule force contraire d'où puisse encore venir le salut. Méprisant les nombreux projets de transformations économiques et sociales qui presque tous ne font que prolonger la série des révolutions échelonnées depuis la fin du moyen-âge, Guénon, dès le début de son œuvre, va droit à la solution qui concerne l'homme tout entier : il nous impose, comme une tâche impérieuse le retour au bien commun et héréditaire de l'humanité – à cette tradition intégrale, précisément que nous pourrions appeler aussi le "savoir primordial", celui qui élève l'homme au-dessus de l'animalité, ou encore la "révélation primordiale", à vrai dire perdue mais non définitivement disparue ».[69]

Un certain nombre de lecteurs de Guénon, engagés dans l'action politique (comme les membres du groupe Prélude), finirent par réorienter leur effort.

[65] GUÉNON, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, p. 115-116.
[66] GUÉNON, *Orient et Occident*, p. 182.
[67] GUÉNON, « Les trois voies et les formes initiatiques », *Études traditionnelles*, juin 1950 ; GUÉNON, *Orient et Occident*, p. 184.
[68] GUÉNON, « Les trois voies et les formes initiatiques », *Études traditionnelles*, juin 1950.
[69] ZIEGLER, Léopold, « René Guénon et le dépassement du monde moderne », COLLECTIF, « Numéro spécial consacré à René Guénon », 1951, p. 209.

Raymond Queneau témoignait lui aussi de cette vision en 1937. Il affirmait dans *Le Traité des vertus démocratiques* (*infra*) son refus de l'engagement politique. « Politique : je m'abstiens », écrivait-il. « Il est décent de s'abstenir, de ne pas s'engager. Lorsque le Spirituel aura réapparu, alors quelques actions seront possibles », ajoutait-il encore. « Que faire alors ? », se demandait-il en référence à la célèbre interrogation de Lénine : « RIEN », répondait-il.[70] Selon l'éditeur du texte, cette affirmation était à rattacher à la conception taoïste du non-agir. Guénon l'avait évoquée en 1932.[71] Queneau, peut-on ajouter, avait aussi pu être amené à y réfléchir par la lecture de *La Voie métaphysique* de Matgioi en 1934.[72] On trouvait déjà cette référence implicite dans l'Alfred des *Derniers jours* (1936). Comme Guénon, Queneau mettait explicitement le non-agir en relation avec le moteur immobile d'Aristote.[73] Il rejoignait profondément la vision de l'action à mener par l'élite.[74] Aussi pouvait-il noter :

> « Le retour à l'action. L'action légitime. / toujours secondaire – mais légitime / l'action du chevalier – / et préparée par le Spirituel ».[75] « Il n'y a pas d'action véritable s'il n'y a pas – quelque part – des Saints qui prient ou des Sages qui méditent. C'est ce que les modernes n'ont pas compris ».[76]

Benjamin Fondane (1898-1944) évoqua de façon plus floue la position de Guénon. Cet écrivain juif roumain issu des milieux d'avant-garde avait quitté son pays en 1923. En 1927, il avait rencontré Léon Chestov dont il fut le plus fameux disciple. Il fréquenta Antonin Artaud, René Daumal et Roger Gilbert-Lecomte avec qui il s'entretint probablement de l'œuvre de Guénon. Il devait s'intéresser à ses interprétations des doctrines hindoues et les faire lire à Chestov. Dans sa *Conscience malheureuse* (1936) qui fut selon Queneau « à la mode »[77], il évoquait implicitement *La Crise du monde moderne* :

> « Il est hors de doute que notre civilisation actuelle souffre démesurément du rôle excessif qu'y jouent une raison (qui ne sachant rien, prétend régir le tout) et une morale qui, depuis qu'elle est devenue "autonome", a perdu jusqu'à ses pouvoirs ; il est hors de doute que la catastrophe s'accroît du fait des activités repoussées et par conséquent défaillantes, qui n'y trouvent plus aucune place. Mais que nous rétablissions la morale et même la religion (la hiérarchie spirituelle) au sein de la

[70] QUENEAU, *Traité des vertus démocratiques*, p. 181.
[71] GUÉNON, « Taoïsme et confucianisme », *Le Voile d'Isis*, août-septembre 1932.
[72] QUENEAU, *Journaux*, 1996, p. 337.
[73] QUENEAU, *Traité des vertus démocratiques*, p. 128.
[74] De même, il emploie le mot "élection" dans le sens "traditionnel" plus que dans le sens démocratique.
[75] QUENEAU, *Traité des vertus démocratiques*, p. 36.
[76] QUENEAU, *Traité des vertus démocratiques*, p. 21.
[77] Il écrivait le 12 novembre 1936 : « le livre de Fondane [*La Conscience malheureuse*] est insuffisant mais à la mode » (QUENEAU, *Journaux 1914-1965*, p. 322). Pour plus de détail consulter ACCART, « Exigence existentielle et connaissance "traditionnelle" », 2002.

masse sociale – tel est, en effet, le souhait de Bergson, du Dr Carrel[78] et même de René Guénon – et nous ne serions guère plus avancés ! De même qu'en faisant trop attention au fonctionnement de nos organes nous gênons leur activité, une religion et une morale *éclairées* par la conscience se trouveraient gênées et risqueraient de ne nous offrir qu'une action réduite et misérable. Religion et morale ne fonctionnent bien que dans les sociétés où on n'a pas encore pris conscience d'elles sous forme de "concepts", et où elles vivent de la vie même, et inconsciente, de la masse sociale, sous la forme de traditions aussi indiscutables qu'indiscutées […] ».[79]

Tout en soulevant un problème important[80], Fondane manifestait une certaine incompréhension de la conception guénonienne de "l'élite". Celle-ci n'était en effet pas "religieuse" et son mode d'influence subtil était à l'opposé de toute propagande ou de contrainte morale extérieure. Coomaraswamy pouvait justement comparer le rôle de l'élite tel que conçue par Guénon à celui du levain dans la pâte.[81]

Guénon oppose à la propagande, la force de la Vérité

La conception de l'influence que cette élite devait exercer se trouvait à l'opposé de la « propagande » et de la manipulation des foules, éléments clefs du pouvoir des régimes totalitaires. Si elle était reconstituée, écrivait Guénon, l'élite véritable « dirigerait tout par une influence insaisissable au vulgaire, et d'autant plus profonde qu'elle serait moins apparente ». « La puissance » de cette influence « prenant sa source dans l'intellectualité pure », serait « intensifiée par la concen-

[78] Plusieurs critiques rapprochèrent Guénon du Dr Carrel (ROCHE, Compte rendu de *Plaidoyer pour le corps*, 1938 ; CLEEMANN, E., « Compte rendu de : *L'Homme, cet inconnu* », *Bulletin de l'enseignement public*, Maroc, 1936, n° 149). Guénon évoqua le Dr Carrel dans sa correspondance avec Le Dr Favre. Le 31 octobre 1935, Guénon lui écrivait : « L'interview du docteur Carrel m'a un peu étonné, agréablement d'ailleurs, car je ne pensais pas qu'il était de ceux qui se rendent compte de l'aboutissement inévitable de la civilisation moderne ; ce qu'il dit des répercussions de certaines inventions sur les êtres humains est parfaitement juste ». Le 24 décembre 1935 : « J'ai maintenant, par l'article du *Journal médical*, une idée plus nette et plus complète du livre du docteur Carrel ; vous avez sans doute raison à ce sujet, et il semble bien que la partie critique soit en effet la meilleure ; quant à ce qu'il envisage pour remédier aux méfaits de la civilisation moderne, il est permis de douter que tout cela puisse avoir une bien grande efficacité. Du reste, il semble que beaucoup de gens se rendent enfin compte des inconvénients du prétendu "progrès", mais qu'ils ne voient guère comment il serait possible de sortir de cette situation, parce que ce sont toujours les principes qui leur font défaut… ».

[79] FONDANE, Benjamin, *La Conscience malheureuse*, Plasma, 1979, p. 31-32 (1re édition Denoël 1936).

[80] Sa réflexion n'était pas sans rappeler une réflexion de Péguy citée par Guiberteau : « Quand simplement une idée comme ça vient, qu'on pourrait ne pas être où l'on est, particulièrement qu'on pourrait être dans une situation temporelle, quand on est dans une situation intemporelle, toute institution est perdue » (GUIBERTEAU, « Péguy, Guénon et les anciens mondes », 1966, p. 239).

[81] COOMARASWAMY, « Eastern Wisdom and Western Knowledge », 1943 : « […] it would operate only as a sort of leaven, and certainly on behalf of rather than against whatever survive of traditional essence in, for example, the Greek Orthodox and Roman Catholic domains ». Daniel-Rops parla également de l'élite comme « ferment ».

tration dans l'unité principielle et s'identifierait à la force même de la vérité ».[82] L'importance de cette idée qui, dans *La Crise du monde moderne*, venait conclure les considérations sur l'élite, était encore soulignée par les derniers mots du livre : « [...] rien ne saurait prévaloir finalement contre la puissance de la vérité [...] *Vincit omnia Veritas* ».[83] Cette vision était à l'opposé d'une remise en ordre par le biais d'une action violente. Selon Guénon, c'était au contraire la démocratie qui représentait « la force brutale » (*infra*) ; ce n'était pas un hasard si la Révolution française avait inventé la guerre de masses.[84] L'élite devait à l'inverse agir par la « puissance spirituelle » (notion qu'il opposait à la « force matérielle »).[85] Ainsi, à l'un de ses correspondants aspirant visiblement à l'action vigoureuse d'une dictature, Guénon précisait qu'une restauration traditionnelle n'avait pas à « impliquer un usage extérieur de la violence... ».[86] Les effets de cette « puissance spirituelle » devaient se faire sentir dans la transformation de la mentalité collective. Le rayonnement de l'élite devait venir à bout de tous les sophismes dominants « comme les nuages se dissipent devant le soleil ». « De plus, ajoutait allusivement Guénon, les courants mentaux sont soumis à des lois parfaitement définies, et la connaissance de ces lois permet une action bien autrement efficace que l'usage des moyens tout empiriques [...] ».[87] Probablement faudrait-il mettre ces considérations en relation avec les « Réflexions à propos du "pouvoir occulte" » que le Sphinx avait publié avant-guerre dans *La France antimaçonnique*.[88] Sans parler de l'élite, l'œuvre critique de Guénon avait pour but de lutter contre les « pseudo-idées » qui tenaient lieu de pensée politique dans le monde moderne. Elles étaient, précisait-il,

> « [...] destinées principalement à provoquer des réactions sentimentales, ce qui est en effet le moyen le plus efficace et le plus aisé pour agir sur les masses. À cet égard, le mot a d'ailleurs une importance plus grande que la notion qu'il est censé représenter, et la plupart des "idoles" modernes ne sont véritablement que des mots, car il se produit ici ce singulier phénomène connu sous le nom de "verbalisme", où la sonorité des mots suffit à donner l'illusion de la pensée ; l'influence que les orateurs ont sur les foules est particulièrement caractéristique sous ce rapport, et il

82 GUÉNON, *La Crise du monde moderne*, p. 95.
83 GUÉNON, *La Crise du monde moderne*, p. 134. À l'opposé de toute volonté d'aliénation, Guénon rappelait avec Platon que « tout ce que l'homme apprend est déjà en lui » (« Connais-toi toi-même », mai 1931).
84 GUÉNON, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, p. 88.
85 Une élite très restreinte pratiquant la contemplation véritable « suffirait cependant pour que tout rentre dans l'ordre, car la puissance spirituelle, tout au contraire de la force matérielle, n'est nullement basée sur le nombre [...] » (GUÉNON, « L'esprit de l'Inde », 1930 ; repris dans *Études sur l'hindouisme*, p. 20).
86 Lettre de Guénon à Vasile Lovinescu, le 28 août 1936.
87 GUÉNON, *Orient et Occident*, p. 184.
88 LE SPHINX, « Réflexions à propos du "Pouvoir occulte" », 1914.

n'y a pas besoin de l'étudier de très près pour se rendre compte qu'il s'agit bien là d'un procédé de suggestion tout à fait comparable à ceux des hypnotiseurs ».[89]

Cela expliquait pourquoi Guénon détournait ceux qui voulaient agir dans le champ politique. L'une « des plus vulgaires habiletés » de ces acteurs était de tirer parti de l'incompatibilité entre « les impulsions émotives » suscitées par ces mots d'ordre et la réflexion sereine. Qu'il attaque l'idée démocratique ou le racisme allemand, Guénon précisait faire ce travail critique :

> « [...] en dehors de toutes les questions de partis et de toutes les querelles politiques, auxquelles nous n'entendons nous mêler ni de près ni de loin. Nous envisageons ces choses d'une façon absolument désintéressée, comme nous pourrions le faire pour n'importe quel autre objet d'étude, et en cherchant seulement à nous rendre compte aussi nettement que possible de ce qu'il y a au fond de tout cela, ce qui est du reste la condition nécessaire et suffisante pour que se dissipent toutes les illusions que nos contemporains se font à ce sujet ».[90]

B – L'action de la contre-initiation

La contre-initiation

La notion de contre-initiation, que nous avons rapidement évoquée à propos du Collège de Sociologie, doit être prise en compte pour comprendre les éléments de ses analyses ayant des implications politiques. Comme la notion d'initiation, celle-ci était évoquée en filigrane dans l'œuvre antérieure de Guénon. Néanmoins, le métaphysicien ne la présenta en tant que telle qu'en janvier 1933 dans son article sur « Les centres initiatiques ». Il y revenait plus spécialement le mois suivant dans « Initiation et contre-initiation ». Disons succinctement que, selon lui, à la faveur de la descente cyclique, certaines forces, souvent par le biais d'agents humains, tentaient de s'opposer au plan divin et d'entraîner l'humanité vers l'infra-humain.[91] Emile Dermenghem rapprochait la contre-initiation de cette notion du péché irrémissible, du mystérique blasphème contre l'Esprit qui devait être, selon Joseph de Maistre, « l'apostasie absolue de l'initié qui retourne contre Dieu ses connaissances surcélestes ».[92] Cela dépassait peut-être la pensée de Guénon dans la mesure où il insistait sur le fait que cette initiation inversée ne donnait nullement accès au domaine spirituel. C'est d'ailleurs pourquoi les agents de la contre-initiation ne prenaient pas conscience qu'ils étaient, selon le langage théologique, des instruments « providentiels » de la marche du monde dans son cycle de

[89] GUÉNON, *La Crise du monde moderne*, p. 86.
[90] GUÉNON, *La Crise du monde moderne*, p. 87.
[91] Pour approfondir cette notion, nous renvoyons le lecteur à : GUÉNON, « Initiation et contre-initiation », février 1933 ; et à : GUÉNON, *Le Règne de la quantité et les signes des temps*.
[92] DERMENGHEM, « Joseph de Maistre et la Tradition », p. 87.

manifestation.[93] Cette façon d'envisager la marche de l'histoire pouvait d'ailleurs être rapprochée du providentialisme de Maistre ; on pourrait ainsi appliquer à l'analyse de Guénon un commentaire à son propos :

> « [...] toute la pensée européenne, à la suite précisément et en conséquence de cette même révolution[94], allait devoir faire face à la même difficulté : si les événements ne sont pas intelligibles à partir des intentions et des actions des acteurs politiques placés dans des circonstances données, où est le principe d'intelligibilité ? L'opinion dominante répondra que c'est l'Histoire. Qu'est-ce que l'Histoire ? Ce qui arrive nécessairement sans être ni prévu ni voulu par personne. À l'excentricité flamboyante du comte de Maistre succéderont les tautologies scientifiques du XIXᵉ siècle. Les événements dont la Révolution française est le pivot fourniront à l'historicisme son impressionnante plausibilité. Le "providentialisme" de Maistre ne peut être, en bonne logique, moins plausible que ces historicismes ».[95]

La réception de la notion de "contre-initiation"

La notion de contre-initiation fut reçue par des écrivains français sur le plan littéraire.[96] Sur le plan politique, elle rencontra surtout les préoccupations de penseurs contre-révolutionnaires. Elle fut en revanche absente des écrits de Fiolle et de Gaigneron par exemple. Daumal avait retenu la critique guénonienne des ennemis de la vraie spiritualité ; mais n'ayant pas lu les articles de Guénon concernant la contre-initiation, il disait en 1942 simplement deviner à quoi cette notion renvoyait.[97] Carl Schmitt fut en revanche frappé par cette idée à laquelle il fit référence dans *Der Leviathan*. Cette œuvre, comme il l'avait indiqué dans la "note de l'Auteur"[98] et les propos de la fin de la Préface, était « totalement ésotérique ». De sa lecture de *La Crise du monde moderne*, Schmitt avait retenu l'idée « d'une énigmatique *volonté directrice* et d'une *idée préconçue* qui demeurent à l'arrière-plan ».[99] En France, c'est surtout chez Léon de Poncins que cette notion trouva un écho. En décembre 1938, Julius Evola fit d'ailleurs dans la revue de ce dernier

[93] GUÉNON, « Initiation et contre-initiation », février 1933 (*Articles et comptes rendus*, tome I, p. 30).

[94] Selon Manent, Maistre développe son providentialisme après avoir constaté que le résultat de la Révolution n'est pas pure anarchie alors qu'elle a échappé à la fois à ses artisans, qui semblent de simples instruments détruits lorsque devenus inutiles, et à ses opposants.

[95] MANENT, Pierre, « Maistre (de), Joseph, *Considérations sur la France* », CHÂTELET, François, DUHAMEL, Olivier, PISIER, Evelyne (Dir.), *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris, P.U.F., 2001, p. 699.

[96] Nous y reviendrons dans notre prochaine étude.

[97] Lettre de René Daumal à Geneviève Lief, le 16 septembre 1942 (DAUMAL, *Correspondance III*, p. 316-317).

[98] La note de l'auteur est reproduite dans : GROTTANELLI, « Mircea Eliade, Carl Schmitt, René Guénon, 1942 », 2002, p. 340.

[99] SCHMITT, Carl, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes. Sens et échec d'un symbole politique*, Paris, Seuil, 2002, p. 180 (1ère édition 1938). Guénon, même s'il y faisait implicitement référence, n'utilisait pas encore le terme de contre-initiation.

Contre-révolution, la revue internationale d'études sociales, une synthèse des vues de Guénon au sujet de l'action de la contre-initiation.[100]

« Fabriquer l'opinion »

L'influence de la contre-initiation s'exerçait notamment dans le domaine de la mentalité collective par le biais d'une gigantesque entreprise de « suggestion ». En novembre 1936 dans « Les contrefaçons de l'idée traditionnelle », Guénon attirait l'attention à propos du caractère artificiel, dénaturé, falsifié, de la mentalité dominante. Il fallait que les forces de suggestion soient vraiment très efficaces pour que leurs contemporains ne voient pas le flagrant caractère parodique des « pseudo-rites "civiques" et "laïques" », des extravagances du naturisme assimilant l'état de nature à l'animalité, ou encore de « l'idée contradictoire, mais conforme à l'égalitarisme démocratique, d'une "organisation des loisirs" ! ».[101] Cette mentalité était si artificielle qu'elle pouvait n'être que « fabriquée ».

Dans le domaine plus strictement politique, il avait dénoncé dès *La Crise du monde moderne* le leurre du système démocratique dans la mesure où l'on « fabriqu[ait] l'opinion ».[102] Aussi les citoyens acceptaient-ils aveuglément les « dogmes laïques ». La plupart de ces « dogmes » avaient commencé à se formuler nettement au cours du XVIIIe siècle – le moment, préciserait-il plus tard, où la contre-initiation était entrée dans une nouvelle phase de son action de déviation. Ces idées étaient de véritables « suggestions » qui avaient produit leurs effets dans un milieu préparé à les recevoir. Les forces de la subversion n'avaient en effet pas créé de toutes pièces l'état d'esprit qui caractérisait l'époque moderne, mais elles avaient largement contribué à le développer jusqu'à un point qu'il n'aurait sans doute pas atteint sans elles. Selon Guénon,

> « Si ces suggestions venaient à s'évanouir, la mentalité générale serait bien près de changer d'orientation ; c'est pourquoi elles sont si bien entretenues par tous ceux qui ont quelque intérêt à maintenir le désordre, sinon à l'aggraver encore, et aussi pourquoi, dans un temps où l'on prétend tout soumettre à la discussion, elles sont les seules choses qu'on ne se permet jamais de discuter ».[103]

Guénon appelait à mettre en évidence ces suggestions dans une volonté de déconditionnement. Dès qu'un individu prenait conscience de la vraie nature de ces idées et de la façon dont la suggestion agissait, il était libéré de son emprise.

[100] EVOLA, « Technique de la subversion », 1938.
[101] Dans « La notion d'élite », Guénon se montre notamment très attentif à la dégradation du langage.
[102] GUÉNON, *La Crise du monde moderne*, p. 89.
[103] GUÉNON, *La Crise du monde moderne*, p. 85.

Analyse guénonienne de la politique internationale

Son analyse de la politique internationale était aussi extrêmement liée à cette notion de la contre-initiation mais également à celle de "centre". L'année de l'arrivée des nazis au pouvoir, il avait introduit cette dernière par un article consacré aux « Centres initiatiques » (janvier 1933). Il existait sur la planète des lieux de rayonnement particuliers dont le contrôle était l'enjeu d'une lutte. Lorsqu'un centre spirituel s'affaiblissait ou disparaissait, la contre-initiation cherchait à investir ses vestiges pour exercer une action d'influence inverse à la sienne.[104] Guénon discernait derrière la politique mondiale, des enjeux de cet ordre. Les points où les Bolcheviks avaient établi leurs principaux foyers d'influence, notamment en Asie centrale, étaient à ce titre révélateurs. De la même façon, l'Angleterre occupait Malte, Chypre et d'autres lieux qui avaient été des centres spirituels.[105] Plus globalement Guénon avait cru localiser quelques-unes des « sept tours du diable » : chez les Yezidis en Iraq, aux confins de la Sibérie et du Turkestan, chez les Ismaéliens de Syrie, au Soudan dans une région Montagneuse, au cœur de l'Afrique du côté du Niger... Ces "centres" semblaient « tracer une sorte de ligne continue, allant d'abord du Nord au sud, puis de l'Est à l'Ouest, et dont le côté concave enserr[ait] le monde occidental ».[106]

C'est en fonction de ces vues que Guénon interprétait la conquête par l'Italie fasciste de l'Éthiopie que l'Angleterre voulait lui disputer.[107] L'Éthiopie était en effet un très ancien centre spirituel. À la différence de Massis ou d'Evola, Guénon voyait une action anti-traditionnelle dans la conquête italienne de l'Abyssinie. Cette analyse n'impliquait évidemment pas que les gouvernements soient conscients de la finalité ultime de ces actions. Ils étaient seulement manipulés par ces forces. Guénon se demandait même en 1936 :

> « [...] si, au fond, tous les gouvernements européens [n'étaient] pas dominés par les mêmes "puissances", de telle sorte que, quelle que soit l'issue de leurs luttes, [c'étaient] toujours celles-ci qui y gagn[erait]... Mais, naturellement, chacun jou[ait] son rôle là-dedans, les uns d'un côté, les autres de l'autre [...] ».[108]

Guénon affirmait en 1938 ne pas se placer dans un point de vue de « politique extérieure ». Ses considérations n'avaient pas pour but de prendre parti pour ou contre tel État occidental, même si certains étaient manœuvrés plus directement

[104] Lettre de Guénon à Vasile Lovinescu, le 6 juin 1936.
[105] Lettre de Guénon à Vasile Lovinescu, le 24 février 1936.
[106] Lettre de Guénon à Vasile Lovinescu, le 19 mai 1936. On trouvera des éléments sur cette question dans : ALLEMAND, René *Guénon et les sept tours du Diable*, 1990 ; et dans : DANANN (de), Alexandre, *Les Secrets de la Tara blanche*, Milan, Archè, 2003, p. 154-156.
[107] Lettre de Guénon à Vasile Lovinescu, le 27 janvier 1936.
[108] Lettre de Guénon à Vasile Lovinescu, le 27 janvier 1936.

que les autres par la contre-initiation.[109] Dans sa perspective, les nations pouvaient être « "utilisées" tour à tour suivant les circonstances, pour des fins qui [n'avaient] pas grand-chose à voir avec leurs intérêts particuliers ».[110] Dans cette instrumentalisation de la politique des États, les organisations tentaculaires d'espionnage international semblaient jouer un rôle singulier. Aussi trouvait-on des contre-initiés travaillant en même temps pour divers services secrets.[111] Evola devait d'ailleurs présenter, publier ou préfacer les textes de plusieurs écrivains identifiés par Guénon comme des agents de la contre-initiation, notamment Aleister Crowley et Nicolas Roerich.[112] En 1938, le métaphysicien confiait à Coomaraswamy hésiter à répondre au questionnaire que lui avait soumis August H. Wagner car la liste des personnes ayant envoyé leur réponse comportait trois contre-initiés : Alexander Cameron, H. Spencer Lewis, Nicolas K. Roerich. Étant donné sa « situation très particulière », il se demandait s'il était bien « "normal" que [s]on nom figure à côté des leurs… »[113] Certaines correspondances de Guénon, comme celles entretenues avec Vasile Lovinescu ou Renato Schneider, montrent de quelle façon le métaphysicien suivait les agissements de ces agents. Elles tracent l'esquisse d'une histoire secrète des années 1930.

Des forces politiques manipulées

Les forces de la contre-initiation étaient donc à l'œuvre dans les manœuvres politiques nationales et internationales. C'était une des raisons essentielles pour lesquelles Guénon conseillait fortement de ne pas s'impliquer dans les partis politiques ou les idéologies. Les forces obscures étaient à l'œuvre derrière les organisations des bords les plus différents. Dans « Tradition et traditionalisme » (1936), il écrivait :

> « Entre toutes les choses plus ou moins incohérentes qui s'agitent et se heurtent présentement, entre tous les "mouvements" extérieurs de quelque genre que ce soit il n'y a donc nullement au point de vue traditionnel ou même simplement "traditionaliste" à "prendre parti", suivant l'expression employée communément, car ce serait être dupe, et, les mêmes influences s'exerçant en réalité derrière tout cela, ce serait proprement faire leur jeu que de se mêler aux luttes voulues et dirigées

[109] Lettre de Guénon à Vasile Lovinescu, le 24 février 1936.
[110] GUÉNON, *Études sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage*, tome I, p. 193.
[111] ROBIN, *René Guénon témoin de la Tradition*, p. 281.
[112] EVOLA, Julius, « Un art des sommets : Nicolas Roerich », *La Rivista mensile del C.A.I.*, 10 octobre 1938 (repris dans : EVOLA, J., *Méditations du haut des cimes*, Trédaniel-Pardès, Paris-Puiseaux, 1986, p. 50-63). Outre des textes de Crowley, Evola avait aussi publié dans *Ur-Krur* des textes de Gustave Meyrink. Selon le métaphysicien, l'influence de la contre-initiation se ressentait dans l'œuvre de ce dernier à travers l'utilisation parodique de données traditionnelles ; ce qui ne signifiait pas d'ailleurs que Meyrink fût conscient de l'influence qui s'exerçait sur lui (lettre de Guénon à Julius Evola, le 13 juin 1949).
[113] Lettre de Guénon à Ananda Coomaraswamy, le 8 août 1938.

> invisiblement par elles ; le seul fait de "prendre parti" dans ces conditions constituerait donc déjà en définitive, si inconsciemment que ce fût, une attitude véritablement antitraditionnelle ».[114]

Peut-être avait-il été encouragé à faire cette mise au point par les questions de ses correspondants. Il avait en effet déjà développé ces considérations dans une lettre à Breton, un ami de Winter (*infra*) mais également dans une réponse à Luc Benoist le mois de l'arrivée du Front populaire au pouvoir.[115] Son collaborateur désireux d'adhérer au parti socialiste avait tenu à lui demander conseil au préalable. Guénon lui répondit :

> « [...] si l'adhésion à un parti quelconque est en soi une chose indifférente à notre point de vue, il n'en est pas moins vrai que, dans les circonstances actuelles, il s'exerce dans *tous* les partis des influences qui peuvent être dangereuses, car elles touchent plus ou moins à la "contre-initiation", qui insinue ses agents partout où elle le peut ; et, en tout cas, le moins auquel on s'expose ainsi, c'est à jouer un rôle de dupe, ce qui n'a jamais rien de bien agréable, car tout cela est mené par des choses dont la plupart des chefs de partis eux-mêmes ne se doutent pas. Tout cela n'est que parade destinée à occuper le public, et je vous assure qu'on ne peut avoir nulle envie de s'y mêler dès qu'on a la moindre idée de ce qu'elle dissimule ».[116]

Cette remarque ne s'appliquait pas seulement aux partis politiques mais aux grandes idéologies et aux régimes européens qui les soutenaient. En 1937, Guénon remarquait de singulières ressemblances entre les emblèmes du fascisme et ceux d'une certaine franc-maçonnerie noire qui n'avait d'ailleurs de maçonnique que le nom.[117] En 1936, Hitler lui paraissait avoir été « conseillé » par des personnages assez suspects. « Au début de l'affaire Hitler », il y avait eu, selon lui, des agents de la contre-initiation tels Trebitsch-Lincoln, Aleister Crowley et le colonel Etington.[118] Des histoires de magie dont il avait eu vent, lui donnaient encore une impression défavorable.[119] Le nazisme avait aux yeux de Guénon un aspect parodique. Il avait dénoncé son utilisation du swastika affublé « de l'appellation baroque et insignifiante » (ou encore « fantaisiste et quelque peu ridicule ») de

[114] GUÉNON, « Tradition et traditionalisme », 1933.

[115] Il n'est pas impossible qu'un certain opportunisme ait joué dans sa volonté. Mais il semble que cette sensibilité socialiste se soit encore manifestée après-guerre dans son engagement syndicaliste, notamment quand il serait directeur du musée de Nantes.

[116] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 21 juin 1936.

[117] Lettre de Guénon à Renato Schneider, le 6 février 1937 (citée dans : ROBIN, *René Guénon témoin de la Tradition*, 1978, p. 275). Guénon écrivait encore à Renato Schneider le 12 octobre 1936 que Mussolini était maçon ; lors de son entrée à Rome, il portait d'ailleurs une chemise noire offerte par les Loges de Bologne.

[118] Lettre de Guénon à Renato Schneider, le 4 septembre 1938 (citée dans : ROBIN, *René Guénon témoin de la Tradition*, 1978, p. 286-287). Guénon évoque un autre agent de la contre-initiation dans ses lettres à Lovinescu sous les initiales B. Z. : Sir Basil Zaharoff.

[119] Lettre de Guénon à Vasile Lovinescu, le 27 janvier 1936.

hakenkreuz ou "croix à crochets" ».[120] L'Antéchrist ne devait-il pas, d'autre part, apparaître comme un Monarque universel « à rebours » et son règne être une parodie du Saint-Empire ?[121] Dans l'optique de Guénon, ce caractère parodique manifestait une phase plus avancée de la chute des temps que le caractère sécularisé des démocraties parlementaires. Il préciserait toutefois après-guerre que c'était faire beaucoup d'honneur à Hitler que voir en lui l'Antéchrist.[122]

La Garde de Fer qui, sur le plan spirituel, souhaitait s'inscrire dans une tradition authentique et vivante, et qui eut une grande influence sur les intellectuels roumains de l'époque[123], ne trouvait pas plus grâce à ses yeux. Ses lecteurs roumains adoptèrent d'ailleurs des attitudes opposées par rapport à celle-ci. Avramescu était un juif roumain, issu comme Fondane des milieux d'avant-garde. Il avait fondé *Memra*, une revue d'études "traditionnelles" qui publia deux articles de Guénon sur l'initiation. Ce dernier écrivit même un article original pour celle-ci.[124] Au début 1935, Eliade y présentait l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* comme « le seul ouvrage faisant autorité sur les vérités traditionnelles indiennes, qui puisse être recommandé aux lecteurs européens, sans craindre de les duper ».[125] Or Avramescu était hostile à Evola, et parlait de la Garde de Fer comme « la sinistre mascarade de chemises vertes ». Lovinescu semble avoir été plus intéressé.[126] Il s'entretint d'ailleurs avec Evola lorsque ce dernier passa en Roumanie rencontrer Codreanu, le Capitaine du Mouvement légionnaire. Guénon, pour sa part, voyait à l'œuvre dans la Garde de Fer des influences suspectes. Il le confiait à Vasile Lovinescu :

> « [...] ce que vous m'en dites ne me paraît pas entièrement rassurant ; je me méfie toujours de certaines "révélations" et "missions" (je n'ai vu que trop de choses de ce genre) ; et je ne pense pas qu'actuellement un mouvement "extérieur" quelconque, en Europe, puisse réellement être fondé sur des principes traditionnels. Le mieux me paraît de se tenir autant que possible à l'écart de toutes ces activités, qui ne peuvent guère être qu'inutilement dangereuses ».[127]

[120] GUÉNON, *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, p. 41. GUÉNON, *Le Symbolisme de la croix*, p. 71 n. 2.
[121] GUÉNON, *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, p. 264.
[122] GUÉNON, Compte rendu de : HAMON, M., *Les Prophéties de la Fin des Temps*, Paris, La Nouvelle Edition, 1945, *Études traditionnelles*, 1947, p. 356.
[123] On en a beaucoup parlé ces dernières années à propos de Cioran et d'Eliade. Le livre d'Alexandra Laignel-Lavastine a relancé le débat (LAIGNEL-LAVASTINE, Alexandra, *Cioran, Eliade, Ionesco : l'oubli du fascisme*, Paris, P.U.F., 2002, 553 p.). Guénon eut aussi une influence considérable en Roumanie comme l'a montré : MUTTI, *La Grande influence de René Guénon en Roumanie*, 2002.
[124] GUÉNON, « Y a-t-il encore des possibilités initiatiques dans les formes traditionnelles occidentales ? ». L'article longtemps resté inédit en raison de l'interruption de cette publication, fut publié en janvier-février 1983 dans les *Études traditionnelles*.
[125] MUTTI, *La Grande influence de René Guénon en Roumanie*, 2002, p. 136.
[126] Lovinescu avait exprimé sa critique de la démocratie et du libéralisme dans une série d'articles parus entre 1933 et 1936 dans *Vremea*.
[127] Lettre de Guénon à V. Lovinescu, le 28 août 1936 (et encore le 13 avril 1937).

III – René Guénon et les idéologies d'extrême-droite

Ces vues sur les régimes nazis, fascistes ou autoritaires sont restées cantonnées à sa correspondance. Les développements à portée politique restèrent minimes dans son œuvre publique des années 1930. La suite projetée d'*Orient et Occident*, *La Crise du monde moderne* et *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, outre qu'elle serait plus doctrinale que les deux premiers ouvrages cités, paraîtrait après la victoire des Alliés sur les puissances de l'Axe. Aussi Guénon ne publia-t-il aucun livre à portée politique pendant les années 1930. Si Evola tenta d'agir au sein du régime mussolinien, il n'y fut pas conduit par l'œuvre de Guénon, mais par ce qui le séparait d'elle. *La Crise du monde moderne* ne laisse aucun doute quant à la radicale différence qui existe entre la perspective du métaphysicien et celle des idéologies fasciste et nazie. Guénon lui-même critiqua le racisme hitlérien et l'antisémitisme d'auteurs qui, pour certains, étaient des lecteurs de son œuvre.

A – Guénon et Evola

En France après la Seconde Guerre mondiale, l'intérêt d'Evola pour l'œuvre de Guénon a contribué à classer politiquement celle-ci (*infra*). Le métaphysicien se plaignait déjà de cette tendance en 1936 auprès de son ami Guido De Giorgio :

> « [...] imaginez-vous qu'une espèce de toqué a entrepris de dénoncer Ev[ola] comme l'inspirateur de la guerre actuelle [en Ethiopie], et, parce qu'Ev[ola] me cite souvent, il en profite pour insinuer que je pourrais bien y être aussi pour quelque chose ; c'est vraiment risible, mais malheureusement les folies de ce genre ne sont jamais complètement inoffensives ! »[128]

Toute sa correspondance avec cet ami italien qui avait un ascendant certain sur Evola, témoigne d'un jugement très mitigé de Guénon à l'égard de ce dernier. En 1925, il lui reprochait d'avoir un point de vue philosophique, qui était en outre très marqué par les penseurs allemands.[129] Le commentaire d'*Orient et Occident* par Evola – il désignait notamment le métaphysicien comme un "rationaliste" –, montrait qu'il n'y avait pas compris grand-chose. Guénon jugeait encore sa conception « volontariste » des Tantras comme n'étant pas "traditionnelle". Enfin, Evola lui semblait « vaniteux » et supportant mal la critique. Mais il était indéniablement intelligent, et le fait qu'il soit « très jeune » lui fut d'abord une excuse. Cinq ans plus tard, Guénon commentant le second numéro de *La Torre* se demandait s'il ne serait « jamais possible d'arriver à faire quoi que ce soit de bon

[128] Lettre de Guénon à Guido De Giorgio, le 22 mars 1936.
[129] Lettre de Guénon à Guido De Giorgio, le 20 novembre 1925.

avec Evola ».[130] Guénon suivait ses travaux dans la mesure où Evola se réclamait de lui et se référait aux doctrines traditionnelles. Il semblait aussi y avoir chez l'ermite de Duqqi une certaine curiosité pour ce personnage voyageant beaucoup, s'engageant dans toutes sortes de domaines. « Je ne savais pas qu'Ev[ola] voyageait en aéroplane ; je me demande où il peut être maintenant […] », écrivait-il en 1936 à De Giorgio.[131]

Le baron sicilien était incontestablement un personnage doué. Probablement Guénon percevait-il à travers ses travaux une certaine faculté intuitive qui lui permettait de traiter des symboles ou des mythes d'une façon digne d'attention. Il s'était intéressé pour les mêmes raisons aux écrits de Léon Daudet (*supra*). Son compte rendu d'*Il Mistero del Graal* (juillet 1937) était très favorable.[132] Guénon passait sous silence les divergences doctrinales sur lesquelles Luc Benoist insisterait en 1968 (*infra*). Malgré cet intérêt indéniable, Guénon jugeait en 1936 qu'il y avait « dans tout ce mélange [dont témoignaient ses écrits] quelque chose […] pour le moins anormal ».[133] La façon dont il réalisait ses articles lui donnait « une impression bien peu sérieuse ».[134] « Quel mélange extraordinaire il y a dans tout cela ! »[135], s'exclamait-il encore. Guénon regrettait qu'Evola se dispersât dans des activités politiques.[136] Alors que ce dernier se démenait dans cet ordre de choses, Guénon confiait à Guido De Giorgio ne pas apprécier plus que lui un certain « rapprochement ».[137] « […] mais comment faire ? », se demandait-il. Il ne pouvait « empêcher qu'[Evola] et d'autres [l]e citent et d'une façon qui ne répond[ait] certainement pas toujours à [s]es intentions… »[138] L'opinion de Guénon ne s'améliora donc pas avec le temps. Le jour de son cinquante-huitième anniversaire, il commentait *La Dottrina del risveglio* :

> « […] je le trouve bien peu satisfaisant, car, dans l'ensemble, cela ressemble beaucoup aux interprétations des orientalistes, et, de plus, le côté "hétérodoxe" de ses idées y est peut-être encore plus accentué que jamais ; au fond, je crois que votre appréciation sur lui n'est malheureusement que trop juste ».[139]

Loin d'être anecdotiques, les divergences doctrinales entre Guénon et Evola étaient si profondes que le métaphysicien refusa d'accueillir les ouvrages du baron

[130] Lettre de Guénon à Guido De Giorgio, le 7 mars 1930.
[131] Lettre de Guénon à Guido De Giorgio, le 6 mai 1936.
[132] GUÉNON, Compte rendu de : EVOLA, Julius, *Il Mistero del Graal*, *Études traditionnelles*, n° 211, juillet 1937, p. 264-5
[133] Lettre de Guénon à Guido De Giorgio, le 22 mars 1936.
[134] Lettre de Guénon à Guido De Giorgio, le 6 mai 1936.
[135] Lettre de Guénon à Guido De Giorgio, le 6 mai 1936.
[136] Lettre de Guénon à Vasile Lovinescu, le 30 mars 1938.
[137] Lettre de Guénon à Guido De Giorgio, le 27 juin 1936.
[138] Lettre de Guénon à Guido De Giorgio, le 27 juin 1936.
[139] Lettre de Guénon à Guido De Giorgio, le 15 novembre 1947.

sicilien dans la collection Tradition (*infra*). Or c'est en vertu des points de doctrine jugés par Guénon « hétérodoxes » qu'Evola engagea une action au sein des régimes fasciste et nazi.[140] Les plus graves divergences avaient trait aux questions de la primauté de l'autorité spirituelle (et de la contemplation) sur le pouvoir temporel (et l'action), à la valeur du christianisme, et à la contestation de la nécessité de la régularité "traditionnelle" c'est-à-dire d'une transmission ininterrompue et vivante. Il faudrait ajouter à celles-ci l'intérêt d'Evola pour la philosophie et l'anthropologie allemandes et sa distinction entre une tradition du nord et une tradition du sud. Nous avons vu qu'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel* fut le livre de Guénon exprimant une vision aux implications plus directement politiques. Dans cet ouvrage, Guénon avait défendu la fonction centrale et régulatrice de la Papauté qui fondait et limitait en même temps la souveraineté des États. Il s'inscrivait là dans le sillage de Joseph de Maistre pour lequel Evola avait une estime très relative.[141] De façon significative, ce dernier donna en 1929-1930 un commentaire très mitigé du livre édité par Vrin ; il contestait la conception des rapports entre autorité spirituelle et pouvoir temporel défendue par l'auteur. En conclusion, il acceptait de suivre Guénon lorsqu'il appelait à réagir contre la décadence « en faisant appel à tout ce qui relève d'une tradition métaphysique » mais ajoutait :

> « [...] ce n'est pas dans la vision sacerdotale mais dans la vision guerrière et impériale – et en se réclamant de l'occulte sapience qui, en tant qu'*Ars Regia*, y est liée et s'est perpétuée au sein même de l'Occident – qu'il convient de rechercher les symboles de notre affirmation et de notre libération ».[142]

Sur ce point, ses collaborateurs et lui-même se proclamaient les « adversaires déclarés » de Guénon. L'anti-christianisme d'Evola le faisait encore aspirer à la restauration de traditions païennes. Le baron sicilien se rapprocha ainsi du fascisme en vertu de ce qui l'éloignait de Guénon et non en raison de l'influence de celui-ci. Sans la découverte de la perspective "traditionnelle" et sa radicale altérité avec la culture profane, on peut imaginer que la position d'Evola aurait été beaucoup moins marginale au sein du fascisme et du nazisme. De la même façon, sans la découverte de Guénon, Luc Benoist aurait probablement adhéré au parti socialiste et René Daumal se serait engagé plus concrètement pour la révolution russe.

140 Disons tout de suite que son activité ne fut pas adhésion. Evola eut toujours dans ce contexte une position extrêmement marginale, même s'il put rencontrer un court moment la faveur de Mussolini. Christophe Boutin a précisé son rapport avec ces régimes. On peut aussi consulter : HANSEN, H. T., *Julius Evola et la "révolution conservatrice" allemande*, Montreuil-sous-bois, *Les Deux Étendards*, 2002, 95 p. (préfacé par Ph. Baillet).

141 EVOLA, « Joseph de Maistre », *Explorations, hommes et problèmes*, Puiseaux, Pardès, 1989, p. 233-237

142 EVOLA, Julius, « Autorité spirituelle et pouvoir temporel » (traduit par Gérard Boulanger), *Totalité*, Puiseaux, « Métaphysique et politique. René Guénon et Julius Evola », n° 27, printemps 1987, p. 22.

B – La critique de la "démocratie", visant tous les régimes européens, suscite des débats parmi les lecteurs de Guénon

La critique de la "démocratie"

Beaucoup d'ambiguïtés touchant à la position politique du métaphysicien ont aussi pu naître d'une lecture superficielle de *La Crise du monde moderne*. Dans le cadre de sa lutte contre les « dogmes laïques », Guénon tentait de montrer les conséquences néfastes qui résultaient de « pseudo-principes » comme l'idée d'égalité[143] et celle concomitante de démocratie. Il commençait par examiner celle-ci dans la mesure où elle lui semblait rattachée par des liens étroits à toute la mentalité moderne. Il y voyait notamment la cause du « Chaos social ».[144] La démocratie en tant que règne du plus grand nombre, lui semblait notamment imposer « la loi de la matière et de la force brutale, la loi même en vertu de laquelle une masse entraînée par son poids écrase tout ce qui se rencontre sur son passage ». C'était « le renversement complet de l'ordre normal, puisque [c'était] la proclamation de la suprématie de la multiplicité comme telle, suprématie qui, en fait, n'exist[ait] que dans le monde matériel ».[145] Perdu de vue le principe spirituel auquel revenait la suprématie unificatrice, la société tendait vers la multiplicité pure. La matière « par son pouvoir de division et de limitation » était ce que la doctrine scolastique appelait « le principe d'individuation ». Dans l'ordre social, la multiplicité envisagée en dehors de son principe était la collectivité conçue comme la somme arithmétique des individus qui la composent.

Il ne faudrait pas ici commettre de contresens et lire dans cette critique principielle une attaque politique destinée à un régime précis. La critique de Guénon portait en fait sur les fondements ultimes de tous les régimes politiques occidentaux de son temps : la démocratie parlementaire, le communisme soviétique, le totalitarisme.

> « En effet, si l'on prenait ce mot d'"individualisme" dans son acception la plus étroite, on pourrait être tenté d'opposer la collectivité à l'individu, et de penser que des faits tels que le rôle de plus en plus envahissant de l'État et la complexité croissante des institutions sociales sont la marque d'une tendance contraire à l'individualisme. En réalité, il n'en est rien, car la collectivité, n'étant pas autre chose que la somme des individus, ne peut-être opposée à ceux-ci, pas plus d'ailleurs que

143 Guénon, toujours très attentif à la question de l'enseignement, souligne « les conséquences absurdes qui découlent de cette idée chimérique, au nom de laquelle on prétend imposer partout une uniformité complète, par exemple en distribuant à tous un enseignement identique, comme si tous étaient pareillement aptes à comprendre les mêmes choses, et comme si, pour les leur faire comprendre, les mêmes méthodes convenaient à tous indistinctement » (GUENON, *La Crise du monde moderne*, p. 84).

144 Consulter le chapitre de *La Crise du monde moderne* ainsi intitulé, dans lequel ces critiques sont très clairement formulées. Il reprit ces considérations sous un angle plus doctrinal dans *Le Règne de la quantité*.

145 GUÉNON, *La Crise du monde moderne*, p. 91. Il s'appuyait ici notamment sur saint Thomas d'Aquin.

> l'État lui-même conçu à la façon moderne, c'est-à-dire comme une simple représentation de la masse, où ne se reflète aucun principe supérieur ; or c'est précisément dans la négation de tout principe supra-individuel que consiste véritablement l'individualisme tel que nous l'avons défini. Donc, s'il y a dans le domaine social des conflits entre diverses tendances qui toutes appartiennent également à l'esprit moderne, ces conflits ne sont pas entre l'individualisme et quelque chose d'autre, mais simplement entre les variétés multiples dont l'individualisme lui-même est susceptible ; et il est facile de se rendre compte que, en l'absence de tout principe capable d'unifier réellement la multiplicité, de tels conflits doivent être plus nombreux et plus graves à notre époque qu'ils ne l'ont jamais été [...] ».[146]

En 1938, il revint sur ces vues dans la recension du livre de Roger Lacombe.[147] Alors que l'auteur considérait la référence de Guénon à la Tradition primordiale comme une croyance, ce dernier rétorquait qu'il n'y avait rien de plus « positif ».[148]

Selon le métaphysicien, c'était au contraire Lacombe qui était « pénétré de toutes les illusions démocratiques, humanitaires et progressistes ». Il se plaçait à un point de vue exclusivement social et même politique, témoignant d'un esprit de parti. L'individualisme qu'il voulait défendre, remarquait Guénon, s'opposait à certaines conceptions « étatistes » – il sous-entendait probablement nazisme et fascisme – et « communistes ». Or selon le métaphysicien, les unes comme les autres n'étaient pas moins individualistes dans la mesure où la collectivité n'avait rien de transcendant au domaine individuel. À l'époque où Tagore témoignait de son admiration pour le régime italien[149], Guénon pouvait ainsi écrire à Coomaraswamy partager son avis « au sujet du Fascisme et des autres régimes similaires » : ils prétendaient s'opposer à la démocratie mais étaient « tout aussi dépourvus de véritables principes ».[150] Quant au nazisme, outre le racisme, l'antisémitisme, l'hostilité envers les bohémiens[151], on peut imaginer que le néopaganisme, l'anti-christianisme, la volonté d'expansionnisme qu'il avait déjà dénoncée chez les Européens en général, la massification, le sur-développement industriel, l'utilisation des techniques de propagande, l'eugénisme, ne pouvaient que susciter sa réprobation. Ainsi « la lutte entre ces divers produits plus ou moins "avancés" de l'esprit occidental moderne » le laissait « fort indifférent ».[152] Ces idéologies avaient en commun de nier tout ce qui dépassait l'ordre individuel. Elles s'opposaient par là à toute tradition véritable, c'est-à-dire fondée sur un

146 GUÉNON, *La Crise du monde moderne*, p. 92-93.
147 GUÉNON, Compte rendu de *Déclin de l'individualisme ?*, *Études traditionnelles*, 1938, p. 114.
148 Adjectif récurrent et valorisant sous la plume de Guénon.
149 Après sa visite en Italie, le poète déclara qu'il n'y avait trouvé qu'une impression d'ordre et d'organisation où il n'y avait rien à reprendre (*Cahiers Romain Rolland*, Paris, n° 12, 1961, p. 149-152).
150 Lettre de Guénon à Ananda Coomaraswamy, le 28 mars 1937.
151 Toujours considérés avec respect par Guénon.
152 GUÉNON, Compte rendu de *Déclin de l'individualisme ?*, *Études traditionnelles*, 1938, p. 114.

élément supra-humain d'ordre universel. Elles étaient par conséquent anti-traditionnelles. « [...] aucune tendance politique existant dans l'Europe actuelle, avait-il insisté en octobre 1936, ne peut valablement se recommander de l'autorité d'idées ou de doctrines traditionnelles, les principes faisant également défaut partout (...) ».[153]

Un débat entre le Dr Fiolle et René Daumal

Dans *Scientisme et science*, Fiolle assimilait ainsi fascisme, nazisme et bolchevisme sous le terme de « sociétés démocratiques ». Cet humaniste pétri de la lecture des Anciens, s'accordait avec Guénon au sujet du caractère “tamasique” des masses. Fiolle soutenait que le prolétariat ne pouvant apprécier que ce qui est matériellement utile, mettrait toujours la science et surtout la technique au-dessus des arts et au-dessus de la “métaphysique” – dans un sens guénonien – et que, par conséquent, le scientisme aurait toujours la faveur des “sociétés démocratiques”. Daumal réagit très vivement à cet ouvrage dans *Europe*. Il ne pouvait accepter que Fiolle assimilât les régimes fascistes à une société communiste.[154] Car selon lui, le capitalisme aux prises avec ses contradictions internes, était finissant. Il devait aboutir au fascisme. Et celui-ci n'était en aucune façon assimilable à la dictature du prolétariat.[155] Cette dernière avait résulté de la nécessité pour le prolétariat russe de se défendre. Il était donc normal qu'elle soit accompagnée d'un renforcement de l'organisation industrielle. Mais en même temps les recherches « désintéressées » étaient, d'années en années, plus encouragées et respectées en U.R.S.S.. La Russie avait d'autre part aboli l'avortement et reconstruit la famille. Daumal estimait positive l'élimination des superstitions dégénérées dans lesquelles il incluait visiblement l'Église orthodoxe russe. Selon lui, la révolution prolétarienne était l'espoir qui mènerait peut-être à une société meilleure, où la conscience humaine ne serait « pas plus mécanisée par le savoir verbal et le scientisme qu'endormie par les promesses d'un paradis ou terrorisée par les menaces d'un enfer ». Fiolle lui répondit que contrairement à ce qu'il pensait, il n'avait aucun mépris pour le prolétariat. Bien au contraire, c'était dans le peuple plus que dans la bourgeoisie que l'on pouvait trouver des hommes capables. Seulement, il fallait pour révéler leurs capacités leur offrir les conditions voulues de comprendre et de créer. Mais dès lors de tels hommes ne constitueraient plus un prolétariat mais une aristocratie nouvelle et légitime.[156]

[153] GUÉNON, « Tradition et traditionalisme », 1936.
[154] René Daumal revenait sur la question du fascisme dans une lettre à Jean Paulhan, le 19 août 1936.
[155] DAUMAL, « Sur le scientisme et la révolution », 1936.
[156] Lettre de Jean Fiolle à René Daumal, le 27 avril 1936 (SIGODA (Dir.), *René Daumal*, p. 208).

C – La dénonciation du racisme et de l'antisémitisme

Le racisme

Jean Fiolle avait été amené à écrire ses ouvrages en réaction à la montée en puissance des régimes totalitaires. Il disait sa crainte en 1935 que la soif spirituelle de l'homme ne « trouvât dans quelque objet extérieur un nouveau, un précaire support ».[157] Cette dernière éventualité était selon lui chargée de menaces. Et il notait avec inquiétude que l'on voyait depuis peu réapparaître sous des formes variées, presque toujours grossières et redoutables, « ce besoin qu'a l'homme moderne d'incorporer à ses conceptions un reflet ou une contrefaçon de l'extase ». Il suffisait de songer à ce que représentait « le fanatisme racial » pour entrevoir les périls que comporteraient les nouvelles falsifications de la mystique. Guénon dénonçait également le racisme. Selon lui, l'homme occupe une position centrale dans son état d'existence en vertu de laquelle tout homme est « appelé », pour reprendre le terme évangélique.[158] Mais avec la perte de la dimension spirituelle, les conceptions scientistes et évolutionnistes pouvaient facilement déboucher sur un racisme biologique. En effet « la vraie nature de l'espèce [humaine] et sa réalité profonde [étaient] des choses dont un empirisme quelcon-que ne saurait rendre compte ».[159] Devant les grandes différences mentales qui existaient entre les peuples, l'unité de la nature humaine ne pouvait être « nettement comprise et recevoir sa pleine signification sans une certaine connaissance des principes ».[160] Dès son *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* (1921), Guénon attaqua les conceptions racistes qui devaient triompher avec le nazisme. L'unité de la civilisation hindoue était en effet :

> « [...] d'ordre purement et exclusivement traditionnel : elle comprend en effet des éléments appartenant à des races ou à des groupements ethniques très divers, et qui peuvent tous être dits également "hindous" au sens strict du mot, à l'exclusion d'autres éléments appartenant à ces mêmes races, ou tout au moins à quelques-unes d'entre elles. Certains voudraient qu'il n'en eût pas été ainsi à l'origine, mais leur opinion ne se fonde sur rien de plus que sur la supposition d'une prétendue "race aryenne", qui est simplement due à l'imagination trop fertile des orientalistes ».[161]

En octobre 1929 dans « Atlantide et Hyperborée », Guénon prenait soin de condamner les racistes allemands et l'utilisation qu'ils faisaient d'un emblème appelé à une sombre postérité. Il réagissait plus précisément à l'opinion de Paul Le

[157] FIOLLE, « Le machinisme et l'esprit des sciences contemporaines », 1935.
[158] GUÉNON, « La notion d'élite », 1933. Se reporter p. 353.
[159] GUÉNON, *Orient et Occident*, p. 207.
[160] GUÉNON, *Orient et Occident*, p. 207.
[161] GUÉNON, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, p. 63.

Cour selon lequel le swastika n'était « qu'un symbole se rapportant à un idéal sans élévation ». Selon Guénon, c'était là limiter son horizon

> « [...aux] interprétations modernes et non traditionnelles du swastika, comme celles qu'ont pu concevoir par exemple les "racistes" allemands, qui ont en effet prétendu s'emparer de cet emblème, en l'affublant d'ailleurs de l'appellation baroque et insignifiante de *hakenkreuz* ou "croix à crochets" ».[162]

En 1931, il consacrait un chapitre entier du *Symbolisme de la croix* au swastika. La critique gagnait en sévérité ; il ne parlait plus "d'interprétation" mais "d'usage". Cet usage n'était plus qualifié de "non traditionnel" mais d'"antitraditionnel" ; le nom qui était donné au symbole n'était plus « insignifiant » mais « ridicule ». Et Guénon dénonçait maintenant le sens antisémite dont les racistes allemands l'avaient chargé :

> « Nous laissons entièrement de côté, cela va sans dire, l'usage tout artificiel et même antitraditionnel du swastika par les "racistes" allemands qui, sous l'appellation fantaisiste et quelque peu ridicule de *hakencreuz* ou "croix à crochets", en firent très arbitrairement un signe d'antisémitisme, sous prétexte que cet emblème aurait été propre à la soi-disant "race aryenne", alors que c'est au contraire, comme nous venons de le dire, un symbole réellement universel ».[163]

Et il précisait les raisons pour lesquelles la dénomination de croix "gammée" était également erronée. Toutefois il regretterait en 1934 que la volonté de s'opposer « aux conceptions hitlériennes » amène à « nier à tout prix l'origine nordique du swastika ». « Quand la politique s'en mêle, le souci de la vérité risque fort de passer au dernier plan ! »[164], remarquait-il. Et il notait encore en mai 1940 que « les préoccupations politiques, là où elles [s'étaient] introduites, nuis[aient] à la connaissance des vérités traditionnelles ».[165] Guénon n'accommoda jamais ce qu'il considérait être la vérité "traditionnelle" à des intérêts politiques.

Aussi put-il se montrer assez sévère envers un article intitulé « Nouvelle théorie de la race » qu'Evola fit paraître dans la *Vita italiana* le mois où était créé le Conseil Supérieur pour la Démographie et la Race (en septembre 1938). L'effort du baron sicilien rencontrait le désir de Mussolini de se doter d'une doctrine raciste qui se démarquât du régime hitlérien.[166] Le *Manifeste de la Race* promulgué la même année avait provoqué la désapprobation d'Evola. Ce document lui paraissait « on ne peut plus bâclé et superficiel ». Il critiquait notamment l'idée que le concept de race était purement biologique. Selon le penseur italien, il ne s'agissait ici que d'une copie conforme de la doctrine raciale allemande, étendue par un tour

[162] GUÉNON, *Formes traditionnelles et cycles cosmques*, p. 41.
[163] GUÉNON, *Le Symbolisme de la croix*, p. 71 n. 2.
[164] GUÉNON, *Le Voile d'Isis*, 1934, p. 41.
[165] GUÉNON, *Mélanges*, p. 145.
[166] BOUTIN, *Politique et Tradition*, p. 236-237. MILZA, Pierre, *Mussolini*, Paris, Fayard, 1999, p. 610 et p. 756.

de passe-passe à la péninsule italienne. Or Mussolini était soucieux de mettre l'accent sur l'autonomie idéologique du fascisme. Son désir de voir édifier une conception « spiritualiste » du racisme, et en particulier de l'antisémitisme, coïncida avec les travaux d'Evola qu'il suivait depuis 1935. En 1941, il fut très intéressé par sa *Synthèse des doctrines de la race.* La théorie d'Evola répondait à ses attentes, en ce sens qu'elle se fondait davantage sur l'idée de « race intérieure », de « race de l'esprit », que sur des critères biologique et anthropologique. Malgré cette distinction, Guénon regrettait dans sa recension de « Nouvelle théorie de la race » qu'Evola emploie le terme de « race » là où il évoquait des différences d'ordre spirituel et non biologique. Il lui reprochait encore d'« accepter la théorie d'après laquelle la distinction des castes, dans l'Inde, aurait été en rapport avec une différence de race, théorie qui ne repos[ait] que sur une fausse interprétation du mot *ârya* ».[167] La qualité de *dwija* n'appartenait pas aux membres des castes supérieures de par leur naissance, mais résultait de « l'accomplissement d'un certain rite ». Malgré les distinctions opérées par Evola, il se demandait pour conclure si ce dernier n'avait pas parlé de "race" « par une concession plutôt fâcheuse à certaines idées courantes, qui sont assurément fort éloignées de toute spiritualité ? ».[168] En 1940 à l'occasion du compte rendu d'un livre sur le système des castes, il insistait encore sur la fausseté des théories de certains orientalistes selon lesquels son origine se trouvait dans une différence de races.[169]

L'antisémitisme

La même année alors que Mussolini lançait la campagne antisémite en juillet 1938, Guénon crut devoir réagir à un livre d'H. de Vries de Heekelingen intitulé *L'Orgueil juif*.[170] Il ne souhaitait pas s'y étendre longuement dans la mesure où ce livre était « d'un caractère trop "politique" ». Toutefois Guénon contestait que ce que l'auteur appelait « l'orgueil juif » soit une particularité de ce peuple. L'attitude des Juifs envers les *Goyim* était la même que celle des Grecs envers les Barbares. Selon Guénon, ce phénomène résultait de la nécessité d'un sentiment de différence pour éviter tout « mélange illégitime » de formes traditionnelles. Or « la nature humaine étant ce qu'elle est, cette différence [n'était] que trop facilement prise pour une supériorité », ce qui amenait « chez le vulgaire » à « la dégénérescence de ce sentiment en une sorte d'orgueil ». Guénon se demandait d'ailleurs pourquoi Vries ne parlait pas de « l'orgueil européen » qui était bien « le plus

167 GUÉNON, *Comptes rendus*, p. 147.
168 GUÉNON, *Comptes rendus*, p. 147.
169 GUÉNON, Compte rendu de : HOCART, A. M., *Les Castes*, Paris, Geuthner, 1938, *Études traditionnelles*, 1940, p. 211-213.
170 Édité par la *Revue internationale des sociétés secrètes*. Le compte rendu de Guénon paru dans : *Études traditionnelles*, 1938, p. 420-421.

insolent de tous », alors qu'il n'avait aucune justification dans une optique "traditionnelle". Enfin comme il l'avait fait pour le swastika, il contestait que le sceau de Salomon soit un symbole spécifiquement juif. Il appartenait tout autant à l'islamisme et à l'hermétisme chrétien. Il avait d'ailleurs la même signification que la fleur de lys. On voit par là combien Guénon fut un penseur de l'universel qui ne pouvait que s'opposer au nationalisme poussé jusqu'à l'idolâtrie ou à un racisme biologique, idéologie tentant d'ailleurs de s'appuyer sur des raisonnements scientifiques typiquement modernes.

Ainsi, contrairement à ce que devait insinuer après-guerre Albert Paraz, en déformant une citation de Guénon pour défendre son cher Céline[171], la position du métaphysicien était claire. *Orient et Occident* avait néanmoins pu laisser planer une certaine ambiguïté.[172] Contrairement aux « défenseurs de l'Occident », il prétendait qu'esprit allemand, esprit russe et judaïsme étaient des éléments occidentaux. L'action du judaïsme lui semblait n'avoir pas été étrangère à la formation de la mentalité moderne en général. Il remarquait notamment « le rôle prépondérant » joué dans le bolchevisme par les éléments israélites. Cette affirmation semblait entrer en contradiction, à première vue, avec le fait que Guénon considérait le judaïsme comme un rameau tout à fait orthodoxe de la Tradition primordiale. Or il répéta plusieurs fois être l'allié et le défenseur de tout ce qui était pleinement "traditionnel". Il s'appuya d'ailleurs souvent sur des éléments symboliques ou doctrinaux de cette tradition. En 1936, il précisa sa pensée en notant qu'il fallait faire une distinction essentielle : ceux qui participaient aux événements anti-traditionnels étaient des « Juifs entièrement détachés de leur propre tradition, et qui, comme il arriv[ait] toujours en pareil cas », n'en avaient gardé que les défauts et les mauvais côtés de sa mentalité particulière.[173] Dans les autres recensions des ouvrages de Poncins, il ne cessa de répéter cette importante distinction. En octobre de la même année, il évoquait encore sans s'y étendre, la question de l'envers de la « mission des juifs » qui pouvait échoir à certains d'entre eux, détachés de leur tradition. Il y reviendrait après guerre dans une note du *Règne de la quantité et les signes des temps* :

> « [...] pourquoi les principaux représentants des tendances nouvelles, comme Einstein en physique, Bergson en philosophie, Freud en psychologie, et bien d'autres de moindre importance, sont-ils à peu près tous d'origine juive, sinon parce qu'il y a là quelque chose qui correspond exactement au côté "maléfique" et

[171] La citation se trouve dans *Valsez saucisses* (citée par HAPEL, *René Guénon et le Roi du monde*, 2001, p. 226). Paraz fait écrire à Guénon « race juive » là où celui-ci ne parle que « d'origine juive ».

[172] GUÉNON, *Orient et Occident*, p. 111.

[173] GUÉNON, Compte rendu de : MALYNSKI, E., PONCINS (de), L., *La Guerre occulte*, Paris, Beauchesne, 1936, *Études traditionnelles*, 1936, p. 279-280.

dissolvant du nomadisme dévié, lequel prédomine inévitablement chez les Juifs détachés de leur tradition ? »[174]

Cette remarque était à replacer dans ses considérations à propos des deux grands types de tradition : les nomades et les sédentaires. Chacun de ces types avait selon lui, un rapport particulier à l'espace et au temps, aux forces de compression et à celles d'expansion. La tradition permettait de maintenir un équilibre rituel qui évitait que la tendance fondamentale ne devienne nocive. Ainsi de l'affaiblissement progressif de la tradition des peuples occidentaux (sédentaires), avait résulté une solidification graduelle de leur pensée (rationalisme, matérialisme, scientisme). Sur celle-ci devait prendre le pas, dans la seconde phase de la dernière période du Kali-Yuga, la tendance à la dissolution. Or le peuple juif ressortissait fondamentalement à une tradition nomade.[175] Les éléments du judaïsme qui s'étaient éloignés de cette dernière étaient ainsi susceptibles de devenir l'instrument des "influences" dissolvantes. Ainsi Guénon n'était pas plus anti-judaïque qu'anti-chrétien. Cohérent avec sa doctrine, il considérait qu'un individu ou un peuple ayant oublié sa tradition était susceptible d'œuvrer selon le caractère fondamental de celle-ci, soit dans le sens de la solidification, soit dans le sens de la dissolution. De la même façon, lorsqu'Evola évoquait les « sauvages » comme des peuples qui avaient perdu leur tradition, Guénon remarquait que les Occidentaux, et les Allemands de façon plus avancée encore que les autres, étaient dans ce cas.

Le métaphysicien prit encore soin de réagir aux analyses d'auteurs qui se référaient à ses développements au sujet de la contre-initiation. Ceux-ci avaient en effet tendance à ranger dans cette catégorie des éléments que Guénon n'y rangeait pas, comme la franc-maçonnerie ou le judaïsme. D'après lui, il se pouvait que certains de leurs membres, ayant dévié, soient devenus des agents de la contre-initiation ; cependant franc-maçonnerie comme judaïsme étaient en eux-mêmes parfaitement "traditionnels", et en cela des bastions de résistance contre les forces de la contre-tradition. Cette différence de vue s'exprima dans les comptes rendus qu'il fit des ouvrages de Léon de Poncins.[176] En octobre 1930, Guénon jugeait son

174 GUÉNON, *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, p. 222 n. 1.

175 Guénon fut d'ailleurs attentif à la tentative de lui « redonner un siège fixe ». Il la rapprochait des efforts faits pour fixer les Bohémiens (lettre de Guénon à Vasile Lovinescu, le 6 juin 1936) dont il avait rapproché la tradition du judaïsme dans « Le compagnonnage et les Bohémiens » (1928). Il y voyait un signe des temps annonçant « "l'arrêt" de la "roue" ou le changement de O en □ à la fin du cycle […] » (lettre de Guénon à Marcel Clavelle, le 27 juin 1935).

176 Guénon fit les comptes rendus des ouvrages suivants de Léon de Poncins : *Les Forces secretes de la Révolution*, Paris, Bossard, 1929 ; *Refusé par la presse*, Paris, A. Rédier, 1931 ; *La Dictature des puissances occultes : La Franc-maçonnerie d'après ses documents secrets*, Paris, Beauchesne, 1934 ; *Tempête sur le monde, ou la faillite du progrès*, Paris, Beauchesne, 1934, *La Guerre occulte*, Paris, Beauchesne, 1936 (écrit avec MALYNSKI, E.) ; *La Mystérieuse*

antimaçonnisme « raisonnable » dans la mesure où il se tenait sur le terrain politique et évitait les diableries à la Léo Taxil. Néanmoins « sa thèse de l'unité de la Maçonnerie [était] bien peu solide, et il exagér[ait] beaucoup l'influence juive ». En juin 1932, il apprécia que Poncins le cite longuement en ce qui concernait la « crise du monde moderne ». *Refusé par la presse* portait même en épigraphe une citation du *Théosophisme.* Pourtant ses préoccupations « trop exclusivement politiques » lui faisaient présenter des textes de Guénon en déformant son intention.

En mars 1934, le métaphysicien appréciait son analyse de la « crise du monde moderne » inspirée par ses ouvrages, tout en regrettant qu'il aille puiser des informations dans la *Revue internationale des sociétés secrètes.* Cettè source l'amenait à énoncer des absurdités au sujet d'un ésotérisme authentique comme la kabbale. En octobre de la même année, Guénon attirait l'attention de Poncins sur le fait que les idées défendues par des franc-maçons qu'il dénonçait justement, n'étaient pas des principes maçonniques mais des idées profanes introduites dans la franc-maçonnerie. Le compte rendu qu'il fit en 1936 de *La Guerre occulte* résume bien sa position vis-à-vis des thèses de Poncins. Il était juste de dénoncer la croyance commune selon laquelle les révolutions étaient des mouvements spontanés. La déviation moderne répondait en effet à un plan chez ceux qui dirigeaient cette « guerre occulte » contre tout ce qui présentait un caractère "traditionnel", intellectuellement ou socialement. Poncins notait aussi justement que ce n'était pas de simples intérêts qui motivaient les agents de la contre-initiation mais une « foi » dont on pouvait dire qu'elle constituait « un mystère métapsychique insondable ». Il existait en effet un courant de satanisme dans l'histoire. Mais Guénon avait bien des réserves à faire lorsqu'il s'agissait de rechercher des « responsabilités ». Ce discernement était d'ailleurs peu évident dans la mesure où les dirigeants apparents n'en étaient que des instruments plus ou moins inconscients. Poncins exagérait considérablement le rôle de certains Juifs.

La cause de bien des « erreurs d'optique » était de penser que la contre-initiation était dirigée uniquement contre le christianisme. Elle l'était en fait « contre toute tradition qu'elle soit d'Orient ou d'Occident, et sans en excepter le Judaïsme ».[177] Quant à la franc-maçonnerie, l'infiltration des idées modernes en son sein au détriment de l'esprit initiatique, n'en avait pas fait un des premiers agents de la conspiration, mais l'une des premières victimes. Il suffisait à Poncins de réfléchir à propos des efforts de « démocratisation » du catholicisme pour comprendre cela. Il fallait se méfier des diverses hantises (contre la franc-

internationale juive, Paris Beauchesne, 1936 (ces comptes rendus sont repris dans : *Études sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage*, tome I, p. 94, 95-96, 109-110, 111).

[177] GUÉNON, *Études sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage*, tome I, p. 110.

maçonnerie, les Juifs, les Jésuites, le "péril jaune", etc.) qui faisaient en dernière analyse le jeu de l'ennemi. En octobre 1936, Guénon réitérait sa mise en garde à Poncins de ne pas étendre au peuple juif ce qui ne relevait que de quelques individus. Il reconnaissait cependant l'intérêt de ses vues sur les deux « Internationales », l'une révolutionnaire et l'autre financière. Elles étaient en effet sans doute beaucoup moins opposées réellement que ne pouvait le croire l'observateur superficiel. Mais tout cela qui faisait partie d'un ensemble plus vaste, était en réalité utilisé par quelque chose qui dépassait les agents qu'avait cru identifier Poncins.

Le souci de démarquer son œuvre des mouvements d'"extrême droite"

Guénon discernait derrière les régimes fascistes ou nazis l'action d'influences "contre-initiatiques". Il était donc nécessaire de combattre les idées "anti-traditionnelles" qui les animaient. En outre, il vit le piège que constituait l'assimilation de son œuvre à des idéologies politiques qui, malgré la parodie d'idées "traditionnelles" qu'elles pouvaient ici et là présenter, lui étaient opposées sur le plan des principes. Dès 1932, un rédacteur anonyme de la *Revue internationale des sociétés secrètes*, avait insinué que Guénon avait des relations compromettantes en Allemagne. Guénon lui avait répondu non sans humour :

> « [...] nous avons eu la stupéfaction d'apprendre que nous avions "de nombreux amis" en Allemagne ; nous étions bien loin de nous en douter, car ils ont toujours négligé de se faire connaître à nous, et il se trouve justement que c'est un des rares pays où nous n'avons aucune relation [...] ».[178]

En 1936-1938 alors qu'il constatait la montée en puissance du nazisme et du fascisme, il s'opposa aux thèses racistes et antisémites d'Evola, de Poncins et de Vries de Heekelingen. Lui-même explicita sa position sur le judaïsme, ce qu'il n'avait pas fait dans *Orient et Occident*.[179] En février 1939, il livrait une précision intéressante dans son commentaire des « instruments de la guerre occulte » paru dans *Contre-Révolution*, la revue de Léon de Poncins. Il était « certainement très utile que ces choses soient exposées ainsi dans [cet] organe » dans la mesure où cette

[178] GUÉNON, Compte rendu de la *R.I.S.S.*, *Le Voile d'Isis*, mai 1932. Notons qu'il avait répondu à une lettre de Ziegler (la première ?) en mars 1932. Mais, d'une part, cette prise de contact ne suffit pas pour parler d'un « ami ». D'autre part, il faudrait voir si ce dernier, installé au bord du Lac de Constance, vivait en Allemagne ou en Suisse. Guénon, comme nous l'avons noté plus haut, n'était ni germanophone, ni germanophile. Il avait dénoncé l'influence de la pensée allemande dans son premier livre.

[179] À une époque où Jean Caves – alias Jean Grenier – surenchérissait dans son article en écrivant que « l'esprit juif » avait « toujours été un dissolvant, et comme tel, funeste à toute civilisation, qu'elle soit d'Orient ou d'Occident » (CAVES, « La crise de l'esprit européen », 1924, p. 35 n. 1).

revue « s'adress[ait] à des lecteurs bien différents des [siens] ».[180] Cette remarque singulière semble traduire encore une fois une ferme volonté de se démarquer des tendances politiques qu'elle représentait.

*

Au cours des années 1930, à l'exception de cinq ou six articles parus en 1936 et en 1940, Guénon ne publia pas d'analyse du monde contemporain. S'il avait réalisé son projet de donner une suite à *La Crise du monde moderne*, il aurait probablement eu une audience plus importante parmi les non-conformistes des années 1930. Bien que ceux-ci soient arrivés sur la scène intellectuelle au moment de la parution d'*Orient et Occident* et de *La Crise du monde moderne*, ils citèrent peu ces ouvrages. L'influence de Maritain et de Massis limita en particulier chez les membres de la Jeune Droite, l'influence de Guénon. Son œuvre agit néanmoins de façon souterraine tout au long de la décennie dans les milieux ayant appartenu à cette mouvance intellectuelle. À la même époque, les ouvrages de Guénon semblent avoir joui d'une réception plus significative en Italie, en Allemagne, en Autriche, en Europe centrale, dans la nébuleuse dite de la "Révolution conservatrice". À partir de 1934 surtout, on constate l'intérêt manifeste de penseurs comme Siegfried Lang, Léopold Ziegler, Julius Evola, Vasile Lovinescu, Othmar Spann et même Carl Schmitt qui parlera de lui après-guerre comme « l'homme le plus intéressant en vie aujourd'hui ».[181] Un certain nombre d'écrits de Guénon furent lus dans des milieux s'interrogeant, notamment autour du Prince de Rohan, sur les moyens de réaliser une Europe supranationale. C'est ainsi que l'on peut comprendre l'autorisation qu'il donna à ce que certains de ses écrits soient repris dans le *Diorama filosofico.*

Mais le temps de *Vers l'Unité* était révolu. Guénon n'avait visiblement plus l'espoir que de tels efforts puissent aboutir. C'est pourquoi il se contenta de laisser traduire des écrits des années 1920. Dans le bouillonnement politique des années 1930, il appela ses lecteurs à renoncer à s'engager pour un régime ou pour un parti. Les principes faisaient également défaut partout. Plutôt que de dépenser en vain leur énergie dans le champ de l'action politique, les hommes "qualifiés" étaient appelés à s'engager dans l'ordre "intellectuel" (synonyme de "spirituel"). Seule l'action de l'élite était capable de s'opposer efficacement à l'influence de la contre-initiation qui, en dernière analyse, utilisait les forces politiques les plus

[180] GUÉNON, Compte rendu de : EVOLA, « Technique de la subversion », *Contre-Révolution*, décembre 1938, *Le Voile d'Isis*, février 1939.
[181] GROTTANELLI, « Mircea Eliade, Carl Schmitt, René Guénon, 1942 », 2002, p. 330.

idéologiquement opposées. Elle était en particulier à l'origine des régimes fasciste et nazi. Alors que leurs idéologies montaient en puissance, Guénon critiqua, en 1936-1938, le racisme ou l'antisémitisme d'un certain nombre de penseurs et notamment de deux de ses lecteurs : Julius Evola et Léon de Poncins. Probablement en raison de la prédominance d'une extrême droite majoritairement nationaliste et anti-orientale (bien représentée par Massis) en France, la réception de son œuvre dans ce camp politique fut limitée. Au contraire, René Daumal, Albert Gleizes ou Raymond Queneau étaient ou avaient été sympathisants de la révolution russe ; Luc Benoist demandait à Guénon s'il ne voyait pas d'inconvénient à ce qu'il adhère au parti socialiste ; Dermenghem et Bonjean avaient été des collaborateurs d'*Europe*. Attachés à l'universalité de la pensée "traditionnelle", plusieurs lecteurs français de Guénon allaient partir à la recherche d'un humanisme français ouvert sur l'Orient, d'un idéal républicain qui ressourcerait ses valeurs en les reliant à leur origine spirituelle.

CHAPITRE II

L'ŒUVRE DE GUÉNON : UN FERMENT DANS LA RECHERCHE DU « NOUVEL HUMANISME »

La réception la plus manifeste dans le monde intellectuel français fut très différente de la réception continentale. Les écrivains récepteurs regardèrent avec inquiétude l'arrivée au pouvoir du fascisme et du nazisme. Cela les séparait d'un Lovinescu ou d'un Evola qui, s'ils n'adhérèrent pas à l'idéologie officielle, gardèrent un moment l'espoir d'une possible réorientation de ces forces politiques. De façon éloquente, le directeur des *Cahiers du Sud* présentait en 1935 l'étude de Léopold Ziegler sur Guénon en précisant que, s'il était « heureux de pouvoir publier cet article », il devait insister sur le fait qu'il n'allait « pas naturellement jusqu'à approuver les conséquences qui pourraient être tirées des idées de Guénon en faveur du mouvement présent des esprits en Allemagne ».[1] Si telle était la pensée de Léopold Ziegler, les collaborateurs de la revue ne le suivaient pas. Jean Fiolle avait de son côté publié *La Crise de l'humanisme* (1937) en réaction à la montée des États totalitaires. L'humanisme pouvait selon lui constituer un rempart face à l'obscurantisme. Mais pour se faire, il devait

> « […] chercher à s'élargir, à sortir de ses limites et par là, [il] se rapprocherait de cette minorité pour laquelle une simple "culture" littéraire ne condui[sait] pas à une vraie "sagesse", pas plus que le rationalisme ne fourni[ssait] les moyens d'une véritable intellectualité. En revenant à une conception moins simpliste de l'être humain, en cessant de proclamer l'infériorité de civilisations qu'il ignore, l'huma

[1] BALLARD, Présentation de : ZIEGLER, « René Guénon », 1935, p. 584.

> nisme gagnerait en profondeur et en autorité : et, en même temps, sa capacité de résistance aux dangers qui le menaç[aient] en serait certainement accrue ».[2]

Le vœu de Fiolle s'inscrivait dans le mouvement de recherche d'un « nouvel humanisme » qui était un thème alors en vogue.

L'œuvre de Guénon joua comme un ferment de ce nouvel humanisme. La "minorité" qu'évoquait Fiolle désignait ou, du moins, incluait les tenants de la pensée "traditionnelle". Le « nouvel humanisme » tel que l'évoquèrent en particulier Émile Dermenghem et François Bonjean, devait s'atteler à retrouver une vision "traditionnelle" de l'homme, des valeurs et de la société. L'ancien rédacteur de *Vers l'Unité* apparaît comme un personnage central dans cette recherche. Toutefois, il n'est pas inintéressant de commencer par mettre en lumière la synthèse que deux collaborateurs de « L'Islam et l'Occident » opérèrent entre les pensées de Guénon et de Charles Péguy. Cela permet de dégager la perspective propre de ce nouvel humanisme. Ses tenants, soucieux d'une justice immanente et du désir de combattre la misère, n'avaient pas seulement comme but de retrouver les principes "traditionnels" ; ils souhaitaient les mettre en œuvre dans un monde dont tous les acquis n'étaient pas à rejeter. Ces admirateurs de Péguy intégrant l'apport de Guénon, eurent ensuite le souci d'ouvrir leur humanisme à l'apport de l'Orient. Celui-ci était à la fois un lieu de ressourcement mais aussi une force avec laquelle il fallait instaurer le dialogue pour œuvrer à l'entente entre les peuples. Enfin, en pleine crise des années 1930, ces auteurs tentèrent comme Queneau de concevoir la réalisation de cette harmonie à l'échelle d'une société. À l'inverse de la Réaction, ils cherchèrent à relier les valeurs et notions politiques issues de la Révolution à des principes "traditionnels", de retrouver le sens spirituel de valeurs sécularisées par les Lumières.

I – « ... mon prophète Péguy... », le « découvreur du nouvel humanisme »[3] (Bonjean, Guiberteau)

François Bonjean et Émile Dermenghem avaient tous deux collaboré à la revue *Europe*. La perspective du romancier de l'islam s'était rapprochée de celle du chartiste avec son adhésion au point de vue "traditionnel". Ils avaient toutefois gardé un certain nombre de préoccupations qui allaient teinter leur approche de la Tradition. Ils avaient un fort intérêt pour la question sociale et le souci de

[2] Cité dans : PRÉAU, Compte rendu de *La Crise de l'humanisme*.

[3] Les deux formules sont de François Bonjean.

combattre la misère et l'injustice. Ils n'entendaient pas non plus rejeter en bloc les transformations du système politique et social qui s'étaient opérées depuis la Révolution française. Ils étaient désireux d'œuvrer en leur temps en prenant des positions sociales et même politiques. Dermenghem était attentif à la gestion coloniale au Maghreb. C'est d'ailleurs sur ce thème qu'il avait commencé en 1930 sa collaboration aux *Cahiers du Sud*.[4] Bonjean, lorsqu'il s'était interrogé sur la validité du point de vue de Guénon, avait demandé à ce dernier ce qu'il faisait, dans ses considérations sur la supériorité des civilisations orientales, de la misère (matérielle et morale) chinoise, indienne, égyptienne, etc. « Cette déchéance [pouvait] réagir dans le domaine de la pure intellectualité ».[5] Un ami de Bonjean, le Dr Guiberteau, dénonçait dans sa contribution à « L'Islam et l'Occident » la misère physique et les problèmes découlant du manque d'hygiène dans le monde islamique. Dermenghem, Bonjean et Guiberteau étaient d'ailleurs liés à Louis Massignon qui avait un attachement passionné pour l'idée d'une justice immanente en ce monde, et éclatant dès ce monde.[6] Or Guiberteau comme Bonjean semblèrent trouver en Charles Péguy (1873-1914), un homme qui alliait ce désir de justice immédiate avec une intuition de la vérité "traditionnelle". Selon Dermenghem,

> « Péguy aurait approuvé les vers du *Jardin des Roses* dans lesquels Saâdi, au pays des potentats, déclare que "le soupir d'un seul opprimé suffit à bouleverser le monde", que les princes sont plus établis pour garder leurs sujets que les sujets pour obéir aux princes, que le berger est pour le troupeau, non le troupeau pour le berger ».[7]

L'évolution de l'œuvre de Péguy, qui connut au cours des années 1930 « une audience soudaine et inattendue »[8], témoignait aux yeux de Bonjean du parcours d'un républicain socialiste et athée vers une vision "traditionnelle" du monde. Le rapprochement de Péguy et de Guénon opéré par Bonjean et Guiberteau est très révélateur de leur perspective.

[4] DERMENGHEM, Émile, « L'agitation au Maroc et dans le monde musulman ou une dangereuse "politique berbère" », *Cahiers du Sud*, Marseille, n° 127, décembre 1930, p. 765-770.

[5] Lettre de François Bonjean à Guénon, le 14 janvier 1930.

[6] CORBIN, Henry, « Louis Massignon », SIX, J.-F. (Dir.), *Massignon*, Paris, L'Herne, 1970, p. 58. Corbin lui opposait l'ethos profond du shiite qui garde le silence et sait attendre car il est nourri par une gnose qui domine les plans d'univers et le cycle total de la prophétie jusqu'au jour de la Résurrection. Il serait faux d'assimiler Guénon à ce dernier ethos. Son œuvre témoigne du combat de toute une vie pour changer la mentalité de ses contemporains. Toutefois, celui-ci situait l'action à mener dans le domaine "intellectuel" non sur le plan de l'action politico-sociale. Il était avant tout attaché à la question de la Vérité plus qu'à celle de la Justice, ces deux notions étant néanmoins à ses yeux deux aspects de la même réalité.

[7] DERMENGHEM, « Témoignage de l'Islam », p. 273.

[8] LOUBET del BAYLE, *Les Non-conformistes des années trente*, p. 25.

A – Charles Péguy et René Guénon

Le rapprochement entre Guénon et Péguy peut sembler surprenant à première vue. Les deux penseurs peuvent apparaître opposés, au moins sur deux points principaux. Péguy fut le chantre de l'ancienne France, de l'enracinement. Il avait un côté charnel et engagé dans l'actualité de son temps. Son approche de la spiritualité garda une forme très "religieuse" selon le sens que Guénon donnait à cet adjectif. Le métaphysicien, au contraire, insista sur la nécessité d'un ressourcement auprès des doctrines orientales, et tenta de présenter une métaphysique pure, universelle, dégagée de toute représentation anthropomorphique ou sentimentale. L'un était un prophète au style sibyllin, l'autre un doctrinaire au style « parfaitement cartésien ».[9]

Cependant les vues de ces deux auteurs ne semblèrent pas contradictoires à un certain nombre de lecteurs. Ces derniers crurent au contraire déceler une solidarité profonde, sous-jacente, entre leurs œuvres. Sur le plan personnel, Péguy et Guénon peuvent être rapprochés à divers titres. Péguy, comme Massignon, retrouva la foi en 1908, année au cours de laquelle Guénon rencontra vraisemblablement ses instructeurs hindous. Toutefois, Péguy, à la différence d'un Claudel par exemple, ne traversa pas de phase nihiliste ; il fut « nourri et porté dès le premier instant par les légendes et les certitudes de sa race ».[10] Comme Guénon, il refusait qu'on lui applique le qualificatif de "converti". Sa vie entière fut, selon lui, portée par un seul flot. Si son esprit erra, son être ne fut jamais dévoyé. Toute sa vie se développa « sous le signe d'une enfance pure, toujours présente, toujours active ». En cela, il se distinguait d'un Massignon ou d'un Claudel. « Péguy est un catholique médiéval, un chrétien d'avant la Réforme ; Claudel est un moderne, un catholique de la Contre-Réforme »[11], affirme Daniel Halévy. Selon le même, Péguy avait cette autorité involontaire mais souveraine, caractéristique de toute vie spirituelle profonde.[12] La conscience qu'en avait ce fils d'Orléans put à faux apparaître comme de l'orgueil.[13] Certains attaquèrent Guénon sur ce même point.[14] Tous deux étaient contre l'esprit de parti et eurent le souci de dire à tout prix la vérité.[15] Tous deux étaient marqués par le sédentarisme.[16] Ils inspirèrent un groupe d'hommes travaillant à contre-courant des idées dominantes et ayant comme base une revue éditée par une petite librairie située dans le Ve arrondis-

[9] GUIBERTEAU, « Péguy, Guénon et les anciens mondes », 1966.
[10] HALÉVY, *Péguy*, p. 256.
[11] HALÉVY, *Péguy*, p. 264.
[12] HALÉVY, *Péguy*, p. 104.
[13] HALÉVY, *Péguy*, p. 272.
[14] Guénon y répondit dans : GUÉNON, « Sur le prétendu orgueil intellectuel », decembre 1948
[15] HALÉVY, *Péguy*, p. 142, 144, 148, 149.
[16] HALÉVY, *Péguy*, p. 395.

sement. Péguy était toutefois un artisan, alors que Guénon se contentait d'influer de loin sur la direction doctrinale des *Études traditionnelles.*

Le rapprochement n'était pas non plus si incongru historiquement. Si Guénon entra sur la scène intellectuelle après la guerre au cours de laquelle Péguy perdit la vie, ils eurent à des époques différentes des connaissances communes. Péguy n'était l'aîné de Guénon que de treize années. Celui-ci fréquenta le salon d'un de ses amis, Daniel Halévy qui laissa un témoignage capital sur le directeur des *Cahiers de la quinzaine.* Or, Halévy écrivit de lui-même que son admiration pour *La Crise du monde moderne* le "classait". Guénon rencontra chez lui Julien Benda, un ancien ami de Péguy (même si Benda l'attaqua par la suite dans *La Trahison des clercs*). En 1922, René Johannet, un compagnon de Péguy, accueillit favorablement *Le Théosophisme* dans *Les Lettres.* Comme Charles Grolleau, des amis de Guénon purent avoir fréquenté la boutique des *Cahiers* et il n'est pas impossible que le jeune rédacteur de *La Gnose* y aperçut avant-guerre l'auteur de *Notre jeunesse.*[17] Leurs contextes intellectuels respectifs furent marqués par de communes figures. Jacques Maritain connut très bien Péguy qui était un proche de sa mère. Le philosophe néo-thomiste tenta d'ailleurs de convaincre Mme Péguy de faire baptiser ses enfants, et reçut très mal *Le Mystère de la charité de Jeanne d'Arc.*[18] Maurras exerça sur la jeunesse une influence parallèle à celle de Péguy avec lequel il se refusa à polémiquer.[19] Contrairement à Guénon, Péguy admira passionnément Bergson qu'il défendit lorsqu'il fut menacé d'être mis à l'index.[20] Parmi les contemporains des deux écrivains, il faut encore citer l'inspirateur de la revue *Europe*, Romain Rolland qui fit le succès commercial des *Cahiers de la quinzaine.* Selon Halévy, pour les abonnés, le grand homme des *Cahiers* était l'auteur de *Jean-Christophe* ; Péguy était quant à lui « le gérant bizarre ».[21]

L'influence de Guénon et de Péguy se conjugua également chez quelques contemporains ou écrivains des générations suivantes comme Daniel-Rops, François Bonjean et Philippe Guiberteau. Peu après avoir témoigné d'un intérêt discret mais manifeste pour l'auteur de *La Crise du monde moderne* (*supra*), l'auteur du *Monde sans âme* (1932) et des *Années tournantes* (1932) consacra un essai à *Péguy* (1933).[22] La lecture du livre de Roger Secrétain *Péguy, soldat de la Vérité* (Marseille, Sagittaire, 1941) inspira à Bonjean un long article[23] ; son dernier paragraphe ouvrait la piste d'une confrontation de Péguy qui avait « incarn[é] la Doctrine »

[17] HALÉVY, *Péguy*, p. 327. Halévy évoque Guéguen. S'agit-il de Pierre Guéguen ?
[18] HALÉVY, *Péguy*, p. 170, 270, 489.
[19] HALÉVY, *Péguy*, p. 230.
[20] HALÉVY, *Péguy*, p. 251, 300, 362, 371, 520.
[21] HALÉVY, *Péguy*, p. 133, 168, 189.
[22] DANIEL-ROPS, *Péguy*, Paris, Flammarion, 1933.
[23] BONJEAN, « Péguy, soldat de la Vérité ».

avec « le oui des voyants de tous les temps et de tous les pays ». Bosco le félicita pour cet « article au sujet de Péguy, tout inspiré de la doctrine ».[24] L'intérêt de Bonjean pour le pèlerin de Chartres (peut-être éveillé par Romain Rolland ?) était toutefois antérieur à celui pour Guénon ; en 1922, l'auteur d'*Histoire de douze heures* appelait déjà Péguy : « …mon prophète… ». Son ami Philippe Guiberteau plaça cette citation en épigraphe de deux études dans lesquelles il rapprochait certains aspects des œuvres de Péguy et de Guénon.

Le Dr Philippe Guiberteau (1897-1972) était né en région parisienne. Encore étudiant, il s'était engagé comme médecin-auxiliaire pendant la Grande Guerre. Ses affectations le menèrent notamment en Italie où il rencontra sa future femme. De confession calviniste, ce jeune médecin se tourna vers l'Église romaine. Il fut rebaptisé le 17 mai 1933 dans le couvent des dominicaines de Vence. Louis Massignon avec qui il eut une relation d'âme à âme, l'accompagna certainement dans ce cheminement. La lecture de Guénon, qu'il découvrit par Bonjean, contribua probablement à cette évolution.[25] Il fut très marqué par l'œuvre du métaphysicien. Pour "éclairer" son cabinet de travail, il alla même jusqu'à faire construire un lustre reproduisant la croix à six branches dont Guénon faisait l'exégèse dans *Le Symbolisme de la croix.*[26] Le jeune converti envoya au métaphysicien « un écrit de lui, et deux ou trois lettres » au tout début des années 1930.[27]

Guiberteau s'illustra dès 1929 par sa défense de Péguy contre les attaques qu'il jugeait de « mauvaise foi » de l'auteur de *La Trahison des clercs*. En 1930, il donnait aux *Cahiers de la quinzaine* – qui avaient été relancés par Marcel Péguy en 1925 – une *Note sur M. Benda et la Trahison des clercs.*[28] Il avait déjà publié un extrait de cette étude dans un dossier publié en 1929 sous la direction de Roger Secrétain et Marcel Abraham.[29] Ce dossier fut réédité en 1933 à la *N.r.f.* sous le titre *Hommage à Charles Péguy.*[30] En 1933, le converti publia aux *Cahiers de la quinzaine* un volume intitulé *Musique et incarnation* où il tentait de montrer avec Claudel ce qu'était

24 Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 14 décembre 1941 (*Cahiers Henri Bosco*, Aix-en-Provence, 1997-1998, n° 37-38, p. 87).

25 Cet ancien protestant insista dans ses écrits sur l'importance de la transmission de "l'influence spirituelle" par les rites.

26 Lettre de François Bonjean à Guénon, le 12 septembre 1935. Bonjean écrivait à son ami Guiberteau, le 16 janvier 1953 : « Heureusement qu'il reste la ressource de se transporter en pensée sous votre lustre, et de reprendre le dialogue tant de fois amorcé, jamais languissant, jamais terminé ! » (H-14).

27 Lettre de Guénon à François Bonjean, le 24 septembre 1935.

28 GUIBERTEAU, *Note sur M. Benda et sur La Trahison des clercs*. Benda en avait attendu la parution comme en témoigne un extrait d'entretien avec Emmanuel Berl cité dans : HALEVY, *Péguy*, p. 323.

29 GUIBERTEAU, Philippe, « Défense et illustration de Charles Péguy », ABRAHAM, M., SECRETAIN, Roger (Dir.), *Charles Péguy, poète de Jeanne d'Arc*, *Le Mail. Cahiers trimestriels de littérature*, n° XII, printemps 1929, p. 50-61.

30 GUIBERTEAU, Philippe, « Défense et illustration de Charles Péguy », ABRAHAM, Marcel, SECRÉTAIN, Roger (Dir.), *Hommage à Charles Péguy*, Paris, *N.r.f.*, 1933, p. 50-61.

l'Incarnation, « sa nécessité, son existence, son rôle », et avec Péguy « ses conséquences pratiques ».[31] Dans un compte rendu paru l'année suivante[32], Guénon approuvait les principes sur lesquels se fondait Guiberteau, et pour cause ; ce dernier avait mis en épigraphe de son étude une longue citation du *Symbolisme de la croix* ayant trait à la théorie des correspondances, fondement du symbolisme.[33] Guénon limitait sa critique à la première partie de l'étude consacrée au *Soulier de satin* de Paul Claudel.[34] Il ne disait pas mot de la seconde partie qui traitait de « L'Incarnation et la pensée de Charles Péguy ». Après guerre, Guiberteau devait rapprocher la vision des sociétés anciennes de Péguy et celle de Guénon.[35]

B – Deux clercs qui n'ont pas oublié la primauté du spirituel

Selon Guénon, l'humanisme avait contribué à réduire l'être à sa dimension proprement individuelle. Ce cadre correspondait à l'oubli, par l'homme, de sa faculté supra-rationnelle. Mais d'après Guiberteau ce n'était pas le cas de Péguy. Il le considérait comme un « prophète », comme « le grand prophète des temps modernes ». Il était prophète car il avait su « discerner le fin fond des choses, ce qu'elles [étaient] en soi, leur ipséité ». Il avait su discerner le langage de Dieu dans la création, reconnaître l'ordre métaphysique derrière l'ordre de la science. Guiberteau, dans sa *Note sur M. Benda et la Trahison des clercs*, opposait précisément Péguy et Guénon à Benda sur ce point. Ce que ce dernier désignait comme "spirituel" n'était en fait que "temporel". À la différence de Guénon et Péguy, il ne possédait pas « pour apprécier la "réalité" de Dieu "un intellect" d'ordre supérieur ».[36] En vertu de son christianocentrisme[37], Guiberteau crut trouver la

[31] GUIBERTEAU, *Musique et incarnation*.

[32] GUÉNON, *Études traditionnelles*, 1934, p. 82.

[33] « [...] la loi de correspondance qui est le fondement même de tout symbolisme, et en vertu de laquelle chaque chose, procédant essentiellement d'un principe métaphysique dont elle tient toute sa réalité, traduit ou exprime ce principe à sa manière et selon son ordre d'existence, de telle sorte que, d'un ordre à l'autre, toutes choses s'enchaînent et se correspondent pour concourir à l'harmonie universelle et totale, qui est, dans la multiplicité de la manifestation, comme un reflet de l'unité principielle elle-même ». Guiberteau se réfère ici à l'avant-propos du livre (GUÉNON, *Le Symbolisme de la croix*, p. 12).

[34] Il regrettait que Guiberteau ait choisi *Le Soulier de satin* comme matière de ses analyses. Il lui conseillait de choisir non pas des écrivains modernes qui, comme Claudel, faisaient de la "fantaisie individuelle" au lieu d'un véritable symbolisme, mais « des écrivains et des poètes qui furent vraiment autre chose que des "littérateurs" ». Guiberteau devait d'ailleurs appliquer par la suite son effort exégétique à l'œuvre de Dante. Il entretiendrait à propos de celle-ci, après-guerre, une correspondance avec Michel Vâlsan.

[35] GUIBERTEAU, « Péguy, Guénon et les anciens mondes », 1966.

[36] GUIBERTEAU, *Note sur M. Benda et sur La Trahison des clercs*, p. 46 et aussi p. 48 et p. 60.

[37] À distinguer du christocentrisme. Guénon n'est pas christianocentriste mais christocentrique puisqu'il se réfère au « Christ Principe ».

cause de cette confusion dans la culture juive de Benda.[38] Selon ce converti, ceux des juifs qui n'avaient pas suivi le Christ s'étaient coupés de « la vie métaphysique ». Contrairement à Guénon, selon lequel le judaïsme était une tradition tout à fait orthodoxe dans laquelle des formes de transmission initiatique avaient perduré, Guiberteau prétendait que cette tradition était dépourvue « d'initiation authentique ». Si l'ancien calviniste s'accordait avec Benda sur la nécessité de maintenir la logique de la scolastique, il concluait :

> « [...] mais sachons avant tout ne pas négliger la transmission véritable et régulière des influences métaphysiques : elle se fait par les rites sacramentels ; [...] la privation de ces rites aboutit à une dégénérescence piteuse du sens de ce qu'est l'Esprit ».[39]

Cette conclusion visant le judaïsme en lui-même n'était pas non plus fidèle à la sensibilité de Péguy qui eut, au contraire, un lien particulier avec les fils d'Israël. L'affirmation de Guiberteau était d'ailleurs légèrement déplacée dans la mesure où Péguy avait été, sa vie durant, privé de l'accès aux sacrements en raison de sa situation conjugale.[40] Ces vues soulignaient toutefois la nécessité de l'irrigation du temporel par le spirituel.

C'était là une question centrale pour Guiberteau. Comme en témoignait l'épigraphe de *Musique et incarnation*, Guénon l'avait aidé à penser la distinction des états de l'être, la hiérarchie des mondes, et leur articulation. Reprenant la terminologie guénonienne, il précisait que Péguy avait « sans cesse eu la notion très aiguë des hiérarchies métaphysiques, considérant le monde matériel comme ce qu'il est : un des degrés de la manifestation ».[41] Ce qu'il admirait par-dessus tout chez Péguy était qu'il avait « eu, à un degré merveilleux, le sens prophétique de ce qu'est l'*Incarnation* ». L'homme agissant devait ordonner ses gestes vers une fin qui était la volonté de Dieu. Dès *Jeanne d'Arc* (1897), Péguy avait montré la nécessité de prier avant d'agir.[42] Il fallait « n'agir qu'après s'être parfaitement assuré qu'on s'est mis en harmonie avec les principes hiérarchiquement supérieurs, après s'être accordé avec la volonté divine ». Les termes qu'employait ici Guiberteau n'étaient pas sans faire écho aux considérations de Guénon au sujet de la "théorie du geste".[43] Pour Péguy, les buts temporels devaient toujours être ordonnés à des fins spirituelles ; c'est ainsi qu'il fallait entendre sa distinction entre "mystique" et "politique". La "mystique", en ce sens, était la politique rattachée à un sens

[38] GUIBERTEAU, « Péguy, le clerc sans reproche ».

[39] GUIBERTEAU, « Péguy, le clerc sans reproche », p. 81

[40] Il avait en effet épousé civilement une femme qui, après 1908, et malgré une malheureuse tentative de Maritain, refusa de se marier religieusement et de faire baptiser ses enfants

[41] GUIBERTEAU, *Musique et incarnation*.

[42] Pendant les premières années, selon Guiberteau, la prière fut pour lui la visée d'un but moral élevé. Ce ne fut que plus tard que le terme "prier" prit un sens théologique.

[43] La question de la conformité aux principes n'est toutefois qu'un aspect de la théorie du geste laquelle a surtout trait à la connaissance des répercussions subtiles du "geste" entendu dans un sens large.

supérieur. On ne s'y occupait du temporel qu'avec un dessein spirituel. En cela, on ne pouvait employer de moyen blâmable. Il n'avait jamais admis pour aboutir aucune « roublardise, ni exagération, ni ombre d'oppression ».[44] La "politique", au contraire, n'était que la politique sans considération de l'ordre spirituel. La dégradation de la mystique en politique provenait de la perte du sens de la hiérarchie des plans métaphysiques. Péguy avait toujours eu le souci d'accorder par son action, son être à l'harmonie du monde. Et cela était source de joie comme en témoignait un poème, écrit peu avant sa mort pressentie.[45] Sa vision, selon Guiberteau, articulait ainsi temporel et spirituel au lieu d'opposer, comme celle de Benda, l'État et l'intellectuel. Péguy avait été clerc et catholique avant d'être nationaliste et français. Et Guiberteau prenait l'exemple de sa position dans l'affaire Dreyfus. Cela démontrait que, loin de prostituer son rôle de clerc à des intérêts temporels, Péguy pensait au salut spirituel de la France plus qu'à sa puissance temporelle.

C – Des positionnements convergents face au monde moderne

La trajectoire et la pensée de Péguy permirent encore à Bonjean – mais aussi à Raymond Queneau (*infra*) – de tenter de trouver des solutions entre leur héritage républicain et révolutionnaire et la découverte qu'ils avaient faite de la Tradition. Cela était nécessaire pour se situer par rapport aux transformations qu'avait amenées la Révolution française. Guiberteau établit un parallèle rapide entre l'anti-modernisme de Guénon, de Péguy (mais aussi celui des papes Pie IX et Pie X). Les deux penseurs s'accordaient pour voir dans le monde moderne un « grand cadavre mort » (Péguy). Suite à la laïcisation des activités sociales et professionnelles, le temporel n'était plus irrigué par la grâce. Les « puissances d'esprit » n'y contrebalançaient plus les « puissances d'argent » qui régnaient en maîtres. Péguy et Guénon développaient les mêmes critiques du suffrage universel, de l'instruction obligatoire (qui en 1880 avait marqué, selon le premier, l'entrée véritable dans l'ère moderne), et d'autres aspects du monde moderne. Bonjean soulignait même chez Péguy la perception d'« une sorte de précipitation moderne dans le rythme du mal, une accélération vers les catastrophes » qui rappelait les lois cycliques de l'Inde.[46] En outre, Péguy comme Guénon –tributaires de

[44] BONJEAN, « Péguy, soldat de la Vérité »
[45] GUIBERTEAU, *Musique et incarnation*, p. 90
[46] BONJEAN, « Péguy, soldat de la Vérité ». Daniel Halévy écrivit un essai sur *L'Accélération de l'Histoire.*

l'historiographie de leur temps[47] – faisaient remonter les débuts de la déviation moderne au règne de Philippe le Bel.[48]

Cette profondeur de la vision historique amenait toutefois Guénon comme Péguy à une analyse nuancée de la Révolution française. Si elle avait ouvert l'ère des guerres de masses et de la sécularisation, elle n'était qu'une étape dans un processus qui avait commencé six siècles plus tôt. « [...] du moment [que la Royauté] entrait chez les modernes, écrivait Péguy, elle devait fatalement trouver plus moderne qu'elle ». Et encore : « Ce fut du moderne qui en décapita un autre ». Cette vision convergeait avec les analyses de l'auteur d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel*. Selon ce dernier, la Révolution avait été « à la fois la conséquence logique et le châtiment, c'est-à-dire la compensation, de la révolte antérieure de [la] royauté contre l'autorité spirituelle ».[49] L'ancien socialiste allait plus loin. Péguy envisageait cet événement sous plusieurs points de vue. En un sens, il admettait que la Révolution avait pu être un « ressourcement » pour ceux « qui ne trich[aient] pas ». Dans l'élan initial, il y avait eu « une explosion de zèle et de charité sociale ».[50] L'auteur de *Musique et incarnation* précisait que Péguy entendait par les « beaux noms de révolution et de république » « une énergique et enthousiaste remise en ordre de l'état temporel pour que la misère temporelle, berceau de la misère spirituelle, cesse ».[51]

Le thème des rapports entre les notions de tradition et de révolution allait beaucoup occuper François Bonjean. À l'époque où il donnait à la revue *Patrie* son article à propos de Péguy, il achevait d'ailleurs un livre (resté inédit) intitulé *Construire, Tradition et révolution*.[52] Henri Bosco lui écrivait :

> « Votre article au sujet de Péguy, tout inspiré de la doctrine[53], est à la fois pénétrant et compréhensif. Tout le monde parle de Péguy ; mais personne n'avait pris votre point de vue. Il est utile que vous l'ayez mis en lumière. Pour les uns P[éguy] est un révolté, pour les autres un bien-pensant, ou presque. Vous avez dépassé cette antinomie scolaire et saisi l'homme par ses sommets ».[54]

[47] FAURE, Philippe, « Tradition et histoire selon René Guénon », COLLECTIF, « René Guénon, lectures et enjeux », 2002, p. 28.

[48] GUIBERTEAU, « Péguy, Guénon et les anciens mondes », 1966, p. 212, 214.

[49] GUÉNON, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, p. 112-113. Citation complète p. 194 de notre étude.

[50] Voir encore : HALÉVY, *Péguy*, p. 240-242.

[51] GUIBERTEAU, *Musique et incarnation*.

[52] BONJEAN, « Péguy, soldat de la Vérité ».

[53] Bosco, auquel Bonjean a fait découvrir l'œuvre de Guénon, était alors plongé dans cette lecture. « La doctrine » renvoie, comme pour les membres du Grand Jeu, à cette doctrine métaphysique universelle que souhaitait exposer Guénon.

[54] Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 14 décembre 1941 (*Cahiers Henri Bosco*, Aix-en-Provence, 1997-1998, n° 37-38, p. 87).

Bonjean avait probablement évolué dans un milieu majoritairement républicain avec des sympathies socialistes. Puis il avait découvert la perspective "traditionnelle" qu'il conciliait avec ses positions politico-sociales.[55] Dans son article, il manifestait son intérêt pour la trajectoire de Péguy. Ce dernier avait vécu le heurt entre l'ancien et le moderne qui avait, selon lui, envahi le peuple français à partir de 1880. Devant la découverte de l'enfer du travail ouvrier urbain et le spectacle de l'injustice, il avait d'abord été socialiste. Toutefois, dès le départ, Péguy avait considéré que la révolution n'avait de sens que par rapport à son bénéficiaire ultime : l'homme intérieur. De même, Bonjean considérait que toute révolution dans la pensée comme dans les mœurs, consistait en définitive à « essayer de faire la volonté de Dieu ».[56] Puis Péguy s'était mis progressivement à regarder du côté « du grand passé », « comme s'il avait [eu] l'intuition de la solidarité qui uni[ssait] inéluctablement ces deux contraires : tradition et révolution ». Son drame avait été celui de qui aspirait « à refaire de notre désordre un ordre conçu selon les indestructibles schèmes du plus haut destin promis à la créature ».

Bonjean éclairait ce paradoxe en introduisant une distinction que sa réflexion sur la Tradition l'avait amené à opérer. Le vrai conflit n'était pas entre tendance novatrice et tendance traditionnelle, mais entre "tradition vivante" et "tradition pourrie". Dans cette perspective, l'auteur de *Construire* trouvait comme Péguy une certaine légitimité à la Révolution française. Elle avait été la révolte contre une tradition trop "pourrie". Mais il regrettait que « la juste condamnation de la Tradition pourrie » ait amené plusieurs penseurs à « condamner, sans même l'entendre, la Tradition vivante ». Le siècle était en effet « devenu inapte à distinguer dans l'enseignement religieux, l'accessoire de l'essentiel, le symbole de la chose signifiée, le pourrissant du naissant [...] ».[57] Au contraire Péguy, « à peine secoués les décombres de la Tradition pourrie, [s'était] orient[é] vers les intarissables Principes de la Tradition vivante » et avait finalement réussi « en maintes conjonctures, à incarner la Doctrine ». Son cas était d'autant plus intéressant que les peuples d'Orient vivaient à leur tour le conflit entre l'ancien et le moderne. En effet, le

[55] Pas plus que Péguy, Bonjean ne se sentait appartenir à un quelconque parti. Robert Lévesque évoqua une soirée chez Bonjean le 25 juin 1933 (il y est question de Si Haddou peu avant) : « La politique, je m'en fous..., non pas que je m'en sois toujours foutu, mais je crois qu'aujourd'hui nous en sommes venus à un tel point de [illegible] qu'il n'y a plus qu'à retirer son épingle du jeu... Ce sont les idées les plus bêtes qui prévalent, comme les mauvais films et les mauvais romans... il faut se retirer. Voici venir le temps des philosophies de salut, épicurisme, stoïcisme... » (*Bulletin des amis d'André Gide*, avril 1984, n° 62, p. 225-228).

[56] BONJEAN, François, *Construire*, p. 176 (manuscrit inédit). « Que ton règne arrive ! », s'exclamait Bonjean. Et il ajoutait : « Mais que de pièges, que d'abîmes, dans cette tentative ! »

[57] BONJEAN, François, *Construire*, p. 116 (manuscrit inédit). Dans « La Coutume contre la Tradition » (novembre 1945), Guénon regrettait le formalisme, l'exécution machinale de choses dont on ne comprenait plus le sens dans la mesure où cela permettait aux « adversaires de la tradition » de la tourner en ridicule. Cette « confusion [...] [était] ainsi utilisée pour faire obstacle à toute possibilité de restauration de l'esprit traditionnel ».

monde moderne ne s'opposait pas seulement à l'ancien régime français mais à toutes les « cultures anciennes ». Et vice versa, on pouvait, comme Guénon l'avait pensé, retrouver les principes entrevus par Péguy dans les traditions vivantes de l'Orient. Guiberteau encourageait ainsi à la connaissance des doctrines ésotériques des différentes traditions.[58] Sur le plan de l'intelligence, les esprits occidentaux gagnaient selon lui à s'aiguiser auprès du Védânta.[59] Le défenseur de Péguy notait encore :

> « On n'en finirait pas si l'on voulait relever dans les textes de M. Benda tout ce qui sous prétexte de spiritualité est opposé à ce que dans toutes les traditions métaphysiques on sait être la réalité surnaturelle [...] ».[60]

II – L'apport d'une vision renouvelée de la culture méditerranéenne (Dermenghem, Ballard, Bonjean)

Guiberteau et Bonjean participèrent à un numéro spécial des *Cahiers du Sud* dirigé par Émile Dermenghem, lequel symbolisa en 1935 l'ouverture de ce nouvel humanisme vers l'Orient. Ce projet répondait au désir de la revue marseillaise de renouveler la vision de la culture méditerranéenne en intégrant l'autre rive. Selon Dermenghem, l'Islam pouvait contribuer « à un nouvel humanisme ».[61] Si certains aspects en semblaient sclérosés, il s'agissait d'éviter comme Péguy l'erreur des modernes. Il fallait secouer « les décombres de la Tradition pourrie » non pour détruire la Tradition, mais pour s'orienter « vers les intarissables Principes de la Tradition vivante ».[62]

A – Les *Cahiers du Sud* : de la latinité à l'esprit méditerranéen

Jean Ballard avait progressivement transformé *Fortunio* en *Cahiers du Sud* (*supra*). Sa décision de conserver le siège de la revue à Marseille avait eu d'importantes conséquences. Pour vivre, la revue avait dû s'ouvrir sur l'espace méditerranéen. André Gaillard, dont nous avons évoqué le rôle en tant qu'ami des surréalistes, y contribua dans la mesure où il travaillait pour une compagnie maritime étroitement liée à l'Afrique du Nord. La revue fut ainsi progressivement

58 Selon Guiberteau, « le catholicisme [était] la synthèse de ce qu'elles [avaient] de viable » (GUIBERTEAU, *Musique et incarnation*).
59 GUIBERTEAU, *Musique et incarnation*, p. 88.
60 GUIBERTEAU, *Musique et incarnation*.
61 DERMENGHEM, Émile, « Témoignage de l'Islam », p. 386.
62 BONJEAN, « Péguy, soldat de la Vérité ».

distribuée à Tunis, à Oran, dans des villes du Maroc, et même d'Égypte et du Liban. Elle était déposée dans les bars et les salons des paquebots, comme dans le hall de nombreux hôtels qui travaillaient avec ces compagnies. Une vision méditerranéenne s'y développa ainsi, distincte de la latinité défendue par *Le Feu*.

À la fin du XIXe siècle, le renouveau linguistique et culturel en Provence qui avait pris forme autour de la figure de Mistral et du Félibrige, s'était organisé autour de cette idée latine.[63] Les félibres s'étaient construits une identité à partir du choix d'un héritage, d'une filiation exclusive, celle de la « race latine ». Le Félibrige avait ainsi un correspondant à Naples où séjourna Henri Bosco. Dans cette conception de l'identité provençale, l'idée latine primait sur la référence à la Méditerranée. Charles Maurras hérita de cette vision méditerranéenne limitée à la seule filiation gréco-latine. Sa *mare nostrum* devait rester pure de tout mélange, surtout avec les éléments venant de l'Orient sémitique. N'étaient-ce pas les religions de l'Orient qui avaient décomposé le monde ancien ? Selon Thierry Fabre, cette vision était dominante dans *Le Feu* (*organe du régionalisme méditerranéen*). Cette revue aixoise était tournée vers l'intérieur des terres plutôt qu'en synergie avec les incessants mouvements de transit marseillais. Lorsque Maurras évoquait la cité portuaire, il remarquait significativement qu'il fallait bien se garder de juger la « Marseille antique par un coin de la ville moderne, le rendez-vous des Levantins, des nègres et des juifs ».[64] Cet esprit latin n'empêchait d'ailleurs pas chez ses auteurs, un intérêt pour les « Hautes sciences » ou les religions à mystères.[65] Un certain nombre d'amis que Guénon rencontra aux soirées du Dr Grangier, comme Mario Meunier ou Joachim Gasquet, y participèrent. Plus tard, Henri Bosco qui devait également collaborer aux *Cahiers du Sud*, y publia plusieurs articles.

Il ne faudrait donc pas forcer l'opposition avec les *Cahiers du Sud*. Toutefois cette dernière revue tenta de présenter à partir des années 1930, une autre vision de la Méditerranée. Selon Ballard, le destin de la revue s'identifiait à celui de sa ville natale « ouverte à tous les courants de pensée ».[66] Les *Cahiers du Sud* développèrent l'utopie d'une « patrie méditerranéenne » réunissant ses deux rives. « [...] si la France est ma nation, si Marseille est ma cité, ma patrie, c'est la mer, la Méditerranée, de bout en bout », pouvait écrire Gabriel Audisio.[67] Émile Dermenghem allait jouer un rôle clef dans cette entreprise. Dès avril 1932, Ballard

[63] Ce développement est en grande partie fondé sur : FABRE, « La Méditerranée et la Provence » ; et : TEMIME, « Repenser l'espace méditerranéen : une utopie des années 1930 ? ».
[64] Cité dans : FABRE, « La Méditerranée et la Provence ».
[65] Par exemple : BOSCO, Henri, « La villa des mystères à Pompéi », *Le Feu*, n° 18, 1927, p. 341-342.
[66] TEMIME, « Repenser l'espace méditerranéen : une utopie des années 1930 ? ».
[67] Cité dans : TEMIME, « Repenser l'espace méditerranéen : une utopie des années 1930 ? ».

lui écrivait avoir rêvé avec Leiris de réunir un ensemble de collaborations qui aurait

> « […] tendu à fortifier une notion considérablement élargie de la culture méditerranéenne et aurait montré au cœur des vieilles civilisations – dont les rhéteurs à la façon Maurras ont tiré canons et formules exclusives, telle que le "génie latin" – un esprit d'essence dionysiaque et pythique que l'on retrouve dans toutes les littératures et dans tous les textes sacrés de ces peuples […] Tout cela a grouillé, fermenté, vécu sur les bords de cette cuve et n'est-il pas absurde d'évoquer tant de disparates, tant de contraires sous la détermination fallacieuse de "miracle grec" ou de "latinité" ? »[68]

En mai 1933, Dermenghem évoquant l'ouvrage que son ami helléniste avait publié à L'Anneau d'or, lui consacrait un article intitulé « Mario Meunier et la pensée méditerranéenne » :

> « Les études de Mario Meunier nous plongent dans une Méditerranée poétique, initiatique, métaphysique et mystique où se mêlent l'Orient et l'Occident. Cette culture méditerranéenne apparaît ainsi autrement plus complexe que certaines conceptions du génie grec. À côté des rationalistes, des sceptiques, des moralistes, des juristes et des rhéteurs, il y eut des sibylles et des pythonisses, des orphiques, des sectateurs, des mystères de Dionysos, d'Adonis, de Mithra, d'Attis (dont Salluste et Julien donnent une curieuse interprétation allégorique), des néoplatoniciens, des néopythagoriciens et des gnostiques (en attendant au moyen âge, les kabbalistes juifs et les soufis musulmans). Tout cela, qui a grouillé et fermenté aux bords de cette cuve géante qu'est la *mare nostrum*, produit un mélange assez différent de la "latinité" conventionnelle ».[69]

Nul mieux que lui n'avait su « mettre en valeur l'enseignement profond des penseurs de l'Hellénisme […] montrer l'unité, dans ses grandes lignes, d'une tradition métaphysique et mystique qui aboutir[ait], au VIe siècle, à un pseudo-Denys, disciple hyper-chrétien de l'hyper-païen Proclus ».[70] Ce « syncrétisme gréco-romano-oriental des premiers siècles de notre ère », « cette confusion un peu monstrueuse », n'était pas sans rappeler notre temps ; Dermenghem y retrouvait « une inquiétude mystique et un sentiment tragique de la vie de l'Esprit ».

68 Cité dans : PAIRE, *Chronique des Cahiers du Sud 1914-1966*, p. 237. On sait que Guénon combattait cette conception du "miracle grec".
69 DERMENGHEM, « Mario Meunier et la pensée méditerranéenne », p. 363.
70 DERMENGHEM, « Mario Meunier et la pensée méditerranéenne », p. 360.

B – Rétablir un dialogue avec l'Islam

Le rapprochement de Ballard, ancien "défenseur de l'Occident", et du commentateur de *L'Éloge du vin* d'Ibn al-Faridh (1931) pourrait sembler surprenant de prime abord. Cependant, lors de la querelle des "appels de l'Orient", Jean Ballard avait renvoyé dos à dos Guénon et Massis. Il avait choisi le parti de Gonzague Truc dont le point de vue était finalement assez proche de celui de Mario Meunier (défenseur de « l'humanisme français »[71]) ou de Dermenghem. Dans *Thomas Morus et les utopistes de la Renaissance*, ce dernier considérait que les grands humanistes s'inscrivaient dans la grande tradition française qui remontait à Charlemagne et constituait une « vivante et tolérante synthèse, de plus en plus harmonieuse et riche ».[72] Aussi les représentants actuels de l'humanisme étaient-ils appelés à opérer « une synthèse » entre l'Occident et l'Orient. Selon Bonjean, le nouvel humanisme devait viser à « établir effectivement, par le haut, par le meilleur, entre deux mondes non point semblables mais complémentaires, le contact qui n'[avait] pu s'établir qu'en apparence, et de façon souvent attristante, par le bas, par le pire. Ceci non pour fusionner, mais pour se connaître en tant que fraction d'un même testament ».[73]

Sur les conseils et avec l'aide de Dermenghem, Ballard visita le Maroc[74] où s'étaient installés des écrivains non sans lien avec *Vers l'Unité* et *Le Monde nouveau*. Mario Meunier y résida un temps. Il avait participé comme Dermenghem à L'Anneau d'Or, et certains ont laissé entendre qu'il avait appartenu à cette fameuse Union Intellectuelle pour l'Entente entre les Peuples. Le dernier ouvrage de la trilogie égyptienne de Bonjean avait fait l'objet d'un compte rendu dans *Le Monde nouveau* par "E.D." Il suivait la recension d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel* par le même. L'intérêt de l'œuvre de Bonjean résidait selon le critique, dans l'application des « méthodes du roman moderne objectif à la description aussi exacte que possible de la vie orientale, y compris, [...] des aspects les plus intellectuels ». Roland Derche qui s'était fait l'écho de *Mahomet* pour *Le Monde nouveau*[75] avait également émigré au Maroc. Comme dans son compte rendu de 1927, Derche mettait en évidence le pont entre christianisme et islam que

[71] MEUNIER, Mario, « Pour la sauvegarde de l'humanisme français », *Document*, n° 1, 1946. Il y défend l'importance des humanités contre les sciences et la littérature contemporaines. Il évoque le dépôt de la France (Celtes, Phocée, Rome, Église, Chevalerie) et sa vocation particulière à l'universalité et à la liberté. Il emploie le terme « humanisme intégral ». La France possède, selon lui, cette intelligence compréhensive et unificatrice, ce clair instinct de coordination dont l'Occident a besoin pour se relever du désastre sans nom. Elle a vocation à l'universalité.

[72] DERMENGHEM, *Thomas Morus et les utopistes de la Renaissance*, Paris, Plon, 1927, p. 280.

[73] BONJEAN, François, *L'Âme marocaine*, Rabat – Paris, Office Marocain du Tourisme, 1950, p. 18 (ce passage est tiré de *Construire*).

[74] PAIRE, *Chronique des Cahiers du Sud 1914-1966*, p. 180-181.

[75] DERCHE, Compte rendu de *La Vie de Mahomet* d'Émile Dermenghem, p. 507-8.

constituait l'œuvre de Dermenghem. Ses travaux, avait-il écrit en 1927, étaient « un agent efficace d'union et de paix entre des confessions et des peuples qui se haïss[aient] parce qu'ils s'ignor[aient] ». Derche devait fonder une galerie d'art qui éditerait, notamment pendant la Seconde Guerre mondiale, une traduction de l'Apocalypse faite par Henri Bosco et illustrée par Edy-Legrand. Ce peintre-artisan dont Charles Fegdal avait dressé le portrait dans *Vers l'Unité* en juillet-août 1929[76], devait de son côté illustrer *La Légende dorée des dieux et des héros* (1960) de Mario Meunier. Roland Derche et Édy-Legrand, comme Dermenghem et l'éditeur de La Connaissance, semblaient avoir un certain intérêt pour la tradition maçonnique.[77] Le projet des *Cahiers du Sud* pouvait s'envisager comme une transposition au bassin méditerranéen, du projet de réaliser l'entente entre les peuples en Europe. Dermenghem rendit d'ailleurs compte en 1932 dans la revue de *L'Expérience mystique et le règne de l'Esprit* de Th. Darel.[78]

Si l'on excepte le cas de Mario Meunier, il est difficile de dire si Ballard fut en contact avec ce tissu intellectuel ; quoi qu'il en soit, il revint ébloui de son voyage au cours duquel il rencontra Louis Massignon. En mars 1931, à l'occasion de la parution de sa traduction de *L'Éloge du vin*, Dermenghem avait donné aux *Cahiers du Sud* un article un peu flou intitulé « Le çoufisme – mystique musulmane et mystique chrétienne ».[79] Il y développait des considérations générales au sujet d'une "mystique" comparée.[80] Il encourageait au développement d'un comparatisme entre les spiritualités chrétienne, musulmane et védantine (comme Daumal, il considérait sous l'influence de Guénon le bouddhisme comme hétérodoxe). Ces spiritualités semblaient fondées sur « les mêmes principes ». À la différence des néo-thomistes, il y refusait le qualificatif de « panthéisme (au sens de monisme naturaliste que ce mot a pris dans l'Occident moderne), dans les doctrines de

76 FEGDAL, Charles, « Édy Legrand », *Vers l'Unité*, n° 66, juillet-août 1929, p. 363-366.

77 Dermenghem s'était intéressé à l'engagement maçonnique de Maistre, mais avait aussi édité *Les Secrets* de Willermoz aux éditions de La Connaissance. Cette maison était codirigée par un certain Édouard Willermoz, un rentier, ami de Doyon qui finançait largement la revue et les éditions. Il devait se replier au Maroc après la Seconde Guerre mondiale. Dermenghem, pour sa part, devait encore souvent faire référence à « La Parole perdue » (par exemple : DERMENGHEM, Emile, « La Poésie à la recherche de la Parole perdue », *Les Cahiers de la Pléiade*, n° 13, Automne 1951-Printemps 1952, p. 75-81). Nous évoquerons plus loin la manifestation de cet intérêt chez Derche, Bosco et Édy-Legrand. Nous ne tirons aucune conclusion de ces éléments mais indiquons ici une piste de recherche.

78 DERMENGHEM, Emile, Compte rendu de : DAREL, Th., *L'Expérience mystique et le règne de l'Esprit*, *Cahiers du Sud*, Marseille, mai 1933, n° 151, p. 382-3.

79 DERMENGHEM, « Le çoufisme ».

80 Dermenghem ne différencie pas "mystique" et "ésotérisme". Guénon le lui reprocherait de façon récurrente. On peut se demander s'il n'y pas chez le chartiste le souci de ne pas développer un point qui aurait contribué à éloigner mystique chrétienne et ésotérisme islamique. Néanmoins, l'influence de Guénon se faisait sentir dans cet article. Il évoquait aussi la « Tradition primitive » de Joseph de Maistre, « dont la révélation est le rappel et l'épanouissement » (p. 138).

l'unité de l'être et de l'union transformante que nous trouvons chez les mystiques les plus divers ».[81]

En 1933, Jean Ballard écrivait de façon éloquente à Dermenghem :

> « Peut-on rêver d'un néo-classicisme méditerranéen, à formule plus ample, où l'*Islam* interviendrait comme au Moyen Âge pour assouplir, affiner l'intelligence gréco-latine et aider à la création d'un nouveau syncrétisme dont notre mer serait le lieu et le véhicule magique ».[82]

Selon le directeur des *Cahiers du Sud*, une des sources profondes qui reliait la Provence à la Méditerranée par l'intermédiaire du Monde d'Oc et des troubadours, était la civilisation de l'Andalousie médiévale. Ballard aspirait à réactiver l'héritage « d'une société tolérante et d'un syncrétisme où confluèrent les courants spirituels du monde ancien ». Il s'agissait de remettre en valeur les échanges ayant existé entre monde arabe et Occident, et de renforcer les liens intellectuels entre les deux rives. C'était la diversité des influences qui fondait la culture méditerranéenne.

Son optique était à l'opposé de la vision des provençalistes, qui était avant tout continentale et en antagonisme avec les Maures. Mistral exprimait en effet une solidarité et le besoin d'un combat commun avec les Catalans, ce « peuple frère » qui avait lutté contre l'occupation islamique. Or, les représentants de l'expression politique la plus notable des partisans de la latinité sympathisaient dans les années 1930 avec l'Italie fasciste. En 1925, Maritain insistait auprès de Massis sur la nécessité de distinguer sa « Défense de l'Occident chrétien, d'avec une défense de la latinité au sens national ou racique, au sens strictement maurrassien ».[83] En octobre 1935, Maurras comme Massis prirent parti pour l'Italie fasciste lorsqu'elle envahit l'Éthiopie. Massis rédigea un « Manifeste des intellectuels pour la paix en Europe et la défense de l'Occident » (paru dans *Le Temps* le 4 octobre 1935). Le

[81] Dermenghem préférait le qualificatif de "panenthéisme" (pas "tout est Dieu" mais "tout est en Dieu") proposé par Nicholson. « Telle formule de saint Ignace ou de saint Thomas ferait crier au panthéisme si on la trouvait chez un authentique soufi ou dans un texte hindou. Mais dans l'un et l'autre cas, il ne s'agit en général que d'une expérience analogue ou d'une même tradition ». En 1935, il précisait dans la conclusion de « L'Islam et l'Occident » : « La pensée musulmane n'est pas manichéiste et s'efforce de résoudre dans l'Absolu divin l'opposition dialectique entre la manifestation et son principe. Mais cette doctrine de l'unité n'est pas non plus du panthéisme au sens occidental (plus exactement Nicholson parle de panenthéisme et René Guénon de non-dualisme) ». Ce Nicholson est probablement le même dont Guenon s'entretint avec Dermenghem. Il critiqua sa traduction du *El-Insân el Kâmil* en *L'Homme parfait*. Guénon traduisait pour sa part *L'Homme Universel* (ce que Corbin critiqua plus tard à son tour). Selon Guénon, les erreurs de traduction de Nicholson n'étaient pas toujours involontaires, « quelqu'un qui a travaillé avec lui ici m'a raconté des choses qui font fortement suspecter sa bonne foi » (lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 20 décembre 1930). Il s'agit certainement de Reynold A. Nicholson, un des premiers traducteurs anglais d'Ibn Arabi.

[82] Lettre de Jean Ballard à Émile Dermenghem, le 12 novembre 1933 (cité dans : PAIRE, *Chronique des Cahiers du Sud 1914-1966*, p. 237-238).

[83] Lettre de Jacques Maritain à Henri Massis, octobre 1925 (CHENAUX, *Entre Maurras et Maritain*, p. 76-78).

vieil empire chrétien était qualifié « d'amalgame de tribus incultes » auquel Massis opposait « la civilisation ». La civilisation occidentale était présentée comme le seul avenir valable ouvert au genre humain. Le manifeste était notamment signé par Abel Bonnard, Léon Daudet, Gonzague Truc, Gabriel Boissy, Pierre Drieu La Rochelle, Gabriel Marcel, Charles Maurras, Jean-Pierre Maxence, André Rousseaux.[84] Cet événement contribua à recomposer le monde intellectuel français. De façon significative, Gabriel Audisio publiait dans les *Cahiers du Sud* un article très critique contre le congrès, qui s'était tenu en novembre 1935 à Monaco, sur « les principes d'un humanisme méditerranéen ». Il avait refusé d'y participer dans la mesure où l'esprit méditerranéen qui était défendu, constituait la synthèse de la réaction conservatrice et des sympathies mussoliniennes.[85] Il y dénonçait une latinité racornie en opposition avec le génie méditerranéen. Les rédacteurs des *Cahiers du Sud* tenaient à distinguer latinité et Méditerranée comme le prouvait encore la publication d'un discours d'Albert Camus en 1937. Ce dernier allait même jusqu'à affirmer – il faut replacer cette déclaration dans le contexte historique – que la Méditerranée était « la négation même de Rome et du génie latin ». Dans cette réhabilitation de la Méditerranée, les Européens installés au Maghreb comme Camus étaient d'autant mieux préparés qu'ils vivaient « au contact immédiat de l'Orient ».[86]

Dans cette perspective, Guénon put apparaître aux rédacteurs des *Cahiers du Sud* comme un allié dont il fallait solliciter la collaboration. Ce fleuron de l'intelligence française s'était installé au Caire où existait une société francophone, lectrice des *Cahiers du Sud*. Avec Dermenghem, il avait œuvré pour établir un contact entre les élites des différents continents spirituels. Il représentait ainsi un trait d'union entre les deux mondes. Au Caire, il avait d'ailleurs fondé *al-Maarifah*, une revue de langue arabe appréciée par Massignon. En juin 1931, Guénon y publiait une réflexion sur l'« Influence de la civilisation islamique en Occident ». Il évoquait l'occupation du sud de la France par les Maures, les zones de contacts comme l'Andalousie et la Sicile. Ces épisodes négligés par l'histoire officielle, intéressaient vivement Ballard. Guénon insistait sur l'échange culturel, ou plutôt sur l'apport islamique à la culture occidentale. Il prenait soin d'ailleurs de distinguer civilisation islamique et arabité. En effet, nombre de figures éminentes de cet univers spirituel n'étaient pas arabes. Il se démarquait ainsi du nationalisme arabe. Bien qu'il ait dit à plusieurs reprises que les peuples latins étaient les moins avancés dans la déviation moderne (*supra*), il écrivait en 1934 dans les *Etudes traditionnelles* que « l'esprit latin » lui était « totalement étranger pour plus d'une

[84] WINOCK, *Le Siècle des intellectuels*, p. 263-270 et p. 625-627.
[85] Cité, comme ce qui suit, dans : TÉMIME, « Repenser l'espace méditerranéen ».
[86] TÉMIME, « Repenser l'espace méditerranéen : une utopie des années 1930 ? ».

raison ».[87] Il était encore opposé à l'invasion par l'Italie fasciste de l'Éthiopie, qu'il considérait comme un ancien centre spirituel. Il avait encore édité, dans sa collection de L'Anneau d'or, les ouvrages de ses amis Meunier et Dermenghem, qui avaient contribué à ce renouvellement de la pensée méditerranéenne. Il en avait d'ailleurs été fait mention dans les *Cahiers du Sud.*

Les raisons sous-jacentes à l'intérêt de Ballard pour Guénon étaient manifestes dans sa présentation de l'article de Ziegler.[88] Le directeur de revue faisait référence à son installation en Égypte où, peu après sa mort, il devait visiter sa maison. Il évoquait le métaphysicien de façon bienveillante. « René Guénon, écrivait-il, a poursuivi [...] avec la plus grande rigueur d'esprit le cycle de ses recherches métaphysiques et s'est retiré dans l'une de ses patries intellectuelles ».[89] Il insistait ensuite sur l'intérêt de cet article dans la mesure où « en Égypte, sa pensée ésotérique échapp[ait] davantage à la curiosité de la critique profane ». Cet article de présentation générale de Guénon parut dans le numéro précédant « L'Islam et l'Occident ». Cette orchestration était probablement le fait d'Émile Dermenghem qui était alors en contact avec André Préau. D'ailleurs, seule une certaine confiance envers Dermenghem permit la participation de Guénon à cette revue généraliste, fait unique en France au cours des années 1930.[90] Suite à l'éblouissement de son voyage au Maroc, Ballard avait en effet conçu un projet de numéro spécial qui devait contribuer à jeter un pont entre deux mondes qui s'étaient éloignés depuis huit siècles : « L'Islam et l'Occident ». Il en confia, en février 1932, la direction à Dermenghem. Le numéro spécial parut en août-septembre 1935, un mois tout juste avant l'invasion de l'Éthiopie par le régime fasciste. La place qu'y tenait Guénon traduisait la fonction de ferment que son œuvre remplissait directement ou indirectement dans le projet des *Cahiers du Sud.*

Dermenghem fit appel à un certain nombre de personnes qui avaient été profondément marquées par la perspective de Guénon. Si le chartiste concluait le numéro, François Bonjean qui, après des hésitations exprimées en 1930, avait définitivement adopté la perspective "traditionnelle", l'ouvrait. De façon significative, il louerait après-guerre la Provence du *Mas Théotime* « demeurée étonnamment proche de l'Hellade d'Hésiode, de la Judée des Rois et des Arabies heureuses de toujours ».[91] Guénon avait repris contact avec lui en mai 1935. Bonjean lui signalait avoir fait lire ses œuvres au Dr Guiberteau, qui ne manquait pas de citer son « prophète Péguy » dans « L'Islam et l'Occident ». On notait encore les signatures du Dr Probst-Biraben, de Frithjof Schuon et d'Albert

[87] GUÉNON, « Comptes rendus des revues », *Le Voile d'Isis*, 1934, p. 42.
[88] Ce dernier évoquait d'ailleurs implicitement le rattachement de Guénon à l'islam.
[89] BALLARD, Présentation de : ZIEGLER, Léopold, « René Guénon », 1935, p. 584.
[90] Sa participation au *Monde nouveau* en 1930 marquait la fin d'une période.
[91] BONJEAN, « L'Afrique et le mas Théotime », *Forge*, Alger, décembre 1946.

Gleizes. Il faut encore remarquer la présence de Louis Massignon qui était proche de Bonjean, Guiberteau et Dermenghem. Bonjean confiait à la même époque à Guénon que l'orientaliste l'estimait et avait cherché à le joindre au Caire.[92] Asin Palacios, le maître et ami de Massignon, aux travaux duquel le rédacteur d'*al-Maarifah* s'était référé, participait également au dossier. Guénon accorda pour sa part un article de présentation de « l'ésotérisme islamique ». Lors de la réédition de ce numéro, sa présence fut encore renforcée (*infra*). L'intensification de la collaboration de Guénon aux *Cahiers du Sud* après la guerre, confirme qu'il était un élément important dans cette quête d'un « nouvel humanisme ».

C – Distinguer la "tradition vivante" de la "tradition pourrie"

En 1935, « L'Islam et l'Occident » fut une manifestation particulièrement marquante de cette recherche. Dermenghem avait tenté de renouer le dialogue, interrompu depuis huit siècles, avec cette nation intermédiaire, prédestinée à faire la liaison entre l'Europe, l'Asie orientale et l'Afrique noire. Ce dossier devait aider à « discerner les grandes lignes d'un témoignage fondamental, souligner un apport actuel et permanent, tirer les leçons les plus profitables pour le monde contemporain […] » :

> « À une époque où l'anarchie des esprits et des cœurs a engendré celle des économies et la lutte générale des nations, il peut être bon de méditer sur une forme de culture qui s'est moins détachée socialement que beaucoup d'autres de *la tradition primordiale* [nous soulignons], – qui nous rappelle aux principes, nous invite à réagir contre l'agnosticisme (étymologiquement : ignorance) moderne autant que contre le désastreux faux pluralisme des égoïsmes qui se prétendent sacrés, – qui a peu de responsabilités directes dans le déchaînement du chaos et dans le déclenchement des combats auxquels ses représentants n'ont laissé de prendre part, – qui nous invite, comme les circonstances, à un reclassement des valeurs dans un monde où la compétition pour les richesses aboutit à la destruction des biens élémentaires, – dont la force et l'assurance, affermies par ces mêmes circonstances, viennent, non du nombre de ses chars de guerre ou du bruit de ses vociférations, mais de sa foi (cette foi "effrayante", comme disait un jour Louis Massignon) et de la conviction imperturbable qu'"il n'y a de puissance qu'en Dieu" ».[93]

Le titre de sa conclusion (« Valeurs permanentes et problèmes actuels de la civilisation musulmane ») résumait bien son double souci. D'une part, il s'agissait de dégager les principes métaphysiques sur lesquels était fondée la civilisation islamique, intermédiaire entre l'Occident et l'Extrême-Orient. Plusieurs articles du dossier laissaient « voir ce que des penseurs occidentaux [pouvaient] chercher

92 Sur cet épisode consulter : ACCART, « Feu et diamant », ACCART (Dir.), *L'Ermite de Duqqi*, 2001.
93 DERMENGHEM, « Témoignage de l'Islam », p. 385-6.

dans les conceptions traditionnelles de la civilisation musulmane ».[94] D'autre part, Dermenghem ne voulait pas ignorer les dangers de scléroses :

> « L'Islam doit aussi, à l'intérieur, prendre position par rapport à ce qu'il appelle la *bidaa*, l'innovation, c'est-à-dire se poser le problème de l'évolution. L'innovation est d'ailleurs si ancienne qu'elle est devenue la tradition et que les réformateurs qui veulent une réaction vers les sources pures ont par la force des choses une attitude révolutionnaire. Le réformateur veut revenir aux sources de la tradition et éliminer de cette tradition à peu près tout, sauf le squelette. Il s'agit surtout du culte des saints et des confréries initiatiques. Le traditionaliste est amené à défendre les branches mortes et les lierres parasites en même temps que l'arbre vivant ».[95]

Il rejoignait là un dilemme qu'avait rencontré Péguy, comme le noterait François Bonjean. Dans sa conclusion, il empruntait précisément à ce dernier une distinction dont le succès manifestait l'acuité du problème qu'elle tentait de résoudre.[96] Bonjean semblait alors partagé entre une irrésistible adhésion intellectuelle à la Tradition et le constat que la rigidité de ses formes d'expression dans une tradition particulière pouvait être sclérosante et néfaste. Sa réflexion l'avait amené à opérer une distinction qui devait lui servir « en maintes occasions de "Sésame ouvre-toi" » : celle entre tradition pourrie et tradition vivante.[97] Il fut d'ailleurs attaché à la paternité de cette trouvaille. Après-guerre lorsque Jacques Berque la reprendrait dans *Les Arabes*[98], Bonjean lui demanderait implicitement d'en signaler l'origine.[99] Berque qui lui avait confié quelques années plus tôt son intérêt pour l'œuvre de Guénon[100], ne manquerait pas d'ajouter cette précision lors de sa réédition. Quelques années auparavant, Dermenghem, dans son *Mahomet et la tradition islamique*, avait d'ailleurs attribué la distinction à Bonjean.[101]

Le romancier de l'islam mit en scène cette opposition entre tradition vivante et tradition pourrie en 1939, dans *Les Confidences d'une fille de la nuit* dont Dermenghem rendit compte en 1940 dans les *Cahiers du Sud*. Il s'agissait de la révolte personnelle d'une jeune femme contre une opinion publique étouffante. Elle triomphait finalement des contraintes qui avaient failli l'écraser. Bonjean présentait cette révolte comme un acte de fidélité suprême à l'esprit de sa religion, un retour aux principes de l'Islam. Elle avait réhabilité cette vérité : « Dieu aime

[94] DERMENGHEM, « Conclusion », p. 144.
[95] DERMENGHEM, « Conclusion », p. 142-3.
[96] DERMENGHEM, « Conclusion », p. 142.
[97] Lettre de François Bonjean à Jacques Berque, le 13 juillet 1960.
[98] BERQUE, Jacques, *Les Arabes*, Paris, Éditions Delpire, 1959, p. 105.
[99] Lettre de François Bonjean à Jacques Berque, le 13 avril 1960.
[100] Lettre de Jacques Berque à François Bonjean, le 28 août 1958.
[101] DERMENGHEM, Émile, *Mahomet et la tradition islamique*, Paris, Seuil, 1955, p. 82. Dermenghem rappelait ailleurs que Joseph de Maistre évoquait déjà les pays qui avaient laissé « pourrir la vérité ».

l'amour et sa baraka est acquise aux cœurs que la passion habite ».[102] Sa fidélité à Dieu lui avait permis de s'affranchir du pharisaïsme de la Tradition pourrie. Guénon développa sous une forme théorique des considérations concernant ce problème. En février 1937, dans « Rites et cérémonies », il avait dénoncé le formalisme, les superstitions et ou le cérémonialisme. Ces travers résultaient de la survie des formes à leur compréhension. La lettre finissait alors par étouffer l'esprit et l'humain prenait le pas sur le “non-humain”. Dans « La Coutume contre la Tradition » (1945), il dénonçait l'obsession

> « [...] d'une multitude de choses parfaitement insignifiantes, sinon tout à fait absurdes, et dont la “petitesse” même contribu[ait] puissamment à la ruine de toute intellectualité. Ce caractère dissolvant de la coutume [pouvait] surtout être constaté directement aujourd'hui dans les pays orientaux [...] ».[103]

Beaucoup n'y respectaient ces “observances” secondaires que par crainte de l'opinion. L'attitude traditionnelle consistait au contraire à s'efforcer de s'élever selon toute la mesure de ses possibilités.

Guénon lui-même se garda d'ailleurs de ces formalismes au Caire. Sa femme ne portait ainsi pas le voile. Sur un plan intellectuel, il faut évoquer la position de son ami Mustapha Abd al-Razzak (1885-1947), avec qui il avait fondé la revue *al-Maarifah*. Cet intellectuel musulman qui avait été en partie formé à Paris, devint après la Seconde Guerre mondiale, recteur de l'université d'al-Azhar. Considérant que tradition n'était pas routine, il entreprit des réformes. Cela lui valut d'ailleurs de figurer parmi les contributeurs de la réédition de *L'Islam et l'Occident* en 1947.[104] Dans ce même volume, Carlo Suarès le rapprochait du *cheikh* Mohamed Abdou auquel Dermenghem se référait positivement.[105] Rompant avec l'argument d'autorité, l'auteur du *Risalat al-tawhid* avait rouvert les portes de l'*ijtihad*. Il avait laissé entrevoir la possibilité d'une « évolution humaniste » assouplissant les liens du spirituel et du temporel et s'élançant résolument « dans la voie du progrès ». En dépit du courage de certains de ses héritiers intellectuels, les possibilités de son œuvre n'avaient pas encore été exploitées à fond « pour une rénovation religieuse et sociale contre une sclérose qui est en réalité plus ennemie de la Tradition authentique et vivante que les excès mêmes du modernisme ». Dermenghem n'oubliait toutefois pas les dangers du réformisme. Libéral d'abord, celui-ci avait aspiré « à prendre surtout une attitude de retour puriste aux sources théoriques, ce qui [avait] de nouveau [amené] une prédominance du formalisme sur les courants

102 ROGER, Georges, *François Bonjean, Témoin de l'Islam*, Association des amis de François Bonjean, 1961.
103 Repris dans : GUÉNON, *Initiation et réalisation spirituelle*, p. 41-42.
104 ABD-AL-RAZEK, Moustapha, « Déclaration », *L'Islam et L'Occident*, Marseille, Cahiers du Sud, 1947, p. 18. Carlo Suarès l'évoquait dans le même dossier p. 28.
105 DERMENGHEM, Émile, *Mahomet et la tradition islamique*, Paris, Seuil, 1955, p. 82.

mystiques, un raidissement des positions dogmatiques et juridiques aux dépens des forces d'évolution ». L'Islam selon Dermenghem, avait à réaliser,

> « [...] sans tomber dans les mêmes erreurs, l'effort intellectuel et social effectué en Europe depuis le XVIe et dont les églises chrétiennes, contrairement à certaines apparences immédiates contraires, [s'étaient] somme toute bien trouvées (émancipation à l'égard des monarques, des États et des classes ; progrès de la théologie quand elle renonce à se raidir sur certaines positions ; récupération des masses quand sont rompues les attaches périmées) ».[106]

Cela devait permettre une nouvelle « revivification des sciences de la religion ». Il fallait « selon la lumineuse formule de François Bonjean », opérer une discrimination et un choix entre tradition vivante et tradition pourrie. Ainsi, l'Islam « pou[vait] contribuer [...] à un nouvel humanisme qu'accompagner[aient] peut-être les épreuves d'un nouveau moyen âge ».[107]

III - Rattacher les valeurs et les institutions républicaines aux principes "traditionnels"

La pensée des tenants de ce "nouvel humanisme" empreints de la vision "traditionnelle", avait une dimension sociale et politique. De la même façon qu'Emmanuel Mounier, ils étaient soucieux à la fois de « désolidariser le spirituel du réactionnaire » et d'en affirmer la primauté. Il s'agissait donc de tenter de relier les valeurs et les formes politiques de leur temps aux principes spirituels. En cela Péguy leur ouvrait des possibilités qui n'étaient pas inconciliables avec la perspective de Guénon. L'engagement de Dermenghem était à ce titre révélateur. Un projet politique de Queneau confirme que cette perspective originale n'était pas isolée.

A – « Désolidariser le spirituel du réactionnaire »

La lecture conjuguée de Péguy et Guénon a pu nourrir des réflexions à propos du modèle vers lequel devait tendre la société, mais aussi à propos de l'attitude à adopter quant à la transformation des institutions et des valeurs républicaines.

[106] DERMENGHEM, Emile, *Mahomet et la tradition islamique*, Paris, Seuil, 1955, p. 82.
[107] DERMENGHEM, « Témoignage de l'Islam », p. 386.

Une vision convergente des principes organisateurs d'une société

Dans une étude publiée au cours des années 1960 mais qui rejoint un thème particulièrement saillant chez les « non-conformistes des années 1930 »[108], Philippe Guiberteau montra comment convergeaient les considérations respectives de Péguy et Guénon au sujet de l'organisation des sociétés traditionnelles. Guiberteau renouait là, sous un autre point de vue, avec sa préoccupation de « l'Incarnation », de la présence du spirituel dans le temporel. Le fondateur des *Cahiers de la quinzaine* avait selon lui, retrouvé les principes "traditionnels" sur lesquels étaient bâties les sociétés humaines vivantes. Péguy avait redécouvert ces données « par le libre exercice de son propre génie, par sa propre puissance de vision, par sa méditation sur nos vieilles chroniques, par la connaissance intime qu'il avait de son passé de Français, d'homme, de vieux grec, de vieux pèlerin du moyen âge ». Guénon avait exposé ces principes, dès 1921, en se fondant principalement sur la métaphysique du Vêdânta ; il était présenté comme un auteur lu par peu de gens mais « avec le plus grand intérêt ». Guiberteau n'en citait aucun titre mais il renvoyait implicitement à *La Crise du monde moderne*, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, « L'initiation et les métiers » (avril 1934) et « Varna » (novembre 1935). Il se référait encore au livre d'Hocart *Les Castes* dont Guénon avait fait en 1940 un compte rendu plutôt favorable.[109] La convergence entre Péguy et Guénon était en effet particulièrement frappante en ce qui concernait la question des ordres et des corporations.[110]

« Selon les données traditionnelles [...], écrivait Guiberteau, une société bien organisée est fondée sur les métiers ». La justice sociale était liée, d'après Guénon, à "l'exercice de [sa] vertu propre" par chacun, selon l'expression de Dante, c'est-à-dire ce que les hindous appelaient *swadharma* : « l'accomplissement par chaque être de la fonction qui convient à sa nature propre, sur quoi repose la distinction des castes ».[111] Mais pour qu'un métier soit licite, pour que par l'exercice de ce métier, un homme participe à la grande œuvre de la Création, il devait recevoir « une investiture sacrée, un pouvoir délivré par une autorité spirituelle représentant Dieu ; d'où la nécessité des rites de métier ». Les métiers et plus généralement les activités humaines, étaient répartis en quatre grands groupes de castes. En dépit de leur hiérarchie, chaque membre de la société, en tant qu'il occupait sa place légitime, était égal en dignité aux yeux du suprême *Brahma*. Or, Péguy avait senti

108 Dans la déclaration fondatrice du Groupe d'Études Métaphysiques (3 décembre 1938), le Dr Winter se souvenant de l'action de Prélude, écrivait souhaiter « un ordre non rigide équivalent à celui des castes des civilisations traditionnelles. Si le mot est usé et ne peut être utilisé, la profonde réalité qu'il cache doit être restaurée. C'est selon nous, parfaitement possible ».

109 GUÉNON, Compte rendu de : HOCART, A. M., *Les Castes*, Paris, Geuthner, 1938, *Études traditionnelles*, 1940, p. 211-213.

110 GUIBERTEAU, « Péguy, Guénon et les anciens mondes », 1966.

111 GUÉNON, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, p. 112, n. 2. (Guiberteau ne donne pas de référence précise à des écrits de Guénon dans son étude).

que dans l'ancienne France, avait jadis existé une organisation superposable à celle de l'Inde. Le terme "puissances" dans son œuvre avait une acception proche de la notion de castes.[112] « Les puissances d'esprit » « vivaient » dans un équilibre instable se recomposant en permanence. Elles offraient aux hommes « des situations qui permettaient de ne pas se préoccuper de l'argent ». Péguy parlait de « situations intemporelles ». L'aspect temporel se trouvait en effet résorbé par l'intemporel. Un pays était perdu lorsque ses citoyens se demandaient s'ils ne gagneraient pas plus d'argent en renonçant à leur situation intemporelle. Les castes étaient comme des « cellules abritées » par un certain nombre de privilèges. Il avait fallu la loi Le Chapelier pour faire disparaître ces « abris » au profit des seules puissances d'argent. L'huile de "l'étiquette" polissait une hiérarchie qui étageait les différents niveaux d'un commun bonheur. Péguy avait même compris l'importance des rites corporatifs pour l'infusion du "spirituel" dans la pratique des métiers. Au contraire, le monde moderne qui avait résulté de la laïcisation des activités sociales et en particulier des métiers n'était plus qu'un « grand cadavre mort ». Les « puissances d'esprit » ne contrebalançaient plus les « puissances d'argent » qui régnaient en maîtres.

Anti-modernisme et attitude réactionnaire

Toutefois cette valorisation des « anciens mondes » et cet anti-modernisme n'impliquaient pas à proprement parler l'attitude "réactionnaire" d'un Charles Maurras. Guénon comme nous l'avons rapidement évoqué, s'en distinguait notamment par sa vision de l'histoire et de l'universalité. Daniel Halévy a brossé en quelques pages ce qui opposait Péguy et Maurras.[113] Ce dernier était issu d'une souche bourgeoise, habituée aux services de l'État. L'autre était issu d'une paysannerie qui se méfiait de l'État. Maurras était « un ancien dévoué à ses dieux et aux lois qu'ils ont données, lois civiles ou canoniques ». Péguy était un « celte paysan qui voit clair, qui prend garde où il pose les pieds, mais qui écoute les voix aventureuses ». Maurras avait été « un élève des prêtres, fidèle à l'Église, indifférent au Christ. Péguy, [un] enfant du faubourg Bourgogne, fier au Quatorze Juillet, joyeux à la Noël, triste au Vendredi Saint ». Tous deux avaient la conviction qu'il fallait sauver la France. Mais Péguy le concevait comme un chrétien dont le cri était « acte de foi en même temps qu'appel ». Maurras était un tragique qui croit en la mort. Maurras n'acceptait pas « l'état tumultueux de la France » où Péguy consentait à vivre. Selon Halévy, la restauration passait pour Maurras « par

112 Selon Guiberteau, Péguy souligne le caractère héréditaire de l'organisation avec son adjectif "dynaste". Guénon, dans son compte rendu d'Hocart, nuançait ce dernier. Hocart aurait dû dire, selon lui, que le mot *jâti*, autre désignation de la caste qui signifiait "naissance", pouvait avoir une valeur symbolique. Le lignage devait souvent s'entendre au sens spirituel.
113 HALÉVY, *Péguy*, p. 228-231.

l'extirpation de la France défigurée, l'*Antifrance* ». Il appelait donc à une rude opération chirurgicale : « une extirpation de deux siècles ». Péguy, pour sa part, ne voyait pas dans le siècle passé ce siècle d'inexpiables erreurs que Maurras y montrait. « Des fautes avaient été commises, pensait-il, fautes humaines et rachetables. L'honneur restait sauf, le cœur avait été gardé ». Il n'excluait pas de très graves épreuves à venir. « Il n'y avait pas de place dans la pensée de Péguy pour ces extirpations, ces opérations sanglantes que proposait Maurras ».[114] Halévy ajoutait encore que les deux hommes vivaient sur des plans différents. Maurras voulait faire vite. Péguy ignorait, comme Guénon, la notion du « faire vite ».[115] Il était un être de lenteur, de maturation silencieuse et d'attente. « Ses méditations portaient sur un plan extérieur à la politique ». C'est ainsi que Guiberteau avait opposé en 1930 les « calculs temporels » d'un Maurras aux « spéculations essentiellement spirituelles » de Péguy et Guénon.[116] Si Maurras refusait comme Péguy et Guénon le rationalisme des "intellectuels", il n'en était pas moins dépourvu d'intuition spirituelle. Il avait appelé à remplacer leur conception rationnelle de la vie par une conception expérimentale inspirée du positivisme.

La forme du régime politique

« À une France corrigée, rectifiée, repentie, [Péguy] préférait cette vieille France républicaine (déjà une si vieille France) avec ses espérances cahotées, son peuple divisé ». Changer d'outil ne l'intéressait pas. Selon Halévy, « le nom de l'État, sa forme et son blason » lui importaient peu. Avec Louis XVI, la troisième dynastie française arrivée à son terme, il fallait un renouvellement qui apporte une nouvelle vigueur. « La République fut la quatrième dynastie ; forte dans sa jeunesse ». Rien n'était « aussi monarchique et aussi royal, et aussi ancienne France que cette formule : "La République, une et indivisible, c'est notre Royaume de France" ». La République avait été à ses yeux « une restauration jusque vers 1881 où l'intrusion de la tyrannie intellectuelle et de la domination primaire [avait commencé] d'en faire le gouvernement du désordre… ».[117] Ce « système de gouvernement ancien régime fondé sur l'honneur » et qui était l'objet d'une « mystique », était devenu, entre les mains des républicains, « la matière d'une politique moderne, et généralement d'une basse politique et un système de

114 Queneau y aurait peut-être vu une illustration de l'opposition qu'il opérait, à la suite de Guénon, entre les arts et sciences "anciens", qui se présentaient comme « une collaboration de l'homme avec la nature », et leurs dégradations modernes. L'écrivain opposait d'ailleurs médecine "traditionnelle" et chirurgie moderne (QUENEAU, Raymond, « L'écrivain et le langage », *Le Voyage en Grèce*, Paris, Gallimard, 1973, p. 178-186).

115 Nous avons cité dans le chapitre précédent la critique faite par Guénon de « la hâte fébrile » des artisans de projets politico-sociaux (GUÉNON, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, p. 115-116).

116 GUIBERTEAU, *Note sur M. Benda et sur La Trahison des clercs*, p. 60.

117 HALÉVY, *Péguy*, p. 238.

gouvernement fondé sur la satisfaction des plus bas appétits, sur le contentement des intérêts les plus bas […] ».[118] Toutefois il reprochait aux gens d'Action Française de faire du désordre. Au lieu de cela, « ils auraient dû soutenir, fortifier, tout ce qui, dans la République, [était] permanent, et, par là, continu[ait] l'ancien régime, à savoir les ministères de défense (la Guerre, la Marine, les Affaires étrangères), la présidence de la République qui [était] une sorte de Royauté ».[119]

Certains de ces propos trouvent un écho dans *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, d'autres semblent séparer les deux auteurs. Selon Guénon, « la fonction royale » comprenait le « gouvernement » proprement dit et cela quand bien même ce gouvernement n'avait pas la forme monarchique.[120] Elle appartenait collectivement au second ordre. Le roi n'était que le premier parmi ses membres.[121] L'alliance de la royauté avec la bourgeoisie contre les féodaux lui paraissait donc anti-traditionnelle.[122] Aux yeux de Guénon – c'est une différence avec Péguy – un régime ne pouvait être légitime qu'à condition de reconnaître le Principe "universel" comme source de la souveraineté. Devait en découler une organisation politique se donnant pour but la Justice et la Paix, reflets de l'ordre divin (*Dharma*). S'appuyant sur saint Thomas d'Aquin, il déclarait que toutes les fonctions sociales « "semblent au service de ceux qui contemplent la vérité", et que le gouvernement tout entier de la vie civile a, au fond, pour véritable raison d'être d'assurer la paix nécessaire à cette contemplation ».[123] Mais pour Guénon si soucieux de la question de la transmission, la simple reconnaissance du Principe suffisait-elle à assurer la légitimité d'un régime politique ? Le métaphysicien ne s'est jamais étendu sur les modalités de cette transmission. Il évoquait les cas exceptionnels où le « pouvoir royal » était conféré « directement par des représentants du pouvoir suprême, source des deux autres ».[124] Il citait les exemples de Saül et David qui avaient été sacrés directement par le prophète Samuel (son caractère de prophète impliquait "l'inspiration directe"). Toutefois le processus normal était une délégation de l'autorité spirituelle par le sacre qui fondait le « droit divin ».[125] Ainsi, là où la royauté avait pu se maintenir en devenant « constitutionnelle »[126],

118 HALÉVY, *Péguy*, p. 240.
119 HALÉVY, *Péguy*, p. 247.
120 GUÉNON, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, p. 28.
121 GUÉNON, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, p. 28 et p. 85.
122 Guénon voyait dans la Fronde, l'une des dernières manifestations du centre de la tradition occidentale. C'était ce "Centre" qui était selon lui à l'origine de la mission de Jeanne d'Arc – si chère à Péguy. Cette sainte étant pour Guénon plus qu'une "mystique".
123 GUÉNON, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, p. 62-63.
124 GUÉNON, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, p. 66.
125 GUÉNON, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, p. 64-65.
126 Guénon entend probablement par là qu'elles reposent sur la "souveraineté du peuple" et non sur le "droit divin".

elle n'était plus que l'ombre d'elle-même et n'avait guère qu'une existence nominale et représentative.[127]

Guénon n'aborde jamais la question de la forme que le régime politique pourrait prendre dans le cadre d'une restauration "traditionnelle". Cependant pour tenter d'approcher sa pensée en la matière, on pourrait procéder comme il le faisait lui-même par "transposition". Notons d'abord que pour Guénon, les immuables principes métaphysiques appartiennent à l'informel. Leur expression à travers des formes doit se faire en fonction des conditions du milieu qui se modifient perpétuellement. La notion d'"adaptation" est ici cruciale pour comprendre sa perspective. Avec un certain tact, il l'avait précisé à Guido De Giorgio qui réagissait en 1924 à *Orient et Occident* :

> « Vous avez raison de parler d'un "retour" pur et simple à la tradition, mais qui ne peut être une "répétition" (peut-être vaudrait-il mieux alors un autre mot que celui de "retour", mais peu importe au fond) ; maintenant, s'il n'y a pas "répétition", il faut qu'il y ait "adaptation", dans la mesure où les circonstances ont changé ; et c'est sans doute là que résident pratiquement les plus grandes difficultés. Il va de soi que cette adaptation n'a rien de commun avec des concessions faites aux idées modernes, scientifiques, philosophiques ou autres ».[128]

Nous l'avons vu, Guénon critiquait l'idée que la Vérité pouvait sortir du plus grand nombre. La domination de la majorité lui semblait notamment imposer « la loi de la matière et de la force brutale ». C'était « le reversement complet de l'ordre normal, puisque [c'était] la proclamation de la suprématie de la multiplicité comme telle, suprématie qui, en fait, n'exist[ait] que dans le monde matériel ».[129] Il rejoignait sur ce point Péguy qui n'était pas intéressé par le mécanisme majoritaire. « Il cro[yait] à l'activité de l'homme, à son travail, à une certaine vocation qui est l'âme de ce travail. Il ne cro[yait] pas à la démocratie ».[130] On peut se demander si, nonobstant cet aspect, Guénon aurait pu envisager que la République puisse être reliée à des principes "traditionnels".[131] Le métaphysicien avait en effet envisagé la possibilité de conserver certains aspects de la civilisation moderne :

> « Les avantages de [la civilisation moderne] sont, bien entendu, d'ordre purement contingent ; mais l'industrie, par exemple, est-elle absolument incompatible, en elle-même, avec l'existence d'un état normal et d'une véritable intellectualité ? Je ne le pense pas, à la condition qu'on la maintienne à sa place et qu'on ne lui permette pas d'absorber toute l'activité humaine comme cela se produit actuellement ».[132]

127 GUÉNON, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, p. 87.
128 Lettre de Guénon à Guido De Giorgio, le 12 octobre 1924.
129 GUÉNON, *La Crise du monde moderne*, p. 91.
130 HALÉVY, *Péguy*, p. 153. L'éditeur de cet ouvrage nuance ce rapport à la démocratie p. 166-167.
131 On peut noter que s'est développée, dans les années 1970-1980, une petite mouvance intellectuelle tentant de faire une synthèse entre la perspective du général de Gaulle et celle de Guénon.
132 Lettre de Guénon à Guido De Giorgio, le 12 octobre 1924.

Plus encore, il avait envisagé la question de « la légitimation » des sciences modernes. Il s'agissait de les rattacher aux principes métaphysiques. Il en donna l'exemple avec *Les Principes du calcul infinitésimal*. Cela n'était toutefois pas toujours possible ; il fallait que la science ait en elle-même un objet légitime. Cette condition n'était pas remplie par les sciences qui n'étaient qu'un « produit spécifique de la mentalité moderne ».[133] Dans *Les Principes du calcul infinitésimal*, il opérait de même une distinction entre une « notion fausse », susceptible d'être rectifiée, et une « fausse notion » qui ne pouvait être que rejetée purement et simplement.[134] Guénon n'a jamais envisagé le cas de la forme républicaine. Cela laissait le champ libre à la méditation de ses lecteurs. Certains d'entre eux inscrivaient leurs actions et leur pensée dans le cadre républicain. Guénon évoqua incidemment en janvier 1939 la question de la « morale laïque ». En « "démarqu[ant]" [*sic*] des préceptes empruntés à la religion, elle les vid[ait] de toute signification réelle, en écartant tous les éléments qui permettraient de les relier à un ordre supérieur et [...] de les transposer comme signes de vérités principielles ».[135] Certains de ces écrivains à la recherche d'un nouvel humanisme tentèrent de rattacher les valeurs laïques et républicaines aux principes spirituels.

B – Des tentatives de relecture "traditionnelle" des valeurs républicaines

Retrouver les principes spirituels des valeurs laïques

Selon Bonjean, Péguy lui-même avait retrouvé la source spirituelle des valeurs morales dont il traitait. Il avait suggéré en ce sens de rapprocher ses « résultats acquis » « avec les certitudes, le *oui* des voyants de tous les temps et de tous les pays ».

> « Ses théories sur la misère et la pauvreté, la simplicité de cœur et de vie, ne rejoignent pas seulement l'Ancien et le Nouveau Testament. Elles font écho au *Tao-Te-King*, au *Véda*. Lao-Tseu aussi considère la pauvreté "comme indispensable au maintien de l'homme sur une ligne de pureté et de grandeur" ».[136]

Plus encore que cette notion de pauvreté, cette perspective était flagrante pour une des trois vertus de la devise républicaine : la liberté. N'était-elle pas elle-même

[133] Guénon en rendit compte dans les *Études traditionnelles* en 1949 (p. 237-238).
[134] GUÉNON, *Les Principes du calcul infinitésimal*, p. 17, n. 1.
[135] GUÉNON, « Réalisation ascendante et descendante », *Études traditionnelles*, janvier 1939 (repris dans : *Initiation et réalisation spirituelle*, p. 264, n. 1).
[136] Bonjean poursuivait : « Comme le saint Milarépa, vieux lion thibétain nourri de jus d'ortie, comme Jeanne d'Arc, Péguy est "en rébellion permanente et fatale contre toutes les autorités officielles. Mais on le voit accepter les autorités symboliques, mystiques, spirituelles, héroïques" ».

le nom de la *France*. Péguy avait l'exigence d'une totale liberté d'expression.[137] En cela, il rejoignait Guénon. Fait notable, ce dernier accepta même de faire figurer son nom au bas d'une pétition (que lui avait soumise Bonjean) dans la mesure où elle défendait le droit à exprimer sa pensée. Halévy a précisé que lorsque Péguy traitait de la liberté, il remontait sur le plan du divin. Le service du pays, comme celui de Dieu, était conditionné par la liberté. Ce principe n'était pas pour lui une fin, une idole, mais la condition première de la valeur humaine. Elle avait néanmoins ses limites et devait s'achever par une résolution de l'âme, par un acte et un don. « Inactive, flasque, elle [n'était] plus que prostitution ».[138] Guiberteau s'y était aussi arrêté dans *Musique et incarnation*. La liberté conditionnait notre charité. Elle était indispensable pour servir et aller à Dieu. Cependant sa conception n'était pas celle des philosophes des Lumières qui en avaient fait une fin en soi. Par là, ils l'avaient transformée en une arme contre la hiérarchie des mondes. Cette conception dévoyée avait fini par aboutir selon Guiberteau, à la liberté des soviets.[139]

Guénon, plus encore que Péguy, avait traité de la question de la liberté sur le plan métaphysique. Il y avait consacré le chapitre final des *États multiples de l'être* (1932). Dans la mesure où prospérait, dans le monde intellectuel, une multitude de conceptions de la liberté erronées, il avait souhaité préciser « la véritable notion métaphysique de la liberté »[140] dont « la liberté humaine, seule en cause dans toutes les discussions philosophiques », était un cas particulier.[141] Il partait de la définition suivante : la liberté était l'absence de contrainte, définition faussement négative puisque la contrainte elle-même était une négation. Là où il n'y avait pas de dualité, il n'y avait pas de contrainte. C'était le cas de ce qu'il nommait le Non-Être, mais aussi de l'Être dont l'unité était une spécification de la non-dualité. L'Être étant le Principe de la manifestation, la liberté était une possibilité de manifestation qui se traduisait à des degrés divers selon les plans d'existence. À partir du moment où il y avait multiplicité, il ne pouvait plus être question que de « liberté relative ». Or dans les degrés de manifestation, il y avait à la fois multiplicité des êtres mais aussi des éléments composant chaque être. Dans la mesure où l'unité de l'Être était le principe de la liberté, les êtres étaient libres selon leur degré de participation à cette unité. La liberté absolue ne pouvait se réaliser que par la complète universalisation :

> « […] elle sera "auto-détermination" en tant que coextensive à l'Être, et "indétermination" au-delà de l'Être. Tandis qu'une liberté relative appartient à tout

137 GUIBERTEAU, *Musique et incarnation*, p. 78.
138 HALÉVY, *Péguy*, p. 242.
139 GUIBERTEAU, *Musique et incarnation*.
140 GUÉNON, *Les États multiples de l'être*, p. 100.
141 GUÉNON, *Les États multiples de l'être*, p. 103. Pour le développement suivant se référer aux p. 104-106.

être sous quelque condition que ce soit, cette liberté absolue ne peut appartenir qu'à l'être affranchi des conditions de l'existence manifestée, individuelle ou même supra-individuelle, et devenu absolument "un", au degré de l'Être pur, ou "sans dualité" si sa réalisation dépassait l'Être. C'est alors, mais alors seulement, qu'on peut parler de l'être "qui est à lui même sa propre loi", parce que cet être est pleinement identique à sa raison suffisante, qui est à la fois son origine principielle et sa destinée finale ».[142]

Bonjean synthétisait les conceptions de Péguy et de Guénon dans son article sur le « soldat de la Vérité ». De la même façon que pour la pauvreté, « l'amour farouche de Péguy pour la liberté morale » rejoignait les conceptions "traditionnelles" comme « le Roi des taoïstes » ou « l'âme "libérée" du Védânta [qui] atteign[aient] à la liberté inconditionnée en même temps qu'à la clairvoyance et à son invincible rayonnement dans la totalité des mondes ». De son côté Raymond Queneau, dans une méditation politique sur laquelle il convient de s'arrêter, abordait la notion de liberté en s'inspirant visiblement de Guénon. Il constatait que dans son état, il n'était pas libre de marcher sur les eaux.[143] Le métaphysicien avait précisé dans *Le Roi du monde* que « [...] la "marche sur les eaux" symbolis[ait] la domination du monde des formes et du changement » ; et il rapprochait sous cet angle la désignation de *Vishnu* comme "Celui qui marche sur les eaux" (*Nârâyana*) avec l'épisode évangélique « où l'on voit précisément le Christ marcher sur les eaux ».[144] Queneau évoquait encore l'ésotérisme islamique pour parler de la liberté absolue, et il traduisait cette idée par une expression de son invention : « être loi-même ». Cette réflexion s'inspirait visiblement des dernières lignes des *États multiples de l'être*. Guénon y précisait que l'expression "qui est à lui-même sa propre loi" appartenait plus spécialement à l'ésotérisme islamique.

Queneau : de *La Critique sociale* au *Traité des vertus démocratiques*

Queneau développait ces considérations dans *Le Traité des vertus démocratiques*, un manuscrit inachevé longtemps resté inédit, et dont l'optique serait à rapprocher de celle de *Construire*, un manuscrit également inédit de Bonjean. Avant d'en donner un très rapide aperçu, retraçons brièvement le parcours de Queneau que nous avions laissé en compagnie de Boris Souvarine. Le jeune écrivain avait cessé sa collaboration à *La Critique sociale* en 1933. A la suite du 6 février 1934, son analyse l'avait conduit à répudier toutes les forces politiques en présence : la social-démocratie trahissait ; le P.C.F. n'était plus que du marxisme malade où seuls demeuraient les germes de corruption ; en Russie, après la révolution

142 GUÉNON, *Les États multiples de l'être*, p. 105-106.
143 GUÉNON, *Le Roi du monde*, p. 64.
144 GUÉNON, *Le Roi du monde*, p. 87.

bolchevique, le prolétariat était immédiatement retombé en esclavage[145] ; le fascisme constituait quant à lui, comme le marxisme, une idéologie de la force et de la ruse. Le désengagement croissant qui résulta de cette analyse, contribua à l'éloigner de ses amis de *La Critique sociale* issus comme lui du surréalisme : Michel Leiris et surtout Georges Bataille. Dans l'agitation qui avait suivi la journée du 6 février, ce dernier avait en effet souhaité influer sur le cours de la politique. Il s'impliqua notamment dans *Contre-attaque*, une revue destinée à susciter « un développement brusqué de l'offensive révolutionnaire » et « à contribuer à la lutte décisive dont le seul but possible [était] la prise du pouvoir ». Bataille prit ombrage de la position de Queneau. En janvier 1935, il lui demandait par l'intermédiaire de Leiris de s'abstenir de venir à une réunion chez Lacan.[146] En février 1935, la rupture entre Queneau et Bataille avait été consommée lors d'une discussion chez Marcel Moré.[147] En décembre de la même année, lorsque Leiris lui reprocha de gâcher son don poétique par son engagement politique, Bataille crut voir dans cette remarque l'influence de Queneau. Ce dernier continua néanmoins à fréquenter Leiris avec lequel il se trouvait à Ibiza, lors du début du soulèvement franquiste en 1936. Michel Lécureur a noté, après la fin 1934, l'absence du nom de Queneau dans des pétitions politiques importantes où l'on trouve les signatures de Bataille, Leiris, Caillois.[148] Il semble alors avoir refusé de s'engager politiquement. Queneau se montra toutefois un antifasciste convaincu. En 1937, il traduisit notamment *Impossible ici* de Sinclair Lewis (qu'Edmond Humeau rapprocha de Guénon).[149]

En 1937 encore, il décida d'exprimer une parole forte tout empreinte de la perspective "traditionnelle". Queneau participa à la fondation avec Georges Pelorson (né en 1909) et son ami Henry Miller (1891-1980) (avec qui il discutait de certains numéros du *Voile d'Isis*) de la revue *Volontés*. La profession de foi de la revue se présentait ainsi :

> « Pour la défense des valeurs, / Pour l'expression libre de la pensée, / Pour la poésie / Contre / la pensée, l'art et l'homme commercialisés / VOLONTÉ de GRANDEUR / VOLONTÉ de VIVRE / PARTI PRIS ».

Souffrant de ce qu'ils estimaient être la misère de leur temps, ces écrivains avaient été déçus par la prétendue élite intellectuelle. Elle crevait, selon eux, de lâcheté, d'incertitudes et de compromissions. Ils ne se reconnaissaient pas non plus dans

145 LÉCUREUR, *Raymond Queneau*, p. 178.

146 Jacques Lacan "rencontra" Guénon juste après avoir connu l'œuvre de Joyce (LACAN, J., *Le Séminaire. livre XXIII : le sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 168).

147 LÉCUREUR, *Raymond Queneau*, p. 145-146.

148 LÉCUREUR, *Raymond Queneau*, p. 173-186. QUENEAU, *Traité des vertus démocratiques* (présentation et notes d'Emmanuel Souchier).

149 HUMEAU, « René Guénon – Sinclair Lewis », 1951.

les chapelles littéraires. Ils décidèrent ainsi de s'octroyer une plate-forme de libre expression pour remettre de l'ordre dans la débâcle des valeurs. Comme dans *Prélude*, les préoccupations sociales n'étaient pas absentes. Elles s'exprimaient dans une rubrique intitulée "Volonté de vivre". La revue parut de décembre 1937 à avril 1940.[150] On rencontrait dans *Volontés* les signatures d'un certain nombre d'écrivains que nous avons déjà évoqués. Signalons dans le premier numéro, la signature de Pierre Guéguen, un ami de Bonjean qui avait bien connu Guénon et avait donné un compte rendu très favorable d'*Orient et Occident*.[151] Mais de façon plus significative, on trouvait dans la revue les signatures du Dr Paul (*sic*) Winter ainsi que de son ami Le Corbusier.[152] *Volontés* fut aussi une tribune pour le Collège de Sociologie. Précisons que Queneau s'était réconcilié avec Bataille en 1939. Le Collège de Sociologie y attaquait en novembre 1939 le manque de réaction après les accords de Munich. On y trouvait également la signature d'un ancien non-conformiste, qui a laissé un témoignage important au sujet de ce groupement, et sur lequel nous aurons l'occasion de revenir : Pierre Prévost.[153]

Queneau traita dans cette revue de sujets variés avec un ton très iconoclaste.[154] Sa façon d'envisager les problèmes était inspirée par la pensée "traditionnelle". Son ton était volontairement polémique – il parlera lui-même plus tard « d'insolence juvénile ». Certaines affirmations pouvaient surprendre si l'on considérait qu'elles venaient d'un ancien rédacteur de *La Critique sociale*. Alors qu'on voulait faire porter le drapeau rouge à Jarry, il insistait sur le fait qu'*Ubu Roi* était au contraire dirigé contre la « gauche » où se situaient ses admirateurs.[155] Il soulignait la sensibilité catholique et royaliste de Balzac. Lorsqu'à propos de sa position sur le savoir (son appel au "désencombrement"), Jean Wahl l'attaquait en le rapprochant d'Abel Bonnard, Queneau lui répondait qu'il était « encore plus "réactionnaire" *(sic)* » qu'il ne le croyait.[156]

Péguy semble avoir été pour lui une référence, même si son nom n'apparaissait que trois fois dans ses articles de *Volontés* (le nom de Guénon n'était, lui, jamais cité). Toutefois il le plaçait à la hauteur de Paul Claudel et de James Joyce.[157] Plus encore, une très longue citation *De Jean Coste* constituait la base d'un article paru

150 LÉCUREUR, *Raymond Queneau*, p. 210-212. ARNAUD, Noëlle, « Étranges *Volontés* », *Temps mêlés. Documents Queneau*, juillet 1987, p. 297-341.

151 On trouve aussi dans le comité de rédaction un ami d'Henri Bosco : Camille Schuwer (1888-1981).

152 WINTER, Paul [*sic*] (Dr), « Architecture et Médecine », *Volontés*, n° 9, 1er septembre 1938.

153 Prévost participa au numéro 20 paru en avril 1940.

154 Nous reviendrons sur la théorie littéraire qu'il y développe dans une prochaine étude.

155 QUENEAU, Raymond, « L'humour et ses victimes », *Volontés*, n° 2, 20 janvier 1938 (repris dans : QUENEAU, *Le Voyage en Grèce*, p. 87).

156 QUENEAU, Raymond, « James Joyce, auteur classique », *Volontés*, n° 9, 1er septembre 1938 (repris dans : QUENEAU, *Le Voyage en Grèce*, p. 130).

157 QUENEAU, Raymond, « Lyrisme et poésie », *Volontés*, n° 6, 1er juin 1938 ; QUENEAU, Raymond, « Naissance et avenir de la littérature » (inédit) (repris dans : QUENEAU, *Le Voyage en Grèce*, p. 119 et 204).

en mai 1938.[158] Péguy y affirmait l'impossibilité de la méthode discursive moderne et la nécessité de la méthode intuitive. L'ambition de la méthode historique moderne était impossible. On ne pouvait épuiser l'indéfinité du détail pour obtenir la connaissance de tout le réel. Il fallait choisir grâce à quelque "perception directe", à quelque "saisie intérieure". Cette longue citation est intéressante à deux titres pour notre étude. Son contenu n'était pas sans rapport avec la question du "passage à la limite" et du calcul infinitésimal. Or dès sa lecture de *L'Erreur spirite*, Queneau avait pressenti certains développements des *Principes du calcul infinitésimal*. Il rapprochait la notion de réalisation de celle d'intégration. Dans la même série d'articles, réagissant au *Faux traité d'esthétique* de Fondane, il soulignait la distinction à faire entre raison et intellect (cette faculté de l'intuition "supra-rationnelle" qui distinguait, selon Guiberteau, Péguy de Benda).[159] Sous cet éclairage, il est intéressant de retrouver chez Queneau des considérations à propos des valeurs politiques proches de celles de Bonjean ou, comme nous allons le voir, de Dermenghem.

Cela est flagrant dans un ouvrage resté inachevé : *Le Traité des vertus démocratiques*. Ce livre, dans lequel Queneau tenta de synthétiser sa méditation politique, fut commencé à l'été 1937 et abandonné au premier trimestre de l'année 1938. La référence la plus citée dans l'appareil critique de la récente édition de ce texte est sans conteste Guénon. Bien que les œuvres d'Hegel (relues par Kojève[160]) et de Spengler y tiennent une place importante, Emmanuël Souchier précise qu'*Orient et Occident*, *La Crise du monde moderne* et *Autorité spirituelle et pouvoir temporel* furent des ouvrages fondamentaux dans la genèse de ce "traité".[161] Raymond Queneau, au rebours de Marx et des surréalistes, souhaitait écrire un anti-manifeste. Il choisit pour cela une forme peut-être inspirée par le *Tao-te-king* : un recueil d'aphorismes.[162]

« La démocratie vraie »

Selon Queneau, l'homme devait tendre à l'établissement d'une civilisation ayant pour « fin dernière : la Paix sur Terre – et ailleurs – pour tous les Hommes

158 QUENEAU, « *De Jean Coste* et L'Expérience poétique », *Volontés*, 1er mai 1939. Repris dans *Le Voyage en Grèce*, p. 105. La liste des lectures établie par Florence Géhéniau indique que Queneau lut un grand nombre d'ouvrages de Péguy (GEHENIAU, *Queneau analphabète*, tome II, p. 750-751).

159 ACCART, « Exigence existentielle et connaissance traditionnelle », 2002.

160 Souchier évoque après Calame la synthèse intellectuelle que Queneau tente entre éléments hégéliens et guénoniens (QUENEAU, *Traité des vertus démocratiques*, p. 188).

161 Il faut néanmoins remarquer que ces ouvrages n'apparaissent pas dans la liste des lectures de 1937-1938 telle qu'elle est présentée dans ses *Journaux*. Nous partons, dans le développement qui suit, des commentaires de Souchier.

162 Souchier précise qu'il usa à nouveau de cette forme dans : *Une Histoire modèle*, *Exercices de styles* et *Morale élémentaire* (inspirée du *Yi-King* pour cette dernière œuvre).

de bonne Volonté et tout homme ser[ait] de bonne volonté ». Queneau se référait ici vraisemblablement à l'exégèse que Guénon avait donnée dans *Le Roi du monde* du *Gloria* évangélique.[163] La Paix est la manifestation externe de la présence réelle du Seigneur dans le monde manifesté. C'est un des attributs des centres spirituels établis en ce monde. La "bonne volonté" signifie l'intention droite, c'est-à-dire l'orientation de l'être vers son Principe. La Paix était avec la Justice les deux attributs du Roi du monde, les formes revêtues par l'harmonie divine en tant que réflexion de l'immutabilité du Principe suprême dans le « monde de l'homme ». La notion de Paix était, d'autre part, associée à celle de Justice comme attribut fondamental du Roi du monde. Sa conception de l'égalité se rapprochait de celle de la Justice telle que la concevait Guénon en accord avec Péguy :

> « Égalité. Chaque homme étant différent de tous les autres, a une fonction différente et remplit une fonction différente et nécessaire à l'harmonie du tout… Tous valent donc pour tous et pour tout. Et par là tous sont égaux par rapport au tout et entre eux, en tant qu'ils sont ce tout même, l'humanité, ou les fragments d'humanité arrivés à une conscience totale ».[164]

Queneau ne citait pas ici le métaphysicien mais précisait : « Millénarisme : Saint Irénée, Fourier ». En effet, le prototype de cette civilisation souhaitée n'était autre que la Cité sainte. Toutes les créatures y étaient de "bonne volonté" car tournées vers l'Agneau qui en était le cœur et le soleil spirituel. Guénon précisa dans l'un de ses derniers articles que la civilisation n'était pleinement réalisée que dans la Cité sainte.[165]

Queneau tenta de conserver dans son projet, non pas seulement la notion de République, mais celle de "démocratie". En effet, il considérait que les démocrates vrais de son régime idéal se recruteraient dans le prolétariat, si celui-ci ne laissait « pas à nouveau échapper cette occasion de remplir les missions historiques qui lui [étaient] offertes par les intellectuels bourgeois ».[166] Il distinguait toutefois sa démocratie de la démocratie « vulgaire ».[167] Queneau précisait, en 1940, que "démocratique" ne voulait « pas dire puissance de Démos = Dépôt 24 », c'est-à-dire le 24e Dépôt d'Infanterie où il avait été mobilisé.[168] De la même façon que Péguy, Coomaraswamy, Fiolle, Gaigneron, Benoist ou Guénon, il semblait aussi remettre en cause la conception laïque de l'instruction obligatoire. La vraie connaissance était identification et non accumulation d'un savoir extérieur. Ainsi,

[163] GUÉNON, *Le Roi du monde*, p. 23-24 et p. 69.
[164] QUENEAU, *Traité des vertus démocratiques*, p. 67.
[165] GUÉNON, « La Cité divine », septembre 1950.
[166] QUENEAU, *Traité des vertus démocratiques*, p. 34.
[167] QUENEAU, *Traité des vertus démocratiques*, p. 74.
[168] QUENEAU, *Journaux (1914-1965)*, 1996, le 18 juillet 1940.

un illettré pouvait en savoir plus qu'un académicien.[169] Il se révélerait aussi hostile au principe du libre examen et à tout ce qui en avait découlé, notamment en matière de jugement artistique.[170] Il reprenait également dans son "traité" les jugements de *La Crise du monde moderne* sur l'invention de la poudre et de l'imprimerie.[171] En raison de ces contradictions, il se demandait, en 1940, s'il ne devait pas trouver un autre mot pour désigner le régime auquel il aspirait. Il le conserva pourtant dans son traité en y ajoutant l'adjectif « vraie ». « La démocratie vraie » qu'il appelait de ses vœux, était une sorte de régime républicain que l'on aurait rattaché aux principes "traditionnels".

Cela se manifesta précisément par sa méditation sur les trois vertus de la devise Républicaine. « De la Foi relève la Liberté, affirmait Queneau. Quelle Espérance ? l'Égalité. Et la Fraternité est de la Charité ».[172] Son ouvrage était donc composé autour des trois vertus républicaines. Il y revenait en maintenant la nécessaire tension entre les opposés :

« Pas de liberté sans discipline,
Pas d'égalité sans hiérarchie,
Pas de fraternité sans rigueur ».[173]

La liberté ne s'obtenait que par renoncements, sacrifices, douleurs. Son premier fondement résidait dans le respect par chacun de la liberté des autres, dans l'effort de libérer les autres et de se libérer soi-même, et dans le respect de l'égalité des autres. L'égalité était, d'autre part, conditionnée par la différence, l'identité unique de chacun. C'était en vertu de celle-ci qu'il y avait égalité, notion qu'il distinguait ainsi de l'uniformité. L'égalité était liée à l'humilité, à la prise de conscience de sa nullité devant l'Infini et du hasard que constituait la distribution des talents. L'égalité était en ce sens sœur de la fraternité. Il rejoignait enfin Guénon, Péguy, Gleizes, Artaud et d'autres auteurs évoqués plus haut, en proposant comme modèle de sa démocratie vraie la société médiévale :

« Du Moyen Âge comme premier essai du monde que nous tentons.
Sa démocratie : égalité de tous les hommes devant Dieu,
liberté de la Grâce,

[169] QUENEAU, *Voyage en Grèce*, p. 131.
[170] QUENEAU, « Des génies méconnus », *Volontés*, n° 16, avril 1939. Queneau écrivait : « Comment l'idée du genie méconnu – incompris plutôt que méconnu – n'a-t-elle pu germer que dans les temps modernes ? [...] Avec la possibilité pour tous de s'exprimer sur n'importe quoi, c'est-à-dire avec l'imprimerie, et la Réforme. À partir du moment où chacun peut – et doit – comprendre la Bible, *qui est l'œuvre de Dieu*, il est évident que toute œuvre d'homme est également compréhensible. Du moment que n'importe qui est en état d'interpréter les passages les plus difficiles de l'Écriture, on voit mal comment les conceptions humaines pourraient demeurer incomprises du premier venu » (repris dans : QUENEAU, *Le Voyage en Grèce*, p. 167-168).
[171] QUENEAU, *Traité des vertus démocratiques*, p. 60-61.
[172] QUENEAU, *Traité des vertus démocratiques*, p. 86.
[173] QUENEAU, *Traité des vertus démocratiques*, p. 71.

fraternité : société basée sur l'amour.
Discipline, hiérarchie, rigueur ».[174]

Un rapprochement opéré dans *L'Ésotérisme de Dante* avait pu inciter Queneau à chercher les principes spirituels des valeurs républicaines[175] :

« Dans les Chapitres de Rose-Croix (18e degré écossais), les noms des trois vertus théologales sont associés respectivement aux trois termes de la devise "Liberté, Egalité, Fraternité" ; on pourrait aussi les rapprocher de ce qu'on appelle "les trois principaux piliers du Temple" dans les grades symboliques : "Sagesse, Force, Beauté" »[176]

Emmanuël Souchier est allé jusqu'à interpréter le désir de Queneau d'entrer en franc-maçonnerie en 1938-1939 (c'est-à-dire à la même époque que Dumézil[177]), par cette optique politico-spirituelle.[178] Cette organisation aurait alors représenté pour lui la synthèse de la quête spirituelle – Guénon insistait depuis 1932 sur sa dimension initiatique – et les exigences républicaines. En effet, selon d'aucuns, la devise de la République venait de la franc-maçonnerie[179] et celle-ci avait joué un rôle politique certain. L'influence des divers rameaux de la franc-maçonnerie s'était toutefois exercée dans des sens politiques divers sinon opposés. Souchier a fait ici une intéressante allusion à la lecture de Queneau, dans le courant de l'année 1936 et à la fin de l'année 1937, des *Soirées de Saint-Pétersbourg* et *Du Pape*. Peut-être avait-il eu connaissance du *Mémoire au duc de Brunswick* édité en 1925 par Emile Dermenghem ? C'est à partir de ce texte que Guénon avait développé dans *Vers l'Unité* son projet d'Union Intellectuelle pour l'Entente entre les Peuples. Selon Souchier, les trois "moments" du traité de Queneau correspondaient aux buts que Joseph de Maistre attribuait respectivement aux trois grades de la maçonnerie.[180] Le premier « plutôt historique et laïque, affirmatif et positif » consonait avec l'étude de la morale et de la politique. Le second « plutôt mystique annonciateur et dialectique » faisait écho à l'avancement du christianisme et la réunion des Eglises. Le troisième était dans les deux cas « métaphysique », et visait à la « démocratie vraie » d'une part, et au « christianisme transcendant » d'autre part.

[174] QUENEAU, *Traité des vertus démocratiques*, p. 81.
[175] QUENEAU, *Traité des vertus démocratiques*, p. 52.
[176] GUÉNON, *L'Ésotérisme de Dante*, p. 27, n. 1.
[177] ÉRIBON, Didier, *Faut-il brûler Dumézil ?*, Paris, Flammarion, 1992, p. 164-175.
[178] QUENEAU, *Journaux (1914-1965)*, 1996, le 11 mars 1940.
[179] L'état actuel de la recherche historique, selon Roger Dachez, engage à considérer que c'est plutôt la franc-maçonnerie qui a intégré la devise républicaine.
[180] QUENEAU, *Traité des vertus démocratiques*, p. 52.

C – Dermenghem, un personnaliste attentif à l'apport potentiel de l'Orient

Au début des années 1920, l'éditeur du *Mémoire au duc de Brunswick* avait été attaqué à la fois par *Le Temps* et *L'Action française* pour avoir présenté Maistre comme « un rallié avant la lettre ! ».[181]

> « Si le gouvernement de Louis XV et de Louis XVI est tombé, c'est parce qu'il était "pourri" [...] Ce n'est pas l'absolutisme, mais la justice et la probité qui font les monarchies fortes. Si Maistre était né cent ans plus tard constatant la quasi impossibilité de retrouver le fil de la tradition, on peut [...] se demander s'il n'eût pas approuvé la politique de Léon XIII et s'il n'eût pas été aussi un "rallié" ».[182]

Dermenghem qui rapprochait Péguy de Saâdi, rejoignait la perspective de Bonjean et de Queneau. Les intitulés des paragraphes de sa conclusion à la réédition de *L'Islam et l'Occident* étaient eux-mêmes révélateurs : « De la justice et la charité », « De la pauvreté », « De la liberté ». « C'est l'affirmation d'un principe supérieur, écrivait-il, qui permet, non seulement la liberté, mais aussi l'égalité et la fraternité, parce qu'elle fonde la valeur de la personne ».[183] En effet, l'homme étant « créé à l'image de Dieu [...] Ce reflet et cette parenté confèrent à chaque homme une valeur transcendante à son individualité et une dignité inaliénable à quoi que ce soit ».[184] Cette vision prévenait d'ailleurs l'ambition des totalitarismes nazis et soviétiques de créer un homme nouveau. Comme « les grands doctrinaires », remarquait de son côté Bonjean, Péguy avait surtout compris que « l'homme futur [n'était] pas un homme nouveau ». C'était au contraire « l'homme ancien, purifié, le meilleur de l'homme ancien, l'homme éternel », l'Adam d'avant la chute. L'ancien collaborateur de *Vers l'Unité* précisait encore :

> « Grâce à l'Absolu, [les hommes] sont liés et non juxtaposés ; la société est une cathédrale et non la somme de ses pierres. Aucune pensée particulière n'a le droit de s'imposer aux autres pensées, aucun peuple aux autres peuples, aucune race aux autres races, sous peine de confondre "l'unité de l'Être avec l'identité de ses parties", de dévaster "la cathédrale pour aligner les pierres" ».[185]

L'organisation "traditionnelle" de la société telle qu'il avait pu la retrouver en Islam, préservait l'homme des périls qui le menaçaient dans le monde moderne :

> « Une civilisation, très suffisamment, et même parfois âprement terrestre, mais axée malgré tout sur la transcendance et basée en principe sur la primauté du spirituel,

[181] Consulter : ACCART, « Émile Dermenghem critique de Joseph de Maistre », 2005.
[182] DERMENGHEM, « Le centenaire de Joseph de Maistre », p. 433.
[183] DERMENGHEM, « Témoignage de l'Islam », p. 374.
[184] DERMENGHEM, « Témoignage de l'Islam », p. 374.
[185] DERMENGHEM, « Témoignage de l'Islam », p. 374.

écarte aussi bien le totalitarisme que l'utilitarisme, s'oppose à tout ce qui absorbe l'esprit dans la masse ou le subordonne à la production des richesses ».[186]

La part vivante de cette tradition était un modèle pour ces quêteurs d'un nouvel humanisme :

« De l'attitude musulmane fondamentale résulte, malgré les imperfections qui ne laissent pas d'estomper sérieusement l'essentiel témoignage : une leçon de ce qu'on appelle aujourd'hui "*personnalisme*" et de ce qui est somme toute l'humanisme véritable, une possibilité d'efficace liberté et d'équilibre entre la société et l'individu, un sens de la justice, de l'égalité dans la variété, de la tolérance jusque dans la guerre, de la pauvreté jusqu'au sein des villes les plus fastueuses, de la tenue jusque dans la misère, du rite et de la pureté rituelle, la conviction que rien ne compte à côté de l'absolu, avec le corollaire que tout ce qui existe n'existe que par participation à l'Absolu, c'est-à-dire que tout est "sans prix", dans les deux sens, que tout ce qui arrive est adorable, comme disait Léon Bloy, et que rien n'a d'importance en dehors de cette participation à la Réalité ».[187]

Cette référence au Personnalisme considéré comme « l'humanisme véritable », renvoyait à l'engagement du chartiste aux côtés de la revue *Esprit* (qui avait consacré en octobre 1935 un numéro spécial intitulé : « Pour un nouvel humanisme »). La lecture de Charles Péguy fut d'une grande importance pour un certain nombre de « non-conformistes » des années 1930. Daniel-Rops lui consacrait un essai en 1933.[188] Mais son influence majeure dans cette nébuleuse est probablement à chercher dans le mouvement "Esprit". Georges Izard se souvenait avec humour s'être trouvé, lors de la fondation d'*Esprit*, « entre deux réincarnations approximatives de Péguy, Emmanuel Mounier et André Déléage ».[189] Emmanuel Mounier et Georges Izard avaient chacun rédigé, en compagnie de Marcel Péguy (le fils), une des parties de *La Pensée de Charles Péguy* (1931), l'année où Guiberteau donnait aux *Cahiers de la quinzaine* sa *Note sur M. Benda et la Trahison des clercs.*[190] L'ouvrage était paru au Roseau d'or qui avait publié un livre et des articles de Dermenghem. Péguy tenant l'homme intérieur pour le bénéficiaire ultime de la révolution, avait distingué individu et personne. Dans son article sur le « soldat de la Vérité », Bonjean remarquait avec Roger Secrétain que cette distinction avait été « reprise et approfondie par le groupe Esprit ».

[186] DERMENGHEM, « Témoignage de l'Islam », p. 372.
[187] DERMENGHEM, « Témoignage de l'Islam », p. 372-373 (nous soulignons).
[188] DANIEL-ROPS, *Péguy*, Paris, Flammarion, 1933.
[189] WINOCK, Michel, Esprit. *Des intellectuels dans la cité (1930-1950)*, Paris, Seuil, 1996, p. 44.
[190] GUIBERTEAU, *Note sur M. Benda et sur La Trahison des clercs.* Mounier (« Péguy ou l'anti-modernisme de la charité ») participerait aux côtés de Guiberteau à : *Péguy et la vraie France* (Montréal, Éditions Serge, 1944). Le projet de ce volume pour « servir la culture française et l'humanisme intégral » fut lancé en 1937. Y collaborèrent encore Stanislas Fumet, Daniel-Rops (écrit la préface).

Dermenghem fut le personnage le plus emblématique de cette composante du personnalisme ouvert, dans une perspective de "synthèse spirituelle", sur l'Orient. Il apparaissait dans la liste des souscripteurs de la revue *Esprit* dès 1935 et il y donna sept contributions. Quelques mois avant la parution de « L'Islam et l'Occident », il y avait fait paraître une note sur un projet de réforme de l'administration du Maroc.[191] Le mois suivant, à l'occasion de sa canonisation, il y évoquait un « clerc qui [n'avait] pas trahi : Saint Thomas More ».[192] En 1941, Mounier lui-même le signalait implicitement comme appartenant à l'équipe d'*Esprit*.[193] La lettre que Simone Weil adressa à Dermenghem un an auparavant était aussi éloquente à cet égard. Ce qu'elle avait lu du chartiste dans diverses publications avait éveillé en elle admiration et sympathie. Elle avait probablement eu ses coordonnées par Jean Ballard dont elle fréquentait alors le grenier à Marseille. Se sentant « de plus en plus attirée vers ce qui rest[ait] encore de cultures orientales, et notamment vers les choses musulmanes », elle lui écrivit en 1940. Simone Weil qui avait publié en 1938 dans *Esprit* une note sur la guerre d'Espagne, disait être en contact avec le groupe qui animait la revue.[194] Elle avait d'ailleurs lu dans cette dernière le remarquable article de Dermenghem sur le Maroc.

Dermenghem partageait avec les rédacteurs de la revue une double préoccupation sociale et spirituelle. Ce souci manifeste chez Péguy, était d'ailleurs largement partagé à l'époque. Nous avons vu le cheminement d'un certain nombre de collaborateurs de la revue *Europe* vers la perspective "traditionnelle". Les questions sur le Maroc que Simone Weil lui adressa, étaient encore significatives à cet égard :

> « [...] quel est le véritable caractère du régime imposé à la population et quels effets il produit sur les âmes ; qu'est-ce qui reste de vivant, d'authentique, de vraiment intéressant, trace d'un passé glorieux et présage peut-être d'un meilleur avenir, par-dessous la conquête [...] La considération des droits des individus, si importante qu'elle soit, ne [lui paraissait pas, d'autre part,] plus importante que la conservation des trésors collectifs constitués par les traditions, les mœurs et l'esprit des populations soumises à la conquête coloniale ». [195]

Or, Simone Weil qui avait débuté dans le syndicalisme révolutionnaire et s'était engagée à la C.N.T. pendant la guerre d'Espagne, devait bientôt se plonger dans la

[191] DERMENGHEM, « Plans de réformes marocaines », *Esprit*, n° 31, avril 1935, p. 152.
[192] DERMENGHEM, « Un clerc qui n'a pas trahi : saint Thomas More », *Esprit*, n° 32, mai 1935, p. 280-283 (à l'occasion de la canonisation) ; et encore : DERMENGHEM, Emile, Compte rendu de : FRÉVIELLE, Jean, *Pain de brique*, 1938, n° 68, p. 273.
[193] Lettre d'Emmanuel Mounier à Pierre Schaeffer, le 13 février 1941 (citée dans : BERGES, Michel, *Vichy contre Mounier*, Paris, Economica, 1997, p. 90). Mounier précise : « Arabisant et folkloriste, à utiliser à ce titre ».
[194] WEIL, Simone, « Lettre sur la guerre d'Espagne », *Esprit*, 1938, n° 67, p. 156-157.
[195] PÉTREMENT, Simone, *La Vie de Simone Weil (1934-1943)*, Paris, Fayard, p. 280-1.

lecture de l'œuvre de Guénon. De la même façon, Aimé Patri (1904-1983) qui partit avec la jeune philosophe en Espagne, se fit l'écho des ouvrages du métaphysicien après-guerre (*infra*). Notons que cet ami de Pierre Naville fut nommé à Tunis en 1938. On pourrait encore citer Pierre Winter qui comme Simone Weil, donna une contribution à la revue d'Emmanuel Mounier.[196] Comme Péguy, d'autres esprits empreints de socialisme s'intéressèrent à l'œuvre de Guénon. La parution de deux livres du métaphysicien chez Marcel Rivière a pu favoriser cette découverte. Cette maison d'édition avait acquis son rayonnement avec la publication de l'œuvre d'un ami de Péguy[197], Georges Sorel, dont l'œuvre marqua les membres de Plans et de Prélude. À cette époque, Rivière éditait principalement des ouvrages sur la pensée économique, le syndicalisme, et les sciences sociales.[198] L'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* avait d'ailleurs été intégrée dans la collection "Systèmes et faits sociaux". Plusieurs collaborateurs d'*Esprit* partageant cette double préoccupation se révéleraient être des lecteurs de Guénon.[199] Citons d'abord Edmond Humeau (né en 1907), un collaborateur régulier à la sensibilité socialiste libertaire.[200] D'origine angevine, il était devenu séminariste. Éloigné du Grand séminaire par la maladie, il avait découvert la poésie et recouvrait la santé en Haute-Savoie où il fut professeur de français à l'abbaye de Saint-Maurice de 1929 à 1932. À la mort de Guénon, il rapprocha ce dernier de l'auteur anti-fasciste d'*Impossible ici* : Sinclair Lewis.[201] Humeau précisait :

> « René Guénon mieux que Gide et que Léautaud ou que quiconque de cette génération accomplit cette mission d'accueil et d'intégration qui caractérise la vertu française de l'universel ».[202]

Il faut encore citer son ami Max-Pol Fouchet avec qui il avait eu le projet, en 1938, de fonder une revue internationale de poésie intitulée *Droit de survivre*. La revue *Esprit* à laquelle il collaborait régulièrement et dont il était le correspondant à Alger, l'annonça dans ses colonnes. Le numéro spécial de *Fontaine* consacré à l'expérience poétique témoignerait de l'ouverture à l'Orient de ce personnaliste (*infra*). Max-Pol Fouchet fit à Daumal tout ce qu'il devait à Guénon, ce qui permit un échange confiant entre les deux hommes.

[196] WINTER, Pierre, « Les communistes », *Esprit*, avril 1934, p. 476.

[197] HALÉVY, *Péguy*, p. 164.

[198] En 1950, Guénon s'intéressa à la tentative d'un universitaire napolitain de penser la science économique en fonction de la perspective "traditionnelle" (GUÉNON, Compte rendu de : PALOMBA, Giuseppe, *Introduzione all'Economica*, Naples, Pellerano Del Gandio, 1950, *Études traditionnelles*, 1950, p. 187-8). Palomba publia dans le même esprit une *Morfologia economica* en 1954, rééditée chez U.T.E.T. (Turin, 1970).

[199] Sur *Esprit* et la révision du principe colonial : LIAUZU, « Les intellectuels de gauche et l'anticolonialisme », p. 91.

[200] Sur cet écrivain consulter : PUEL, Gaston, *Edmond Humeau*, S.l., Éditions Subervie, 1959, 48 p..

[201] HUMEAU, « René Guénon – Sinclair Lewis », 1951. Le rapprochement est toutefois essentiellement occasionnel : nés à un an d'écart, ils disparurent tous deux en janvier 1951.

[202] HUMEAU, « René Guénon – Sinclair Lewis », 1951.

Dermenghem put retrouver dans *Esprit* des possibilités qu'il avait entrevues dans *Vers l'Unité*. Emmanuel Mounier (1905-1950) qui avait d'abord été encouragé par Jacques Maritain, s'était éloigné de lui sur un point crucial. Prenant acte de la rupture laïque, il avait refusé de faire une revue confessionnelle tout en affirmant la primauté du spirituel. Il est d'ailleurs intéressant de retrouver dans les numéros d'*Esprit* des années 1930, la signature de collaborateurs de *Vers l'Unité* et du *Monde nouveau* comme André-Daniel Tolédano (1888-1972)[203] et Édouard Dolléans (1877-1954), un spécialiste du socialisme de Proudhon et de David Owen.[204] L'année suivant la création d'*Esprit*, un article sur Joseph de Maistre témoignait encore d'une perspective assez proche de celle du Guénon de *Vers l'Unité*, mais surtout de celle d'Émile Dermenghem. Dans sa « Note sur Joseph de Maistre et la Nation moderne »[205], Roger Labrousse remarquait que l'œuvre du Savoyard était « tendue tout entière dans la défense du pouvoir spirituel et dans la lutte contre les nations affranchies de la tutelle religieuse ». « Toute nation européenne soustraite à l'influence du Saint-Siège, avait-il prédit, ser[ait] portée invinciblement vers la servitude ou vers la révolte ». Cet adversaire du nationalisme avait posé la question de la « Société des Nations », il en avait même employé le terme.[206] Il avait éprouvé la nostalgie du grand rêve de la Chrétienté. « Ce rêve, quelle ironie d'y songer dans les premières années du XIX[e] siècle, quand la Révolution [avait] passé sur le monde, quand le racisme couv[ait] déjà en Allemagne ! ».[207] La Révolution avait encore inauguré l'ère de la levée en masse et de la guerre moderne. Selon Labrousse, il n'y avait dans les vues de Maistre, rien « sans doute que de très naturel chez un chrétien, mais tous les chrétiens ne disent pas aujourd'hui ce qu'il eût semblé autrefois très naturel qu'ils disent ».

Labrousse opposait encore la vision que Maistre avait de l'Orient à celle de Maurras. Maistre avait ainsi écrit à propos de Platon :

> « Toutes les fois qu'il est grec, il ennuie, et souvent il impatiente. Il n'est grand, sublime, pénétrant, que lorsqu'il est théologien ; c'est-à-dire lorsqu'il énonce des

203 TOLÉDANO, André-D., « Responsabilités allemandes », *Esprit*, 1935, p. 550-563. Il fut secrétaire général du *Monde nouveau* et participa à la revue de Th. Darel et également à *L'Information*.

204 Cet homme qui fut en contact avec Jean de Pierrefeu contribua à trois reprises à *Esprit* (voir notamment : DOLLÉANS, É., « La misère et l'espérance (1832-1932) », *Esprit*, n° 3, 1er décembre 1933, p. 483-492 (sur la crise économique)). La revue fit mention de son *Histoire du mouvement ouvrier* (*Esprit*, 1936-1937, p. 842).

205 LABROUSSE, « Note sur Joseph de Maistre et la nation moderne ».

206 LABROUSSE, « Note sur Joseph de Maistre et la nation moderne », p. 472. Dermenghem avait fait cette dernière remarque dans : DERMENGHEM, « Le centenaire de Joseph de Maistre », p. 429-430.

207 LABROUSSE, « Note sur Joseph de Maistre et la nation moderne », p. 468.

dogmes positifs et éternels, séparés de toute chicane, et qui portent si clairement le cachet oriental, que pour le méconnaître, il faut n'avoir jamais entrevu l'Asie ».[208]

Or, précisément ce refus de la confessionnalité par Mounier permettait d'ouvrir la revue sur un apport spirituel de l'Orient. Dermenghem put représenter cette opinion bien qu'il ne donnât que sept contributions à la revue. Même Guiberteau en 1935, reconnaissait comme Dermenghem dans « L'Islam et l'Occident », que la cité future ne pouvait être bâtie que sur des « principes métaphysiques » que possédait le monde méditerranéen. En dépit de certaines réserves ayant trait à l'incomplétude de l'islam par rapport au christianisme, devant la menace que représentait le monde moderne pour cette civilisation, il citait son « prophète Péguy » : « Tout ce que l'on prendra à une force spirituelle, quelle qu'elle soit, ce n'est pas une autre force spirituelle, c'est l'argent qui le gagnera ».[209] Jacques Masui cita dans un numéro spécial des *Cahiers du Sud* sur l'Inde (qu'il dirigea en 1941 dans le même esprit que Dermenghem) l'appel de l'auteur de *La Crise du monde moderne* à « …faire appel à l'union de toutes les forces spirituelles qui exercent une action dans le monde… ».[210]

L'intérêt latent pour Guénon de Dermenghem, comme d'Humeau et de Fouchet, se manifesta en février 1940 dans la revue *Esprit* (*infra*).[211] À l'occasion de l'édition de *La Métaphysique orientale* (qui était d'abord parue en plusieurs livraisons dans *Vers l'Unité*), Dermenghem présentait l'œuvre de Guénon dont il citait cinq titres.[212] En écho aux préoccupations de *Vers l'Unité*, il évoquait *L'Ésotérisme de Dante*, et soulignait que l'auteur florentin avait été « un représentant particulièrement abrupt et tranchant d'une conception synthétique de l'Europe ». Il terminait en précisant que Guénon, « malgré ses sympathies non dissimulées pour l'Orient », ne prétendait pas « faire de la métaphysique, qu'il distingu[ait] de la philosophie, l'apanage de l'un quelconque des points cardinaux ». Toutefois, l'Europe contemporaine ayant perdu « le contact avec cette Tradition si catégoriquement affirmée », il s'agissait de s'y ressourcer.

[208] LABROUSSE, « Note sur Joseph de Maistre et la nation moderne », p. 467. Dermenghem citant Maistre allait dans le même sens (DERMENGHEM, « Le centenaire de Joseph de Maistre », p. 437). Guénon notait que lorsque Platon voulait parler de choses sérieuses, il abandonnait la dialectique et usait du mythe.
[209] GUIBERTEAU, « Islam, Occident, Chrétienté », p. 94.
[210] MASUI, Jacques, « Le message de l'Inde pour notre temps », MASUI, Jacques (Dir.), « Message actuel de l'Inde », *Cahiers du Sud*, Marseille, juin-juillet 1941, p. 15.
[211] On peut noter pour l'anecdote qu'un homme politique se réclamant du personnalisme comme François Bayrou a été marqué dans sa jeunesse par la lecture de Guénon. Il a découvert cet auteur grâce à son professeur de français, Jean Biès. Il nous a toutefois dit n'avoir jamais adhéré à l'œuvre en raison de ses réticences à l'égard de son "ésotérisme" (entretien de l'auteur avec François Bayrou, le 12 janvier 2004).
[212] DERMENGHEM, « René Guénon : *La Métaphysique orientale* », 1940.

*

L'œuvre de Guénon fut une des composantes de la recherche originale d'un « nouvel humanisme ». Elle fut notamment accueillie par des lecteurs de Charles Péguy – comme Guiberteau, Bonjean, Dermenghem – qui synthétisèrent harmonieusement les deux pensées. Leur perspective se séparait doublement de l'école réactionnaire de Charles Maurras, dont Guiberteau en 1930, opposait les « calculs temporels » aux « spéculations essentiellement spirituelles » de Péguy et de Guénon.[213]

Premièrement, à l'époque où le théoricien de l'Action Française défendait la "latinité" en soutenant aux côtés de Massis mais aussi de Truc, l'Italie fasciste dans la campagne d'Éthiopie, Dermenghem, Bonjean et Guiberteau participaient à un numéro spécial des *Cahiers du Sud*, qui avait pour but de contribuer à l'émergence d'une nouvelle conception de la culture méditerranéenne. À la différence des provençalistes, Jean Ballard, aidé de Dermenghem et de Bonjean, était à la recherche d'une nouvelle synthèse qui intègre l'apport de l'autre rive de la *mare nostrum*. Le métaphysicien du Caire apparut, dans cette perspective, comme un passeur entre les mondes.

Secondement, à la suite de Péguy, ces écrivains ne souhaitaient pas mettre à bas le système républicain mais ressourcer ses valeurs, en tentant de les relier à leur origine spirituelle. *Le Traité des vertus démocratiques* de Raymond Queneau (qui se référait alors volontiers à Péguy) donne une illustration d'une semblable tentative. Cette famille d'esprits se trouva vraisemblablement des affinités avec la pensée d'Emmanuel Mounier. Cet autre grand lecteur de Péguy affirma la primauté du spirituel (qu'il souhaitait « désolidariser du réactionnaire »), et créa une revue qu'il voulut a-confessionnelle. Il est significatif de retrouver dans les colonnes d'*Esprit* la signature d'Émile Dermenghem. Sa trajectoire nous permet de relier *Vers l'Unité* à la revue personnaliste. Collaborèrent encore à cette dernière (parfois épisodiquement) un certain nombre de personnalités qui alliaient, ou allaient allier, préoccupations économiques et syndicales et intérêt pour la perspective "traditionnelle" (Simone Weil, Aimé Patri, Pierre Winter, Edmond Humeau, Max-Pol Fouchet). Cet intérêt latent se manifesta finalement en février 1940 dans *Esprit*, avec une présentation de l'œuvre de Guénon par Dermenghem. À côté de cette recherche synthétique d'un « nouvel humanisme », se développèrent aussi à la même époque des tentatives originales de réaction à la crise nourrie par l'œuvre de Guénon.

[213] GUIBERTEAU, *Note sur M. Benda et sur La Trahison des clercs*, p. 60.

CHAPITRE III

Des tentatives de réaction à la crise inspirées par l'œuvre de Guénon

Au cours des années 1930, et en particulier dans la seconde moitié de la décennie, l'œuvre de Guénon fut un élément plus ou moins déterminant de tentatives de réactions à la crise, qui eurent comme caractéristique commune d'échapper à toutes les grandes idéologies politiques. Des disciples de Gleizes et de Gurdjieff participèrent à des entreprises communautaires au sein desquelles, comme dans le théâtre d'Artaud, une place déterminante était accordée au geste. Les résultats de leur recherche d'une culture authentique, non dissociée de la vie, furent confirmés et parfois approfondis par des considérations de Guénon sur la valeur du geste. Après l'échec relatif de son activité théâtrale, Antonin Artaud tenta de susciter au Mexique une révolution "traditionnelle" qui aurait pu aider à terme la vieille Europe à se ressourcer. À la même époque, le Dr Winter, un non-conformiste des années 1930, renonçait à l'engagement politico-social pour œuvrer à la constitution de l'élite intellectuelle.

I - Des tentatives communautaires de réponse à la crise par le recours au "geste"

Dans *Orient et Occident*, Guénon avait consacré une note à ce qu'il appelait la « théorie du geste ». Le métaphysicien lui accordait une telle importance qu'il souhaita lui consacrer un petit volume. « La théorie du geste » était selon lui la doctrine qui sous-tendait l'action d'influence de "l'élite". Ces perspectives contribuèrent à susciter, ou rencontrèrent, des tentatives de constitution d'une élite répondant à la crise de civilisation. Gleizes et Artaud dont les diagnostics coïncidaient partiellement (*supra*), accordèrent une importance particulière à la notion de geste qui était également approfondie et vécue dans les groupes Gurdjieff.

A – Les groupes artisanaux Moly-Sabata : Gleizes et ses disciples

Selon Gleizes, l'échec du monde moderne était d'abord dû à « une attitude intellectuelle qui [avait] supprim[é] sans y prendre garde l'expérience concrète de l'homme par lui-même à la base de la culture », et produit le type de « l'intellectuel pur ». Il avait des mots très durs contre ceux qui avaient

> « [...] perdu irrémédiablement le sens de la mesure ; ceux-ci, au lieu de diriger les actes du milieu, sont menés par lui [...] toutes les applications du génie diabolique industriel qui ne songe qu'au profit, flattant la tendance au moindre effort, la satisfaction des exigences matérielles, sont défendues, exaltées, utilisées par ces intellectuels sans mains qui les prétendent progrès. Le sens des valeurs est perturbé, tout est confondu et les mots ont perdu leur signification précise. Les représentants sont innombrables de cette exégèse mortelle, pour laquelle l'avilissement de la valeur humaine artisanale par l'industrie est sans signification. On les trouvera partout, dans les lettres, dans les arts, dans la science ».[1]

On avait « cru qu'on pouvait réaliser un homme sans le centrer et l'obliger de se connaître », ce qui avait abouti à une perte du sens de « la mesure de toutes les valeurs ».[2] Dans *Vie et mort de l'Occident chrétien*, Gleizes situait la rupture dès le XIII[e] siècle. « L'expérience en formule » avait commencé « à remplacer degré par degré [...] l'expérience proprement dite, celle d'une culture contrôlée par la réalité vivante du métier manuel ». Cette époque correspondait aussi au développement des villes auxquelles on associait indûment la civilisation. Dans les grands centres urbains, l'homme s'était trouvé de plus en plus coupé des cycles cosmiques. Les

[1] GLEIZES, *Vie et mort de l'Occident chrétien*, p. 73 n. 1 (cité par : PICARD, Albert, « La Tradition vivante », *L'Atelier de la Rose*, Lyon, n° 23, septembre 1956, p. 495).
[2] GLEIZES, *Homocentrisme*, p. 9.

occidentaux avaient ainsi perdu « les authentiques fondements de la culture, celle qui n'existe qu'en raison du degré de conscience qu'elle donne à l'homme de lui-même ».[3]

Il s'agissait de les retrouver. À la différence de Winter – qui avait en piètre estime ces tentatives artisanales – et Pierrefeu, Gleizes n'avait pas le projet de réorienter le développement urbain. Il appelait ses amis à un retour à la campagne, qui permettrait d'organiser sa vie en phase avec les travaux agricoles. Ainsi, se confronteraient-ils au « Réel soumis à la loi vraie du cosmos ».[4] Au sein de ce milieu, la meilleure école restait pour ce peintre l'exercice d'un métier manuel. Les artistes – ayant pris conscience de la dimension artisanale de leur métier – étaient selon lui mieux armés que les intellectuels. Guénon et Coomaraswamy qui étaient parvenus à retrouver « la vraie tradition de l'homme », restaient pour l'auteur d'*Homocentrisme* des cas exceptionnels d'« intellectuels purs ». Le métier qui permettait une confrontation aux lois du cosmos induisait une véritable transformation de l'artisan. Au geste extérieur répondait un geste intérieur, et le respect du processus d'exécution traditionnel permettait à l'homme de se façonner intérieurement à l'image du matériau extérieur. Gleizes avait ainsi redécouvert le principe de l'initiation artisanale tel que Guénon l'avait exposé en 1934 dans les *Études traditionnelles*. Ayant alors probablement intégré certains développements du métaphysicien à sa recherche personnelle, le peintre pouvait écrire avant-guerre :

> « La tradition qui est connaissance vraie de l'univers, se traduit et se transmet par une série de modalités expérimentales qui vont de la réalité inférieure de l'homme jusqu'à sa réalité finale transcendante en passant par sa réalité intermédiaire, celle du mouvement dirigé où s'opère la transformation… D'où l'importance des métiers à la base de cette conquête par l'homme de son authentique réalité ; d'où les petits mystères du Compagnonnage, qui sont comme les préludes constants à l'initiation des grands ».[5]

L'enseignement d'Albert Gleizes germa très tôt dans l'esprit d'un de ses disciples, Robert Pouyaud (1901-1970). En 1924, il avait confié à son maître le souhait de quitter Paris. Le peintre vit probablement dans ce désir une chance de renouveler la tentative de l'Abbaye de Créteil.[6] Cette entreprise à laquelle il avait participé au cours de la première décade du siècle avait eu un certain retentissement dans les milieux littéraire et artistique. En 1927, Gleizes acheta une grande maison au bord du Rhône, au lieu-dit Moly-Sabata, en face de sa maison de Serrières où la fortune de sa femme leur avait permis de se retirer dès 1923. Robert Pouyaud et son épouse s'installèrent à Moly-Sabata peu avant la parution

[3] GLEIZES, *Homocentrisme*, p. 11.
[4] GLEIZES, *Vie et mort de l'Occident chrétien*, p. XXX.
[5] GLEIZES, Albert, *La Signification humaine du cubisme*, Sablon, Éditions Moly-Sabata, 1939, p. 30-31.
[6] GLEIZES, « Le groupe de l'Abbaye. La nouvelle Abbaye de Moly-Sabata ».

de *La Crise du monde moderne*. C'est ainsi que naquirent, sous le patronage de Gleizes, « les groupes agricoles et artisanaux de Moly-Sabata ». Bien que n'y résidant pas, il anima cette communauté de son rayonnement et y édicta une "règle" (plus exactement un règlement qui fixait l'emploi du temps).

La subsistance était assurée par l'exploitation agricole du jardin et par un troc de produits artisanaux contre des produits de grande culture. L'activité première restait toutefois le travail manuel. D'autres artistes-artisans représentant divers corps de métiers rejoignirent Pouyaud et sa femme. Leur point commun était de mettre en œuvre la théorie constructive de Gleizes, qui était censée refléter les lois mêmes du cosmos. Comme l'écrirait Henri Giriat, ses disciples y avaient reconnu « un ordre plastique de valeur universelle » une « syntaxe entée sur la physiologie de l'homme en acte ». Il s'agissait donc de se l'incorporer à travers une éthique de vie et de travail. Parallèlement, les membres de la communauté perfectionnaient leur technique auprès des artisans de la région. Cette communauté, loin d'être seulement une « fantaisie d'esthète », devait être selon le souhait de Gleizes, parfaitement intégrée dans son milieu. Anne Dangar dirigeait ainsi une école de dessin gratuite pour les enfants, alors que César Geoffray organisait des fêtes musicales ou théâtrales gratuites où affluait la population rurale. Une communauté prit ainsi corps dès la fin des années 1920. Certains comme Pouyaud l'interprétèrent a posteriori comme une tentative de constituer l'"élite". Selon Gleizes même, elle s'inscrivait dans la perspective du passage d'un cycle historique à un autre. L'Occident chrétien avait achevé le cycle organique que parcourait, selon lui, toute civilisation de la naissance à la mort. Il importait en conséquence de préparer le germe d'un nouveau départ en retrouvant le sens et la mesure de l'homme.

Moly-Sabata suscita l'intérêt de nombreuses personnes. Gleizes eut d'ailleurs l'espoir de fonder d'autres communautés semblables. Des projets analogues germèrent au cours des années 1930. Un étudiant de Le Corbusier, H. J. Delcourt, souhaitant décongestionner les grandes villes et changer le mode de vie contemporain, contacta le peintre et sa femme. En 1939, il informait Pulby de son projet de développer dans le Vercors une exploitation agricole et artisanale, qui serait en même temps un centre d'accueil avec une bibliothèque pour les étudiants.[7] Juliette Roche pensait pour sa part, la même année, offrir des possibilités d'intégration aux réfugiés autrichiens et tchèques. Très bons artisans, ils pourraient enseigner leur métier aux artisans français autour de coopératives où se réuniraient de jeunes intellectuels. La fille de l'ancien ministre de l'Éducation Nationale ajoutait que le ministre de Tchécoslovaquie en France et le ministre des

[7] Lettre d'H. J. Delcourt à Pierre Pulby, le 14 février 1939.

Beaux-arts approuvaient son projet et apporteraient leur soutien.[8] Moly-Sabata préfigurait d'ailleurs d'autres réalisations communautaires. En 1945, l'Arche fondée par Lanza del Vasto rappellerait à Préau Moly-Sabata.[9] Selon ce dernier, la constitution d'une élite ouvrière ou artisanale préoccupait beaucoup de gens, principalement les artistes.[10]

B – À la recherche d'une communauté axée sur la pratique gestuelle : de Gleizes à Gurdjieff

Au sein de cette communauté, l'œuvre de Guénon devait prendre une place croissante, comme en témoigna *L'Atelier de la Rose* dans les années 1950. En 1930, Robert Pouyaud fit découvrir à Gleizes les ouvrages de Guénon (*supra*). Le peintre appela en 1937 « les artistes qui cherch[aient] leur voie de salut » à entrer en communication avec le métaphysicien.[11] Pouyaud écrivit à Guénon qui rendit compte d'un de ses opuscules dans le numéro des *Études traditionnelles* de juillet 1940. Le compte rendu qui ne parut qu'après-guerre, relevait l'intérêt des considérations sur l'architecture du moyen âge. Guénon se montrait toutefois critique de sa dépréciation de l'art gothique (perspective qui découlait probablement de la doctrine de Gleizes) et de certaines inventions qui ressemblaient à des fantaisies occultistes.[12] De la même façon, Jean Chevalier, un jeune peintre qui vivait en Isère de son métier d'instituteur, prit contact avec Coomaraswamy et Guénon à la fin de l'année 1938. Ayant fait la connaissance de Gleizes au cours de cette même année, il en devint pendant la guerre un des proches disciples. Il attira l'attention de Guénon sur le travail d'Éric Gill, un artiste que l'on associait dans les pays anglo-saxons à Coomaraswamy et Gleizes.[13] René-Maria Burlet (1907-1994) venait pour sa part du surréalisme. L'écoute de la Tradition lui avait permis selon Giriat, de « sacraliser » sa quête de la surréalité. Il rencontra en 1938 à Serrières Albert Gleizes dont il adopta les théories artistiques. Il entra également en correspondance avec Guénon.

[8] Lettre de Juliette Roche à Pierre Pulby, le 31 janvier 1939.

[9] Simone Weil avait conforté Lanza dans cette idée de fondation d'un ordre (MAES, Gabriel, « Ombre et lumière à Marseille. La rencontre de Simone Weil et de Lanza del Vasto (1941-1942) », *Cahiers Simone Weil*, tome XX, n° 4, décembre 1997, p. 299-318)

[10] Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 10 janvier 1945. Préau ajoutait : « Mais le rattachement traditionnel, donc l'essentiel, manque toujours. Au fond notre époque est très défavorable aux hommes pour qui l'action est un besoin, car ils n'ont plus personne pour les diriger. Enfin leurs bonnes intentions comptent toujours, bien que l'enfer, dit le proverbe, en soit pavé ».

[11] GLEIZES, *Homocentrisme*, p. 11-12.

[12] GUÉNON, Compte rendu de : POUYAUD, Robert, *Sous le signe de la spirale : Vézelay, centre initiatique*, *Etudes traditionnelles*, 1946, p. 145-146 (compte rendu destiné à paraître en juillet 1940).

[13] Voir les lettres de Guénon à Ananda Coomaraswamy, les 11 novembre et 17 décembre 1938.

Burlet faisait alors encore parti d'une pléiade de jeunes artistes qui se rapprocha de Gleizes peu avant la guerre. Le groupe Témoignage avait été fondé en 1936 ; il comptait parmi ses membres le sculpteur Étienne-Martin (né en 1913) et avait pour chef de file Marcel Michaud.[14] En décembre 1940, le groupe invita Gleizes à participer à une exposition collective. La présentation du catalogue de l'exposition par Michaud reflétait une perspective proche du point de vue "traditionnel" :

> « Le groupe est né d'une révolte contre le matérialisme en art, [...] rupture immédiate avec la Renaissance qui tua l'homme en le glorifiant ; rupture avec le cubisme [...] par contre affinité avec Albert Gleizes, l'un des premiers cubistes qui comprit qu'il était nécessaire de discipliner ce jeu à une pensée supérieure ; rupture avec le surréalisme, agonie poétique et magnifique dans un cul-de-sac, ce, dès 1930 ; recherches balbutiantes (et pour cause, il faut tout retrouver) [...] L'homme a pour s'exprimer des cadres millénaires. Qu'il les cherche et qu'il s'en serve en toute humilité et avec tous ses moyens, voilà le retour vers la tradition ».[15]

Étienne-Martin avait découvert l'œuvre de Guénon dès 1934 alors qu'il habitait chez Pierre-Henri Roché et fréquentait Brancusi.[16] L'architecte et critique musical Léon Reymond lui fit lire les écrits du métaphysicien à l'époque où il lui présenta Marcel Duchamp. Ainsi apparurent simultanément pour lui l'exigence de recherche spirituelle et cet intérêt pour un art qui ignore les matériaux classiques. Ces deux aspects de sa démarche se rejoindraient dans *La Vierge au sable*, sculptée en 1943 sur la paroi d'une carrière. Etienne-Martin avait toutefois une conception de l'art très différente de celle de Gleizes. Ses réalisations artistiques gardèrent souvent un caractère inachevé, l'œuvre étant pour lui « une approximation ». « Je n'ai jamais fait une chose qui soit véritablement un tout cohérent et absolu », précisait-il. Cependant son œuvre témoignait d'un désir de pénétrer le « mystère ». Il faisait par exemple référence au prophète Jonas pour commenter ses *Demeures*, œuvres en forme de grands manteaux. Lorsqu'on les endossait, on se trouvait en leur centre comme dans une caverne, dans le ventre de la baleine. Le parcours à travers ces *Demeures*, expliquait Etienne-Martin, conduisait à l'abandon des peaux extérieures à pénétrer en soi. Il insistait également sur le fait qu'il n'existait pas de

[14] L'essentiel sur l'histoire de ce groupe est tiré de : GIRIAT, Henri, *René-Maria Burlet : une œuvre, une vie*, 63 p. (document non édité prêté à nous par l'auteur) ; ÉTIENNE-MARTIN, « Étienne-Martin, bâtisseur de secrets », 1993 ; DROT, « Voyage au pays des demeures avec Etienne-Martin », 1962.

[15] Sur la couverture du catalogue qui avait l'allure d'un véritable manifeste, on trouvait une illustration de John Dee avec des symboles hermétiques.

[16] RAGON, Michel, *Étienne-Martin*, Bruxelles, Éditions de la Connaissance, 1970, p. 233. Ragon situe ailleurs cette découverte en 1936 (page 212). Le sculpteur découvrit Gurdjieff en 1947 et fréquenta les groupes inspirés de son enseignement jusqu'en 1957.

progrès historique de la sculpture ; le seul progrès avait trait à la connaissance de la Vérité résidant au fond de soi.[17]

L'œuvre de Guénon semble avoir eu un rôle déterminant dans son orientation spirituelle. En 1962 au cours d'un reportage télévisé, lorsque le journaliste l'interrogea sur ses lectures, il cita seuls les ouvrages du métaphysicien, qu'il considerait « vraiment d'un tout autre ciel ».[18] Mais Guénon avait quelque chose d'« irritant » : « on attend[ait] de lui une adresse qu'il ne donn[ait] jamais ». Le sculpteur faisait ici référence à la question de l'aboutissement de l'œuvre. Il crut pour sa part trouver chez Georges I. Gurdjieff les moyens du travail sur sa propre substance auquel appelait la Tradition. A un journaliste qui l'interrogeait sur son intérêt pour Guénon et Gurdjieff, Étienne-Martin répondit :

> « Je trouvais toute cette démarche très passionnante car c'était une exploration égoïste de moi-même [*sic*] où s'établissait une relation beaucoup plus grande entre moi-même – ce que je suis physiquement et le reste – et les choses que je pouvais fabriquer. C'est cela qui m'a tellement fasciné, car j'ai trouvé auprès de cette lumière qu'était Gurdjieff quelque chose de très remarquable. J'avais navigué dans des choses religieuses qui faisaient beaucoup plus que m'intéresser, qui me troublaient. J'ai trouvé là une suite, non pas une explication mais une sorte d'organisation de la pensée qui éclairait étrangement cet état. Dans le fond, c'est l'origine du *Manteau*. C'est une chose qui m'enveloppe, qui établit une situation comme dans ces personnages peints où les signes astrologiques sont disposés sur le corps. Il s'agissait de situer en moi et autour de moi des états, des moments existants ».[19]

L'exemple de Daumal a pu jouer dans cette orientation vers les cercles Gurdjieff. Henri Giriat qui suivait lui-même les chroniques du sanskritisant à la *N.r.f.*, a témoigné de cette influence. Le groupe de Jeanne de Salzmann, auquel appartenait Daumal (*infra*), put être conçu par certains de ses membres comme le lieu d'émergence de "l'élite". Cette élite virtuelle présentait des caractères communs avec celle qu'avait tenté de constituer Gleizes. D'une part, elle prit une forme communautaire. Guénon, d'après le témoignage de Benoist, parlait à son propos « d'une sorte de Phalanstère ». René Daumal, Philippe Lavastine, Jeanne de Salzmann vécurent de façon communautaire en divers lieux. Daumal transposa leur commune équipée dans *Le Mont Analogue*. Mais plus encore, leur méthode de réalisation passait essentiellement par des exercices gestuels, par une connaissance des rythmes. Il est très probable que les Gleizes s'entretinrent de ce sujet lorsque

[17] DROT, « Voyage au pays des demeures avec Étienne-Martin », 1962

[18] Dans le reportage télévisé, Léon Reymond, longue barbe blanche, regard perdu, pose hiératique, précisait : « C'est le premier européen qui nous ait montré l'identité foncière de toutes les traditions religieuses et métaphysiques et qui ait exposé les doctrines de l'Orient et hindoues pour la première fois d'une façon dénuée de tout particularisme et supériorité européenne ».

[19] ÉTIENNE-MARTIN, « Étienne-Martin, bâtisseur de secrets » (entretien réalisé par Daniel Abadie), *Beaux-arts magazine*, n° 118, décembre 1993, p. 64-69.

Daumal, sa femme et Jeanne de Salzmann vinrent passer un week-end à Serrières. De la même façon que Gleizes, un ami de Daumal qui avait bien connu Alexandre de Salzmann, insista sur l'importance du "geste" : Antonin Artaud.

C – Le théâtre comme instrument de l'élite : Artaud

Certains traits communs ressortent du diagnostic qu'Artaud et Gleizes établirent à propos de la crise du monde occidental. Tous deux insistaient sur la dissociation des mots et des choses, de la culture et de la vie. Alors que Gleizes appelait à retrouver « les authentiques fondements » de cette culture « qui n'existe qu'en raison du degré de conscience qu'elle donne à l'homme de lui-même »[20], Artaud tenta au début des années 1930 de créer un théâtre qui permette de retrouver une culture non dissociée de la vie. Il écrivait à Paulhan :

> « La culture n'est pas dans les livres, les peintures, les sculptures, elle est dans les nerfs et dans la fluidité des nerfs, des organes sensibles dans une sorte de *manas* qui voit et qui peut mettre l'esprit dans une attitude de réceptivité la plus haute, totale. Ce manas le théâtre tel que je le connais, le réveille ».[21]

Le nouveau théâtre pouvait ainsi « pousser à cette transformation profonde des idées, des mœurs, des croyances, des principes sur lesquels repos[ait] l'esprit du temps »[22] en remettant en cause les idées de l'homme sur la réalité et sa place poétique au sein de celle-ci. Dans cette « période angoissante et catastrophique », sa résonance devait être si profonde qu'elle dominerait dans le spectateur « l'instabilité des temps ».

À la différence de Gleizes, Artaud qui eut un parcours relativement solitaire, ne semble pas avoir abordé le thème de la communauté. Pourtant il faisait une allusion significative à la fin du « Théâtre et la peste » :

> « [...] dans ce monde qui glisse, qui se suicide sans s'en apercevoir, il se trouvera un *noyau d'hommes* capables d'imposer cette notion supérieure du théâtre, qui nous rendra à tous l'équivalent naturel et magique des dogmes auxquels nous ne croyons plus ».[23]

Et il précisait que l'action désagrégeante de ce théâtre sur un corps social à recomposer ne serait que « l'application d'une loi de nature où tout geste est compensé par un geste et toute action par sa réaction ».[24] Ce passage est très clairement un écho à la loi des « actions et réactions concordantes » telle que

[20] GLEIZES, *Homocentrisme*, p. 11.
[21] Lettre d'Antonin Artaud à Jean Paulhan, le 19 juillet 1935.
[22] Lettre d'Antonin Artaud à Jean Paulhan, le 28 mai 1933 (ARTAUD, *Le Théâtre et son double*, p. 181).
[23] ARTAUD, *Le Théâtre et son double*, p. 46-47 (nous soulignons).
[24] ARTAUD, *Le Théâtre et son double*, p. 46.

Guénon l'a présentée dans les pages consacrées en 1921 à l'*apûrva*[25] ainsi qu'aux considérations sur « la théorie du geste » à propos de l'action de l'élite.[26] On y trouvait une des raisons pour lesquelles le théâtre se révélait implicitement pour Artaud le moyen d'action privilégié de ce « noyau d'hommes », de cette élite dont seule l'action, selon Guénon, pouvait réorienter le développement du monde occidental. Dans ce passage, le métaphysicien, abordant la question de l'action de l'élite, faisait allusion à la « théorie du geste » à laquelle il ne parvint jamais, malgré son souhait, à consacrer un volume.[27] Selon l'auteur d'*Orient et Occident*,

> « [...] la moindre chose accomplie en conformité harmonique avec l'ordre des principes, porte virtuellement en soi des possibilités dont l'expansion est capable de déterminer les plus prodigieuses conséquences, et cela dans tous les domaines, à mesure que ses répercussions s'y étendent selon leur répartition hiérarchique et par voie de progression indéfinie ».[28]

Le passage de cet ouvrage dont Artaud avait conseillé la lecture au Dr Toulouse, lui donna probablement à penser. Il avait retrouvé là le principe de tout acte rituel, dans la perspective "traditionnelle".

Ayant une haute idée de la puissance de son théâtre, il désirait le placer au centre de la cité, en lui attribuant la fonction d'un nouveau culte. Il s'agissait d'une sorte de recréation des mystères du moyen âge, auxquels la société entière serait appelée à participer et qui contribuerait à la transformer. Sa démarche consistait à

[25] GUÉNON, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, p. 246-7 (Guénon évoquait aussi les « actions et réactions concordantes » – expression taoïste – dans *Le Roi du monde* (GUÉNON, *Le Roi du monde*, p. 69)). Simone Weil résuma soigneusement ces considérations dans un de ses cahiers : « *Apûrva*. L'action ne produit pas, comme la pensée, ses conséquences immédiatement mais dans le temps ; pourtant toute cause doit produire un effet quand elle existe, non quand elle n'existe plus ; on admet donc un effet immédiat, non-perceptible, potentiel : *apûrva*, intermédiaire entre l'action et les résultats, germe de toutes les conséquences futures, hors du temps ordinaire (mais non de la durée). L'*apûrva* peut pour une part demeurer attachée à l'être qui accomplit l'action – pour une autre part se propager dans l'ordre cosmique et revenir au point de départ sous forme de réaction de même nature que l'action initiale, compensation de la rupture d'équilibre que constitue l'action (voir taoïsme : actions et réactions concordantes). Car la somme des différenciations doit être l'indifférenciation. Vrai dans l'ordre humain et cosmique. Ainsi, rapport de *karman* et *dharma*. [...] La réaction, dans l'influence en retour, reprend le caractère individuel et même temporel que n'avait pas l'*apûrva* ; si l'être agissant n'est plus dans le même état de manifestation, il sera quand même atteint. Enchaînement causal entre les divers cycles – ce qui étant vrai pour un être l'est pour l'ensemble de la manifestation » (WEIL, Simone, *Œuvres complètes*, tome VI, *Cahiers*, vol. 2, Paris, Gallimard, 1997, p. 546).

[26] GUÉNON, *Orient et Occident*, p. 185. L'expression « théorie du geste » a été forgée par Guénon lui-même.

[27] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 1er septembre 1934 : « Pour *La Théorie du geste*, je n'ai que quelques notes, moins encore que pour *Les Conditions de l'existence corporelle*, du reste cela ne pourra venir qu'après, toujours dans la série commencée par *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* ».

[28] GUÉNON, *Orient et Occident*, p. 185. Puis il notait que le mot "progression" était à prendre « dans une acception qui est une transposition analogique de son sens mathématique, transposition le rendant applicable à l'universel, et non plus dans le seul domaine de la quantité ». « Nous faisons allusion à une théorie métaphysique extrêmement importante, à laquelle nous donnons le nom de "théorie du geste" [...] ».

remettre au jour « une idée du théâtre [qui] s'est perdue »[29] ou encore à retrouver « l'acception religieuse et mystique dont notre théâtre a complètement perdu le sens ».[30] Son théâtre, à l'instar du sacrifice, demandait « une coopération de tous les arts » ?[31] La salle de spectacle allait ainsi être conçue comme un véritable temple. D'autres auteurs venaient appuyer ses intuitions. Paul Vulliaud, cité par Reyor dans *Le Voile d'Isis*, notait que, dans les mystères, « le temple ésotériquement construit, était réellement machiné comme un théâtre où, suivant le degré d'initiation obtenu par les fidèles, on les congédiait après certains actes… ».[32] Strabon avait d'ailleurs certifié, au moins pour celui de Cérès, que les Temples avaient été à Eleusis des théâtres. « Encore aujourd'hui, chez bien des peuples (comme au Malabar), notait Daumal à propos des *Censi*, Théâtre et Temple ne sont pas distincts : ce sont des lieux où l'on vient se mettre à nu soi-même, où les hommes viennent s'entraider de la commune conscience de leur solitude ».[33] Son ami Raymond Queneau avait rapporté dans *Le Voyage en Grèce* son expérience de « l'harmonie véritable » à propos du site sacré de Delphes. Il y évoquait aussi Eleusis et le théâtre de Dionysos devant lequel le narrateur d'*Odile* avait une illumination. C'est ainsi qu'Artaud affirmait dans le premier manifeste du "Théâtre de la Cruauté", sa volonté de faire construire sa salle « selon les procédés qui ont abouti à l'architecture de certaines églises ou de certains lieux sacrés, et de certains temples du Haut-Thibet ». Celle-ci devait être conçue en hauteur et en profondeur, en largeur et en longueur, avec quatre points cardinaux et un espace central. Guénon avait évoqué la scène des mystères médiévaux qui permettait, grâce à un étagement en hauteur, de représenter simultanément les états infernaux et angéliques. Le metteur en scène devenait encore pour Artaud un maître de cérémonie sacrée.[34] Le théâtre placé au cœur de la cité, devait avoir une action sur l'esprit des spectateurs mais également sur la société tout entière. Alors qu'il projetait de partir au Mexique, Artaud y voyait encore le « dernier moyen religieux et sacré […] de faire renaître la chaîne magique dans les foules, et de favoriser cette émission poétique et fluidique des forces contenues dans les métaphores, les gestes, les signes, les allégories ».[35]

29 ARTAUD, « Le Théâtre et la Cruauté » (1933), *Le Théâtre et son double*, p. 131.
30 ARTAUD, « La mise en scène et la métaphysique » (1931), *Le Théâtre et son double*, p. 69-70.
31 GUÉNON, « Rassembler ce qui est épars », *Études traditionnelles*, octobre-novembre 1946.
32 REYOR, Jean, « Les Origines du théâtre », *Études traditionnelles*, novembre 1931 (repris dans : REYOR, *A la suite de René Guénon*…, 1991, p. 127-131).
33 DAUMAL, René, « *Les Cenci* d'Antonin Artaud et *Autour d'une mère* de J.-L. Barrault », *Écrits du Nord*, 1935, n° 2, p. 173-178 (repris dans : VIRMAUX (Dir.), *Artaud vivant*, p. 198-203).
34 ARTAUD, « Sur le théâtre balinais » (1931), *Le Théâtre et son double*, p. 91.
35 ARTAUD, « Le Réveil de l'Oiseau-Tonnerre », *La Bête noire*, n° 6, 1er novembre 1935 (repris dans : ARTAUD, *Œuvres complètes*, tome VIII, p. 412).

II - Artaud tente de susciter une révolution "traditionnelle" au Mexique

Toujours dans le but de libérer cette profonde idée de la culture, Artaud allait tenter de susciter au Mexique une révolution "traditionnelle". La force révolutionnaire réveillée sur la terre mexicaine devait, à terme, être communiquée à l'Europe moribonde. « [...] beaucoup plus que la guerre italo-éthiopienne, écrivait-il en 1935 dans *La Bête noire*, ce qui se passe actuellement au Mexique est d'un intérêt vital pour la civilisation ».[36] Si nous avons évoqué son voyage chez les Tarahumaras, nous avons laissé de côté l'aspect politique de son voyage. Il est particulièrement manifeste dans les écrits et conférences de 1936 qui ont été regroupés après sa mort dans *Messages révolutionnaires* (Gallimard, 1971). Son analyse politique rejoint sur plusieurs points celle de Guénon. Artaud appelait notamment à un désengagement du jeu des idéologies politiques modernes, dans la mesure où elles réduisaient toutes leurs horizons au seul plan individuel.

A – Dégager la jeunesse des idéologies et en particulier du marxisme

Dans les années 1920, Artaud avait été traité de "contre-révolutionnaire" par les surréalistes en raison de son refus de s'engager aux côtés des forces "révolutionnaires". En 1936, il restait très critique envers les formes d'action qui conduisaient à se vendre aux puissances du temps.[37] Elles constituaient, selon lui, une prostitution

> « [...] aux mots d'ordre de propagande : "Guerre à la guerre, front commun, front unitaire, front unique, guerre au fascisme, front anti-impérialiste, contre le fascisme et la guerre, lutte des classes, classe pour classe, classe contre classe, etc." Il y a des idoles d'abêtissement qui servent de jargon de propagande. La propagande est la prostitution de l'action, et, pour moi et pour la jeunesse, les intellectuels qui font de la littérature de propagande sont des cadavres perdus pour la force de leur propre action ».[38]

La question du fascisme ne se posait toutefois pas dans ce milieu intellectuel. Il l'évoquait à peine et avec un désintérêt manifeste. « L'Italie est si appauvrie spirituellement, constatait-il en 1936, qu'elle ne pourrait même pas susciter un seul philosophe[39], pourtant le fascisme hitlérien, lui, a ses philosophes dont le système

[36] ARTAUD, « Le Réveil de l'Oiseau-Tonnerre », *La Bête noire*, n° 6, 1er novembre 1935 (repris dans : ARTAUD, *Œuvres complètes*, tome VIII, p. 407).
[37] Queneau écrivait à la même époque : l'art « n'a pas à être partisan : il ne saurait être partiel » (QUENEAU, « Qu'est-ce que l'Art ? », *Volontés*, 20 février 1938).
[38] ARTAUD, « Le surréalisme et la révolution » (1936), *Les Tarahumaras*, p. 181.
[39] Il serait néanmoins intéressant de rapprocher Artaud et Julius Evola.

est un monstrueux salmigondis de Nietzsche, Kant, Herder, Fichte et Schelling ».[40] Il consacra au contraire un certain nombre de développements critiques à la pensée marxiste. En 1927 dans les *Cahiers du Sud*, Artaud avait reproché aux surréalistes « leur agenouillement devant le Communisme » ; mais il avait certainement parlé de la pensée de Marx avec son ami René Daumal. Il y revenait dans ses articles et conférences mexicaines car une grande partie de la jeunesse à laquelle il s'adressait en était empreinte. Léon Trotsky devait d'ailleurs trouver refuge au Mexique où Breton lui rendrait visite en 1938. Artaud tenta de détourner cette jeunesse du marxisme mais aussi du surréalisme, et de l'orienter vers son idée de révolution "indianiste".

Il reprochait d'abord au marxisme d'être une sorte d'aboutissement matérialiste de la perte de l'unité du monde, dont la genèse était à chercher à la Renaissance. Marx avait tenté de lutter « contre le simulacre des faits, il [avait] essayé de sentir la pensée de l'histoire dans son dynamisme particulier ».[41] Sa conception fragmentaire de la vie avait été valable provisoirement. Elle avait répondu « à un vrai mouvement de l'histoire ». Artaud remarquait :

> « Quand on accuse Marx de vouloir supprimer la famille : "la famille, mais vous l'avez détruite, répond-il ; vos antiques vertus, où sont-elles ? Hors de toute vertu, je ne vois plus que de la matière, et moi, Marx, j'organise la matière, je l'organise techniquement et coercitivement". On peut ainsi dire que, des antiques valeurs de l'Homme, Marx organise ce que la Bourgeoisie a laissé ».[42]

Mais de la même façon que le surréalisme, le mouvement historique du marxisme était dépassé par les faits. Car Marx était

> « [...] resté, lui aussi, sur un fait : le fait capitaliste, le fait bourgeois, l'engorgement de la machine, l'asphyxie de l'économie de l'époque due à un abus monstrueux de l'usage de la machine. De ce fait est sortie, *elle aussi, dans l'histoire*, une mensongère idéologie. La jeunesse française d'aujourd'hui, qui ne supporte pas la raison morte, ne veut plus se payer d'idéologies. Elle considère l'explication matérialiste de l'histoire comme une idéologie, qui risque d'arrêter l'histoire. Et quand elle relit le manifeste du parti communiste de Marx, elle s'aperçoit que ce que l'on appelle le marxisme est à son tour une idéologie mensongère qui caricature la pensée de Marx. Marx est parti d'un fait, mais il s'est interdit toute métaphysique. Et elle, cette jeunesse, considère que l'explication matérialiste du monde est une fausse métaphysique ».[43]

Cette vision fragmentaire du monde, comme toute idolâtrie, était une sorte de religion. Les prêches « des évangélistes de Marx » faisaient d'ailleurs rire les

[40] ARTAUD, « Bases universelles de la culture » (1936), *Œuvres complètes*, tome VIII, p. 190-191.
[41] ARTAUD, « L'Homme contre le destin » (1936), *Les Tarahumaras*, p. 185.
[42] ARTAUD, « Le surréalisme et la révolution » (1936), *Les Tarahumaras*, p. 179.
[43] ARTAUD, « L'Homme contre le destin » (1936), *Les Tarahumaras*, p. 185.

Indiens qui, pour leur part, avaient conservé une culture non séparée de la vie.[44] Guénon avait opposé à l'auteur de *Déclin de l'individualisme ?*, que la Tradition primordiale, loin d'être une croyance, était la réalité la plus "positive". Lacombe était au contraire, selon le métaphysicien, « pénétré de toutes les illusions démocratiques, humanitaires et progressistes » (*supra*). De la même façon Artaud notait que la jeunesse avait besoin d'une vision plus "positive" du monde que le matérialisme dialectique. Cette vision du monde fragmentaire était d'ailleurs selon Artaud, inséparable de la persistance du « sentiment de la conscience individuelle » dans le marxisme. Ces propos faisaient écho au jugement de Guénon sur les idéologies politiques comme participant toutes de l'individualisme, c'est-à-dire méconnaissant la dimension supra-humaine (*supra*). Néanmoins, Artaud semblait transposer cette vision sur le plan, non pas spirituel, mais animique. La vraie culture était liée d'après lui à cette vie non-individualisée qui circulait et animait le monde et les êtres. C'est en ce sens qu'il précisait :

> « Ne pas se sentir vivre en tant qu'individu revient à échapper à cette forme redoutable du capitalisme que moi, j'appelle le capitalisme de la conscience puisque l'âme c'est le bien de tous ».[45]

« [...] le marxisme, écrivait-il dans *El Nacional*, en conservant le sentiment de la conscience individuelle, empêch[ait donc] la Révolution de revenir à ses sources, ce qui [voulait] dire qu'il arrêt[ait] la Révolution ».[46] Car la révolution devait précisément prendre pour base « une idée profonde et centrale de culture » ayant gardé le secret de l'Unité de la vie. Il s'agissait de retrouver l'unité d'un monde dont les éléments – et d'abord le corps et l'esprit – avaient été progressivement *séparés* depuis la Renaissance.[47] C'est pour cela qu'Artaud avait pu écrire que « la Révolution la plus urgente à accomplir [était] dans une sorte de régression dans le temps ».[48] Cependant il ne parlait plus de revenir à « la mentalité du Moyen Âge », mais de se ressourcer à la civilisation maya-toltèque. Il attendait du Mexique « un nouveau concept de la Révolution, et aussi un nouveau concept de l'Homme, qui servir[ait] à nourrir, à alimenter de sa vie magique cette forme ultime de l'Humanisme, en train de naître en France avec un esprit diamétralement opposé à l'esprit du XVIe siècle ».[49]

[44] Lettre d'Antonin Artaud à Jean Paulhan, le 23 avril 1936. Il ajoutait : « C'est dans le bruit du feu que la vie noue ses forces. Et c'est pour cette idée supérieure et centrale qui vit dans les borborygmes du sang que très souvent les maîtres d'école sont reçus à coups de fusil ».

[45] ARTAUD, « Premier contact avec la révolution mexicaine », *Messages révolutionnaires*, p. 80.

[46] ARTAUD, « Premier contact avec la révolution mexicaine », *Messages révolutionnaires*, p. 81.

[47] ARTAUD, « L'Homme contre le destin » (1936), *Les Tarahumaras*, p. 186.

[48] ARTAUD, Antonin, « Manifeste pour un théâtre avorté », *Cahiers du Sud*, Marseille, février 1927 (repris dans : ARTAUD, *Œuvres complètes*, tome II, p. 25).

[49] ARTAUD, « Premier contact avec la révolution mexicaine », *Messages révolutionnaires*, p. 79.

B – Une occasion politique pour sa révolution

Dès 1933 dans le premier projet de spectacle pour le Théâtre de la Cruauté, « La Conquête du Mexique », Artaud avait souhaité mettre en évidence « la splendeur et la poésie toujours actuelle du vieux fonds métaphysique sur lequel ces religions [étaient] bâties ».[50] Il avait eu le projet d'éclairer « la hiérarchie organique de la monarchie aztèque établie sur d'indiscutables principes spirituels », « la civilisation d'avant Cortez [étant] une civilisation à bases métaphysiques [...] ».[51] La conjoncture internationale avait fini par le décider à aller trouver dans les vestiges de cette ancienne civilisation un remède à la « barbarie européenne ». En premier lieu, la crise mondiale avait frappé la France plus gravement que les autres pays, l'atteignant non seulement sur un plan économique et social mais dans sa conscience même. En 1936, il écrivait :

> « Celui qui aurait connu Paris il y a trois ans et y retournerait maintenant ne le reconnaîtrait plus. En apparence la ville a peu changé, mais la vie de Paris, ce qui était la vibration, la jeunesse, le bruissement, l'éclat, le plaisir, c'est cela qui a changé terriblement ».[52]

En second lieu, le Mexique lui semblait offrir une situation privilégiée dans l'inquiétant panorama international :

> « L'Espagne est en feu, l'incendie de l'Éthiopie vient à peine de s'éteindre. [...] ; l'Allemagne et l'Italie sont la proie d'un ordre singulier qui n'est que l'organisation légalisée d'un désordre. Et cet ordre à son tour menace l'ordre et la paix de ses voisins, c'est-à-dire l'ordre et la paix de l'Europe tout entière. Quant à la France, on peut dire qu'elle se trouve virtuellement en état de révolution ».[53]

L'Orient était quant à lui « en pleine décadence » : « La Chine [était] en guerre. Les Japonais [semblaient être] les fascistes de l'Extrême-Orient. La Chine, pour le Japon, [était] une vaste Éthiopie ». En Amérique, les « États-Unis [n'avaient] rien fait d'autre que de multiplier à l'infini la décadence et les vices de l'Europe ».[54] C'est ainsi que le monde lui semblait être

> « [...] à la veille d'une nouvelle *Confusion des Langues*. L'homme moderne ne se comprend déjà plus. L'Humanité a besoin d'un bain de jouvence. Il faut retrouver les sources vierges de vie ».[55]

Or, dans ce tour d'horizon apocalyptique, il crut apercevoir une lueur d'espoir. « [...] beaucoup plus que la guerre italo-éthiopienne, notait-il dès 1935, ce qui se

50 ARTAUD, « Le Théâtre de la Cruauté (second manifeste) » (1933), *Le Théâtre et son double*, p. 196.
51 Lettre d'Antonin Artaud à Jean Paulhan, le 19 juillet 1935.
52 ARTAUD, « Premier contact avec la révolution mexicaine », *Messages révolutionnaires*, p. 75.
53 ARTAUD, « Les forces occultes du Mexique » (1936), *Œuvres complètes*, tome VIII, p. 231.
54 ARTAUD, « Ce que je suis venu faire au Mexique » (1936), *Œuvres complètes*, tome VIII, p. 210-211.
55 ARTAUD, « Les forces occultes du Mexique » (1936), *Œuvres complètes*, tome VIII, p. 231.

passe actuellement au Mexique est d'un intérêt vital pour la civilisation ».[56] Artaud avait en effet entendu parler de « la politique indianiste du gouvernement mexicain ». Cette révolution n'était pas à classer parmi celles qui s'étaient succédé auparavant. L'instabilité politique avait été jusque-là due au fait que le pouvoir avait échappé aux Indiens. Or la révolution à laquelle on assistait était cette fois une manifestation du « sang de la vieille race maya-toltèque ». Sous la conduite de son « élite vivante » composée de peintres, de poètes et d'intellectuels, une civilisation qui tirait le nouveau de l'ancien était en train de naître. Le Mexique en réaction contre l'Europe, voulait « retrouver sa tradition » sans avoir pour cela « la superstition du passé ». Artaud voulait participer à cette révolution, puis tirer de cette « culture éternelle » les « sources de vie »[57] qui permettraient de régénérer la culture européenne. « Dans tous les endroits que n'a pas définitivement entamés le progrès moderne, c'est le sang indien lui-même que nous interrogerons », écrivait-il. « Nous rechercherons dans quelle mesure la civilisation qui naît compte prendre conscience de l'esprit métaphysique qui est derrière les mythes et les formes de dieux antiques, et quelles formes vivantes elle pense pouvoir lui donner actuellement ».[58] Il rêvait ainsi « d'une alliance entre jeunesse française et jeunesse mexicaine en vue de réaliser un effort culturel unique ».

C – Une action politique

À son arrivée au Mexique, il fut pourtant déçu. Au public révolutionnaire mexicain, il expliqua – peut-être dans un but stratégique – que « dans les milieux intellectuels les plus avancés » de Paris, on avait la fantaisie de croire qu'il y « avait au Mexique un mouvement anti-européen bien défini » et le désir de fonder une « révolution sur la base d'un retour à la tradition précortésienne ».

> « Pour la France, la Révolution du Mexique moderne est une Révolution de l'Homme […] On a parlé d'un indianisme du Mexique, d'une politique indianiste de l'actuel gouvernement mexicain, on a parlé d'un réveil de l'esprit indien. Et la jeunesse française qu'anime un immense désir d'universalité a tout entière tressailli à l'idée qu'un peuple retournait à ses origines culturelles, remontait aux sources de l'Esprit Primitif ».[59]

Or, ajoutait-il encore en s'adressant au même public,

> « […] il ne me semble pas que la jeunesse révolutionnaire du Mexique se soucie beaucoup de l'âme indigène. Et voici bien où surgit le drame. Je rêvais en venant au

[56] ARTAUD, « Le Réveil de l'Oiseau-Tonnerre », *La Bête noire*, n° 6, 1er novembre 1935 (repris dans : ARTAUD, *Œuvres complètes*, tome VIII, p. 407).
[57] ARTAUD, « Les forces occultes du Mexique » (1936), *Œuvres complètes*, tome VIII, p. 231.
[58] ARTAUD, « Le Réveil de l'Oiseau-Tonnerre », *La Bête noire*, n° 6, 1er novembre 1935 (repris dans : ARTAUD, *Œuvres complètes*, tome VIII, p. 413).
[59] ARTAUD, « Les forces occultes du Mexique » (1936), *Œuvres complètes*, tome VIII, p. 229.

> Mexique d'une alliance entre jeunesse française et jeunesse mexicaine [...], mais cette alliance ne me paraît pas possible tant que la jeunesse mexicaine restera uniquement marxiste ».[60]

Cela ne le découragea toutefois pas d'entreprendre une véritable action dans les milieux intellectuels et politiques. Le terrain lui paraissait probablement d'autant plus favorable qu'il avait constaté un foisonnement d'idées contradictoires (même si tous s'entendaient sur le caractère socialiste de la révolution à opérer). Il fallait les unifier en leur donnant une orientation unique. S'il dénonçait un certain type d'engagement déterminé par les idéologies contemporaines, Artaud considérait que pour entreprendre une « action nécessaire », il y avait « une manière d'entrer dans le temps, sans se vendre aux puissances du temps, sans prostituer ses forces d'action aux mots d'ordre de propagande ».

Il tenta de donner un caractère officiel à son voyage mexicain. Artaud sollicita notamment l'aide de Louis Massignon et de Paulhan dès juillet 1935 pour obtenir un titre de mission.[61] Celui-ci lui permit de s'adresser aux autorités officielles du pays comme en témoigne sa « Lettre ouverte aux gouverneurs des États du Mexique », parue en mai 1936 dans *El Nacional*. Il s'y présentait comme envoyé par « le Secrétariat de l'Éducation nationale française ». Il avait été chargé d'étudier toutes les manifestations de l'art théâtral mexicain. Il souhaitait cependant le faire non sur les planches mais dans la vie véritable du Mexique, c'est-à-dire dans les rites et danses sacrées.[62] Il ne cachait d'ailleurs pas sa conception de la révolution. À la « jeunesse mexicaine », il se présenta implicitement comme une sorte d'envoyé de « la jeunesse française », chargé de faire une enquête sur le caractère indianiste de la révolution mexicaine. Il reçut ainsi un certain nombre de soutiens, et fut invité comme « délégué de la République française » par le département des Beaux-Arts au Congrès du Théâtre d'Enfants. Dans la lettre ouverte évoquée ci-dessus, il remerciait le gouverneur du Mexique de l'aide qu'il lui avait apportée.[63] Enfin, une pétition d'intellectuels adressée au Président de la République du Mexique demanda à ce que lui soient donnés les moyens d'exécuter sa mission auprès des vieilles races d'Indiens. Ce fut finalement le Département des Beaux-arts du Secrétariat de l'Éducation qui finança le voyage chez les Tarahumaras.

60 ARTAUD, « Premier contact avec la révolution mexicaine », *Messages révolutionnaires*, p. 80.

61 Lettre d'Antonin Artaud à Jean Paulhan, le 19 juillet 1935. Artaud écrivit aussi à Jean Ballard dans l'espoir que les *Cahiers du Sud*, par leurs relations avec les compagnies maritimes, lui obtiennent un billet.

62 ARTAUD, « Lettre ouverte aux gouverneurs des États du Mexique » (1936), *Œuvres complètes*, tome VIII, p. 188.

63 ARTAUD, « Lettre ouverte aux gouverneurs des États du Mexique » (1936), *Œuvres complètes*, tome VIII, p. 187.

III - De Plans au Groupe d'Études Métaphysiques (1936-1940) : un engagement transposé dans un autre domaine

Alors qu'Artaud tentait d'aviver et d'orienter la révolution mexicaine, et que le Front populaire arrivait au pouvoir, se fit jour en France une autre tentative de réaction à la crise, plus clairement déterminée encore par la lecture de l'œuvre de Guénon. Le Groupe d'Études Métaphysiques (qu'il faut distinguer des Mercredis du Dr Grangier, et de ce que l'on finira par appeler dans l'après-guerre le Groupe Winter), est intéressant en tant qu'aboutissement (renoncement ou dépassement, selon le point de vue) des projets de réforme d'un groupe de non-conformistes. Pierre Winter en fut sa principale cheville ouvrière. Devant la tournure que prenaient les événements, il renonça un moment à agir sur le plan politique, économique et social, pour tenter de poser les bases à partir desquelles, si Dieu voulait, pourrait s'édifier "l'élite". Cette tentative se distingue nettement de celle de Moly-Sabata par exemple. Ici nulle trace d'un recours au travail manuel et d'un retour à la terre. Pierre Winter, ami de Le Corbusier, nourrissait au contraire un intérêt pour les tentatives de réformes du monde industriel et urbain. Nul projet non plus de départ vers des mondes anciens. L'importance du geste et le recours à l'ailleurs ne furent toutefois pas étrangers à ce groupe qui désirait pratiquer le *hatha-yoga*.

A – De l'action sociale à son renoncement

L'action sociale du Dr Winter

Le Dr Pierre Winter (1891-1952) était le fils d'un collaborateur de Clemenceau, qui fut directeur au Ministère de l'Intérieur. Comme Philippe Guiberteau, il faisait ses études de médecine au moment où la guerre éclata. Médecin-auxiliaire, il fut grièvement blessé en 1917. Il obtint deux citations et une promotion à l'ordre de la Légion d'Honneur. Il reçut le titre de Docteur en mars 1925 et devint chef de clinique la même année. Il rencontra son aîné le Dr Grangier, dans le cadre de leur activité professionnelle, aux établissements René Quinton. Très soucieux de l'amélioration des conditions de vie, Winter refusa de cantonner sa réflexion au domaine médical. Il l'élargit à la biologie puis à l'urbanisme envisagé dans ses rapports avec la médecine. En 1921, il fit la connaissance de Le Corbusier. À la même époque, le Dr Grangier lui présenta François de Pierrefeu. Avec ces deux amis, il prit part à la constitution de l'équipe d'*Esprit nouveau*. Vers 1928-1930, les trois hommes fondèrent *Plans*, un

mouvement d'idées dont l'organe avait pour but « la construction d'une société mieux dirigée, plus juste et plus heureuse », « l'intention de saisir et de faire saisir à quelques-uns les racines d'un politique et d'un économique modelés sur l'homme réel ».[64] Dans cette même perspective, ils publièrent ensuite, avec Hubert Lagardelle, en 1931-1932, la revue du même nom. Selon Maurice Hermitte, *Plans* qui connut un grand succès, fut ruinée par son rédacteur en chef Philippe Lamour.[65] Ils créèrent alors une autre revue, *Prélude – Thèmes préparatoires à l'action* qui se présentait comme l'*organe mensuel du comité central d'action régionaliste et syndicaliste.* Georges Valois, l'éditeur un moment pressenti pour publier *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, participa à cette création. La revue fut publiée de 1933 à 1936. Plans puis Prélude peuvent être considérés comme appartenant à la nébuleuse non-conformiste des années 1930. Daniel-Rops, de L'Ordre Nouveau, participa d'ailleurs à quelques réunions du mouvement.[66]

En 1933, le texte intitulé « Thèmes essentiels » donnait une bonne idée du projet de Prélude.[67] Y étaient rejetées dos à dos les idéologies matérialistes que représentaient le capitalisme et le socialisme, et condamné l'hitlérisme qui ne pouvait avoir un caractère d'universalité en raison de ses « théories basées sur une prétendue supériorité d'une prétendue race ».[68] Le mouvement développait une vision spirituelle de la société organisée selon trois ordres :

> « Les hommes se groupent pour obtenir plus facilement des valeurs vers lesquelles ils tendaient d'abord chacun pour soi. Ces valeurs peuvent être SPIRITUELLES (couvents) morales ou esthétiques (écoles, ateliers, Parnasse, Académie, Pythagorisme, néo-Platonisme… etc.), ou économiques. Dans ce dernier cas le nom générique du groupement est syndicat ».[69]

Les rédacteurs recouraient volontiers au terme de "synarchie" entendu comme un système où le commandement était entre les mains de groupes humains « naturels » (ils se référaient ici à Aristote).[70] Ainsi, le système de Pythagore – dont Pierrefeu était très imprégné – était considéré comme une synarchie. Le projet valorisait les métiers, les corporations, les communes, les régions. Il opposait l'Homme réel, enraciné et en lien avec le monde, la terre, à l'homme abstrait. Il

64 GUILLAUME, Sylvie, « *Plans* et la révolution collective », MERLIO (Dir.), *Ni gauche, ni droite*, p. 197-208.
65 Sur ce dernier consulter : PITTE, Jean-Robert, *Philippe Lamour : père de l'aménagement du territoire*, Paris, Fayard, 2002, 369 p..
66 DANIEL-ROPS, *Les Années tournantes*, Paris, 1932, Éditions du Siècle, p. 20-21, p. 95. *Prélude*, n° 8, 15 décembre 1933, p. 6.
67 *Prélude*, n° 8, 15 décembre 1933, p. 4.
68 Jean Amos l'écrivait dans *Prélude* en juin 1935.
69 François de Pierrefeu le précisait dans *Prélude* en juin 1935 (p. 5). Nous avons vu le parallele de Guiberteau entre la vision des "anciens mondes" chez Péguy et chez Guénon. On peut signaler ici l'influence de Sorel sur la pensée des rédacteurs de *Plans* et *Prélude*.
70 *Prélude*, n° 5, 15 mai 1933, p. 7.

était fondamentalement anti-individualiste. Nous n'en développerons pas ici le contenu. Disons simplement qu'il ne rencontrait pas l'hostilité de Guénon. Celui-ci se contentait de noter à propos des premiers numéros de *Prélude* que comme pour tout ce qui concernait « le lancement de certaines idées de réforme sociale », c'est-à-dire des choses d'un « ordre contingent », ces projets pouvaient « donner lieu à bien des discussions... ».[71]

Renoncement à l'action sociale

Alors que la situation nationale et internationale se dégradait à vue d'œil, le Dr Winter prit conscience que l'effort de Prélude ne portait pas. Il voyait déjà se profiler la guerre dans une ambiance apocalyptique. Entièrement pris par ses préoccupations, Winter avait négligé la fréquentation de ses aînés à l'époque des Mercredis du Dr Grangier. À la différence de son contemporain Pierrefeu, il n'aurait donc jamais rencontré Guénon.[72] Probablement aux alentours de 1930, Grangier ou Pierrefeu lui firent toutefois découvrir ses ouvrages. Au plus tard à l'été 1936, il engagea une réflexion fondée sur *Orient et Occident*, *La Crise du monde moderne* et peut-être *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*. À partir de cette date, des lettres échangées avec des membres des groupes régionaux de Prélude témoignent de l'importance du métaphysicien dans sa pensée.[73] Il était alors en contact avec une personne du nom de Breton, correspondant de Guénon, auquel il reconnaissait un certain ascendant. Winter prit aussi l'initiative, au nom du groupe, d'interroger leur aînée Hélène Dufau (*supra*) que connaissait probablement Pierrefeu. L'ouvrage *Les Trois couleurs de la Lumière* qui avait été gratifié d'un compte rendu positif dans *Le Voile d'Isis* était d'ailleurs paru la même année, et chez le même éditeur, qu'une plaquette de ce dernier au sujet de *Le Corbusier et Pierre Jeanneret*. Elle y citait avec intérêt les travaux de plusieurs auteurs, notamment Winter et Pierrefeu, parus dans *Plans*.[74] Elle répondit « aux chefs du groupe Prélude » sur un ton prophétique, les exhortant à lire et à relire des articles d'Élie Lebasquais (alias Luc Benoist) et de René Guénon dans les *Études traditionnelles*.

Ces correspondances de Winter témoignaient d'une réflexion sur le sens et la possibilité, dans leur contexte historique, d'une action visant à mettre en

[71] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 30 décembre 1931 et le 30 avril 1933.

[72] Selon Maurice Hermitte. Néanmoins, nous ne pouvons l'affirmer catégoriquement. Dans la synthèse d'un brouillon réponse de Winter et d'une copie d'une lettre du 12 septembre 1943, on lit : « C'est grâce à lui [nous n'avons pu identifier cette personne] que j'ai connu M. René Guénon autrefois chez le Dr Grangier et depuis j'ai toujours poursuivi l'étude de [*rature*] ses livres et nombreux articles ».

[73] *Prélude*, n° 8, 15 décembre 1933, p. 5.

[74] Dufau citait des propos parus dans *Plans* : de P. Vasseur, François de Pierrefeu et Pierre Winter ; elle citait encore le supplément au numéro de juillet 1930, ainsi qu'un article de Philippe Lamour. Elle donnait l'adresse de *Plans* dans les dernières lignes de son livre (DUFAU, Hélène, *Les Trois couleurs de la Lumière*, Paris, Crès, 1932, p. 27, 30, 31, 45).

application des principes spirituels dans le domaine social. Il ressortait des échanges épistolaires – auxquels participait Guénon par le biais des questions de Breton – qu'une action politique était *a priori* à éviter. À Breton qui l'interrogeait sur le marxisme, le métaphysicien répondait, sans même entrer dans l'examen de cette idéologie :

> « [...] les forces de la contre-initiation agissent plus ou moins derrière tous les mouvements extérieurs actuels, et influencent à la fois ceux qui paraissent procéder de tendances opposées ; aussi le mieux est-il autant qu'on le peut, de se tenir à l'écart de toute cette agitation ».[75]

Quant à la possibilité d'une action indépendante des partis politiques comme celle de Prélude dans le domaine économique et social, Breton comme Hélène Dufau, marqués par les écrits de Guénon, exprimaient leur scepticisme. Il était d'ailleurs normal selon Breton, bientôt suivi par Jean Hodot, membre d'un groupe régional, qu'au vu de la position de Prélude, l'auteur de *La Crise du monde moderne* n'ait jamais répondu à Winter. « La raison du métier se [devait] d'être initiatique ». Et il ajoutait :

> « Je sais que vous pensez à la période de transition de notre cycle historique actuel au suivant. Il n'en reste pas moins que je suis toujours à me demander si cette conception syndicaliste n'est pas une déchéance encore plus profonde ».[76]

Hélène Dufau remettait en cause les théories de Le Corbusier, en partant des considérations sur les principes des arts sacrés ou les rapports de l'homme avec son milieu, développées dans les *Études traditionnelles*.[77] Le célèbre ami de Pierrefeu, à l'opposé de Gleizes[78], avait choisi d'être « l'architecte de l'âge machiniste ». En communion avec le Bauhaus, Le Corbusier pensait pouvoir humaniser la technique et la machine en harmonisant les formes, en assurant au fonctionnalisme une qualité esthétique, en unissant art et industrie. Pour Gleizes, il s'agissait d'une illusion et d'une tentative de « concilier l'inconciliable » qui risquait finalement de précipiter le désastre.[79] Hélène Dufau écrivait de son côté :

> « [...] en cette fin de l'âge de fer (de l'âge machiniste), tout le confort d'une "ville radieuse" d'un "village standard", où partout le béton armé s'interpose entre les cinq éléments *purs* et vivants et l'épiderme de l'Homme fait pour lutter avec eux, je crains que l'enthousiasme et la poésie agissante d'un Le Corbusier, ne revête *l'apparence* des

[75] Cité dans la lettre de Breton à Pierre Winter, le 26 août 1936. Breton se trouvait alors dans un sanatorium.
[76] Lettre de Breton à Pierre Winter, le 26 août 1936.
[77] Lettre d'Hélène Dufau à Pierre Winter, le 26 octobre 1936. Elle se réfère à un article d'Élie Lebasquais paru en avril ou en mai sur « Les origines de l'art », à « Tradition et traditionalisme » de Guénon, mais aussi, dans le numéro spécial sur la « Tradition hindoue » paru en septembre 1935, deux articles « d'une importance capitale » : celui de René Guénon sur « La théorie hindoue des cinq éléments » et celui d'Élie Lebasquais sur « Les principes de l'art hindou ».
[78] SURCHAMP, A., « Actualité d'Albert Gleizes », *Zodiaque*, La Pierre-qui-Vire, n° 100, avril 1974, p. 27.
[79] GLEIZES, Albert, *Vie et Mort de l'Occident chrétien*, Sablons, Moly-Sabata, 1930, p. 75.

> Maîtres à l'Œuvre, qui étaient des "initiés", pour servir, sans le vouloir certes, les forces ténébreuses qui assaillent et manœuvrent sous les *chefs* en ce moment ».[80]

Elle se référait encore à l'article « Tradition et traditionalisme » (*supra*) qui venait de paraître et alimenterait les réflexions du groupe. Selon elle, la tentative de Prélude était vaine parce qu'elle consistait à « restaurer une hiérarchie où la voix du nombre monterait jusqu'aux sages du sommet en dehors de toute Autorité spirituelle initiatique transmise directement aux hommes depuis l'origine des temps cycliques ».[81] Ce projet ne pouvait ainsi aboutir qu'à instaurer « un Pouvoir temporel où *l'enseignement* de la Vérité métaphysique et de la religion intermédiaire », c'est-à-dire l'essentiel, serait absent. Cela la menait à conclure qu'en ces temps apocalyptiques – l'état de guerre qui touchait tous les centres spirituels en était un signe limpide – « l'heure n'[était] plus de *construire* mais de faire partie de l'élite traditionnelle qui garde de toute déformation la Parole Créatrice ».[82]

Cette réflexion menée à la suite d'un certain constat d'échec de l'action de Prélude, allait influencer non seulement Winter mais aussi ses amis membres des groupes régionaux Prélude (à l'exception de Breton) comme Jean Hodot et Bezard (auxquels, semble-t-il, vinrent se joindre Ouvrard et Norbert).[83] Le Dr Winter leur avait fait connaître les ouvrages de Guénon. Leur changement de cap est exprimé de façon très explicite dans une lettre de Winter au métaphysicien. Il y évoquait ses amis personnels, jeunes la plupart, qui avaient comme lui longtemps cherché leur voie et avaient « gaspillé beaucoup de leur temps à des tentatives assez maladroites de réformes dans le domaine social ».[84] De même, dans la déclaration fondatrice du Groupe d'Études Métaphysiques, Winter affirmait :

> « Après de multiples tentatives d'action dans divers domaines, où nous avons gaspillé nos forces, où nous nous sommes forcément dispersés, nous revenons à un centre, bien décidés, après expérience, à ne plus croire qu'il soit possible de faire œuvre utile par le bas, par le social, le politique, par une action de masses, etc. ».[85]

[80] Lettre d'Hélène Dufau à Pierre Winter, le 26 octobre 1936.
[81] Lettre d'Hélène Dufau à Pierre Winter, le 26 octobre 1936.
[82] Lettre d'Hélène Dufau à Pierre Winter, le 26 octobre 1936.
[83] Nous ne savons pas si c'est un prénom ou un nom. Visiblement, Norbert est le moins équilibré du groupe. Il est aussi question dans ces échanges de Bertrand et Oscar.
[84] Brouillon de lettre de Pierre Winter à Guénon, le 13 janvier 1940.
[85] WINTER, Pierre, Déclaration fondatrice du groupe, le 3 décembre 1938.

B – Le projet du Groupe d'Études Métaphysiques

Le G. E. M.

L'œuvre de Guénon les engageait dans une autre voie. Winter écrivait à ce dernier que l'ensemble de ses livres avait été pour ses amis « une véritable révélation » :

> « Elle leur a apporté la base intellectuelle qu'ils cherchaient en vain partout. Depuis plusieurs années ils ont étudié vos livres et sont arrivés à une certaine connaissance métaphysique théorique ».[86]

Winter affirmait d'ailleurs, dans la déclaration fondatrice du groupe, l'importance de l'œuvre de Guénon :

> « Nous partons donc de cette base, de ce premier support, nous sommes tout naturellement axés sur lui. R. Guénon a été seul à féconder intellectuellement plusieurs d'entre nous et nous a permis de sortir de l'ignorance totale et de nous élever jusqu'à une certaine connaissance théorique des principes métaphysiques. [...] La voie de la connaissance, celle que suit Guénon, n'est certes pas la seule, mais elle intègre virtuellement toutes les autres. [...] Mais nous croyons, notre crainte étant si grande de nous égarer, que nous devons pour le moment choisir comme maître intellectuel, comme "Gourou", René Guénon seul ».[87]

La lecture d'*Orient et Occident* et de *La Crise du monde moderne* les avait déterminés à mettre en œuvre les directives données par Guénon en vue de la constitution de l'élite. Winter pouvait ainsi écrire que, dans ce projet, il n'avait fait que suivre les suggestions qui y étaient données.[88] Le chapitre d'*Orient et Occident* intitulé « Constitution et rôle de l'élite » définissait, selon lui, parfaitement leur but. Il s'agissait de préparer la formation d'une « élite », c'est-à-dire « une sorte d'îlot de résistance intelligent, gardien de vérités traditionnelles » ayant pour but « de rayonner et de ramener à des principes spirituels, un Occident en plein désordre ». Winter écrivait à l'auteur d'*Orient et Occident* :

> « Nous avons voulu préparer la constitution d'une élite intellectuelle et nous n'avons fait que suivre les suggestions que vous donniez dans vos deux œuvres : *Orient et Occident* et *La Crise du Monde Moderne*. Je dis élite et j'entends par là, pour le moment, quelques hommes qui ont adopté absolument vos jugements sur l'Occident d'aujourd'hui et sont prêts, chacun selon leurs moyens, à aider autour d'eux à dissiper l'ignorance ».[89]

[86] Brouillon de lettre de Pierre Winter à Guénon, le 13 janvier 1940.

[87] WINTER, Pierre, Déclaration fondatrice du groupe, le 3 décembre 1938.

[88] « [...] les premières directives que nous proposons pour la création du groupe sont celles qui sont nettement définies par R. Guénon dans son livre *La Crise du monde moderne* [...] » (WINTER, Pierre, Déclaration fondatrice du groupe, le 3 décembre 1938).

[89] Brouillon de lettre de Pierre Winter à Guénon, le 13 janvier 1940. On peut noter qu'un autre non-conformiste des années 1930 trouva finalement, après la Seconde Guerre, dans la conception guénonienne de

La constitution du groupe

De 1936 à 1938, l'idée de ce groupe fit son chemin. Ces amis ayant trouvé dans les livres de Guénon la base intellectuelle qu'ils avaient longtemps cherchée en vain, Winter jugea bon d'assurer un lien entre eux. Jusque-là ils s'étaient contentés d'échanges épistolaires. La réflexion était menée en liaison avec Grangier, mais aussi avec Guénon par l'intermédiaire de Breton et plus tard de Winter. Elle était nourrie par des lectures diverses, et en particulier celle des *Études traditionnelles* auxquelles ils se référaient fréquemment. Les conséquences à tirer de l'article « Tradition et traditionalisme » furent ainsi longuement discutées. En plus de leurs échanges épistolaires, ces hommes se réunirent chez Grangier ou chez Winter à partir de décembre 1936, pour discuter de l'action à entreprendre. Winter proposa une réunion mensuelle à partir d'avril 1937.[90] Après deux ans de discussion, Winter et ses amis souhaitèrent donner à leur association « un minimum d'organisation » pour « augmenter ainsi ses possibilités de rayonnement ». Le groupe fut officiellement fondé le 3 décembre 1938 au lieu même où se tenaient les fameux « mercredis ». Le Dr Winter lut une déclaration en présence de trois anciens de ces réunions qui étaient aussi des amis et correspondants de Guénon : Tony Grangier, Mario Meunier et François de Pierrefeu. Étaient également présents Jean Hodot et N. Bezard, Breton n'ayant pu venir. Winter était donc le véritable créateur et animateur de cette entreprise ; Grangier, bien que moins engagé, exerçait de par sa connaissance des doctrines orientales une certaine influence. Il semble aussi que Breton[91], désireux de prendre quelques

l'élite un aboutissement à ce thème qui avait travaillé ses pairs. Pierre Prévost concluait son livre sur *Georges Bataille et René Guénon* : « Dans cette période de bouleversement, "celui qui se connaît soi-même connaît son Seigneur" suivant les paroles de la traditionnelle Sagesse ; il s'unira par les liens de l'expérience intérieure dans la Communauté d'élection dont le rôle essentiel sera de transférer les trésors spirituels des cycles passés au cycle historique naissant. Cette communauté détiendra la souveraineté qui lui assurera l'autorité du fait même de sa constitution » (PRÉVOST, *Georges Bataille et René Guénon*, 1992, p. 176).

[90] La première réunion dont il est fait mention dans les archives de Winter est datée du 2 mai 1937. Sur son procès-verbal, on trouve différentes rubriques dont : *Discussions et lectures* et *Relations du groupe* (il est fait mention d'un contact avec *Le Voile d'Isis* assuré par leur ami Breton, de Guénon, de la franc-maçonnerie étrangère, et, en marge de ces trois éléments, de Jean Reyor (*infra*).

[91] Dans une note de 1938, Winter écrit : « Nous ne devons pas gêner Breton qui paraît le mieux placé et le plus doué pour suivre une voie "métaphysique" pure. À lui de suivre tout autre ligne qu'il jugera vraie, de se rapprocher en nous laissant dans une autre "zone", [?] et de maintenir seulement avec nous la liaison qu'il estimera utile. » Le prénom de Breton n'apparaît jamais dans les archives. Voilà les quelques informations qui sont données de façon éparse : fin 1938, Breton était agent des cadastres à la Mairie de Tiercé (Maine et Loire). Tuberculeux, il fut souvent obligé de faire des séjours en sanatorium. Il correspondait avec Guénon au moins depuis le début 1936, d'abord de façon indépendante, puis il communiqua le contenu des lettres à Winter. Il multipliait les liens épistolaires, notamment avec les *Études traditionnelles* par le biais desquelles il entra probablement un contact avec Clavelle, mais aussi avec Louis Charbonneau-Lassay et Hélène Dufau. Breton séjournant à Cagnes, il rencontra peut-être cette dernière sur la Côte d'Azur. En 1939, la femme de Breton attendait un enfant.

distances avec Grangier et Meunier[92], ait constitué, au départ, un autre pôle d'autorité.

Le noyau de l'association étant constitué essentiellement par d'anciens membres des groupes locaux Prélude, des problèmes de transport se posaient à eux. Il leur était difficile de se rendre aux réunions parisiennes et de se voir les uns les autres. Leurs vies professionnelles et familiales leur demandant par ailleurs beaucoup de temps, ils ne pouvaient se livrer à l'étude comme ils le désiraient. Leurs lettres témoignent d'un sentiment mêlé d'urgence et d'impuissance dans un contexte historique toujours plus inquiétant. Les réunions eurent d'abord pour but de

> « [...] tenir à jour, pour [eux] d'abord, les cahiers de [leur] tentative spontanée d'un "retour aux principes", enregistrer certaines lettres, écrits, notes diverses montrant en somme [leur] progression, dans sa simplicité, avec ses maladresses, ses erreurs et ceci pour que [leur] exemple puisse servir à d'autres qui continuer[aient] [la] tâche ».[93]

On a trace de deux réunions en 1939 : celle du 29 janvier à laquelle étaient présents le swami Siddheswarananda, le Dr Grangier, Mario Meunier, Hodot et Winter ; celle du 27 juin à Saint-Rigomer-des-Bois, centre d'un ancien groupe Prélude où furent présents Winter, Grangier, Hodot, Bezard, Vasseur un ancien collaborateur de *Plans*.[94] Il y fut beaucoup débattu de la question du signe, du nom et de la règle que le groupe souhaitait se donner. Cette triple question occupa le groupe après sa fondation. Dès le 3 décembre 1938, Winter proposait d'adopter comme signes la boussole et la cuirasse évoquées dans *Orient et Occident* ; son ami Le Corbusier les dessinerait. Cela semblait délicat à Breton car ces symboles s'appliquaient à l'élite, dignité à laquelle le groupe ne pouvait prétendre ; ils étaient probablement appelés mais non encore élus, c'est pourquoi il préférait le sceau de Salomon. Un troisième proposa le pentagramme pythagoricien. D'autre part, contrairement à Hodot, la règle ne semblait pas vraiment utile à Breton. De son côté, Mario Meunier proposa lors de la réunion du 29 janvier 1939 d'adopter le nom de la nef des Argonautes : Argo, qui renvoyait à la couleur blanche et à la Lumière. Finalement, lors la réunion du 27 juin, fut adopté comme signe un carré dans lequel s'inscrivait une croix – forme jugée comme la plus simple et la plus

[92] Lettre de Breton à Pierre Winter, le 30 juillet 1937 : « Très juste, nous sommes du troupeau. Il faut chercher. N'y a-t-il pas lieu d'essayer de sortir du cadre Mario Meunier, Grangier, Guénon (ce qui ne veut pas dire rejeter, négliger) ? Chercher ailleurs. Il faudrait que chacun de nous dans sa sphère le tente ». Le 28 février 1937, une légère pique envers Grangier traité de « bibliothécaire ». Dans une lettre non datée : « Il n'y a pas moins pour nous qui avons compris certaines choses mais qui ne pouvons nous décider à essayer de rompre avec le tragique de cette fausse situation. J'envie presque cette sorte de philosophie de Grangier (il semble accepter) ». Il y a peut-être ici un conflit de génération. N'oublions pas qu'en 1938, Grangier avait 70 ans.

[93] WINTER, Pierre, Déclaration fondatrice du groupe, le 3 décembre 1938.

[94] Le contact devait être maintenu avec d'autres anciens des groupes Prélude comme Etienne d'Eaubonne

riche, et comme nom le Groupe d'Études Métaphysiques. L'idée de la règle était remplacée par la suggestion de commencer par pratiquer – avec le conseil de médecins mais aussi du swami Siddheswarananda, d'Aurobindo et de Guénon – le *hatha-yoga*. Cette dimension deviendrait, après-guerre, la préoccupation essentielle des héritiers du groupe.

C – Les préoccupations du groupe

Le problème de la transmission de l'influence spirituelle

Les ambitions du groupe restaient modestes. Il n'était question que de *préparer la formation* d'une élite et non de la constituer. Outre les difficultés d'ordre contingent, se posaient des questions théoriques. La principale, dans la perspective de Guénon, avait trait à la transmission de l'influence spirituelle ; elle se poserait également aux disciples de Gleizes après-guerre. Guénon avait insisté sur la nécessité de la transmission régulière de cette influence depuis qu'il avait développé ses considérations sur l'initiation. C'était là un des points majeurs d'opposition entre Evola et Guénon. Breton écrivait à Pierre Winter :

> « Sans contester les possibilités d'une restauration traditionnelle occidentale dans un avenir plus ou moins éloigné, la question qui se pose présentement, pour vous comme pour beaucoup d'autres d'ailleurs, est celle-ci : existe-t-il maintenant, en Occident, une organisation initiatique qui soit capable d'assurer la transmission d'une influence spirituelle ? Là est le point essentiel, quant aux possibilités immédiates, et aussi, malheureusement, la grande difficulté… ».[95]

Il orientait ainsi la réflexion du groupe sans donner lui-même une réponse. Ses membres ne semblaient pas susceptibles d'opter pour les voies jouissant alors de la faveur du milieu des *Études traditionnelles*. En ce qui concernait la franc-maçonnerie, les membres des groupes Prélude étaient très réticents envers son avatar français.[96] Ils l'avaient sévèrement attaqué dans leur journal en 1934. Ils avaient néanmoins pris soin de la distinguer de la branche anglaise, à leurs yeux, porteuse d'une véritable tradition initiatique.[97] La possibilité d'une simple prise de contact – non d'un rattachement – avec celle-ci, fut d'ailleurs évoquée au cours d'une réunion. Guénon ne leur parla pas de la possibilité islamique qui s'était ouverte avec Schuon. Probablement sentit-il que cela ne leur conviendrait pas. Les membres du groupe semblaient très attachés au rôle qu'ils pouvaient jouer en tant

[95] Lettre de Breton à Pierre Winter, le 26 août 1936.

[96] Pour être plus précis, la franc-maçonnerie serait plutôt le fait de l'après-guerre. A la fin des années 1930, c'est le soufisme qui domine.

[97] *Prélude*, n° 9, le 10 février 1934, p. 1. Les rédacteurs attaquent le Grand Orient comme « un schisme de décadence et de pourriture », la Grande Loge est, selon eux, un peu abêtie.

qu'Occidentaux. Le Dr Winter qui avait lu avec attention *Orient et Occident* et *La Crise du monde moderne*, était resté sur l'idée que « devenir oriental, [c'était] rompre avec l'Occident et le laisser continuer à aller à sa perte ». Seules « des personnalités restées dans son sein » pouvaient le sauver. À ce titre, on peut s'étonner de la réponse que fit Guénon à Breton, qui se plaignait des conditions de vie dans l'Occident actuel :

> « Ce que vous dites de la situation des occidentaux, dans les conditions actuelles, est sans doute vrai, malheureusement ; mais je suppose que, parlant d'un occidental attaché à l'occident, vous parlez de celui qui l'est par des circonstances indépendantes de sa volonté, car je ne peux guère concevoir que quelqu'un qui est arrivé à comprendre certaines choses *veuille* malgré cela demeurer occidental… ».[98]

Si Winter pouvait « envisager la tutelle de l'orient » à laquelle « la fonction d'un Guénon » était liée, il s'agissait pour le groupe de constituer une élite proprement occidentale. Ses membres étaient d'ailleurs encouragés en cela par le swami Siddheswarananda (*supra*). Ceux des leurs qui en auraient la possibilité, avait-il précisé dans la déclaration fondatrice, pourraient aller recevoir une initiation régulière en Orient en raison de « l'impossibilité actuelle de trouver en Occident une filiation spirituelle directe ». Néanmoins, en parlant d'Orient, probablement pensait-il à l'Inde, vers laquelle leurs regards s'étaient d'abord tournés.

Conscients de cette difficulté, les membres du groupe proposèrent de se mettre en marche sans la certitude d'aboutir à quelque chose. C'est ainsi que dès 1936, Breton disait à Winter ne pouvoir concevoir qu'un groupe "traditionaliste", c'est-à-dire un groupe aspirant à la tradition sans en avoir une connaissance réelle. Cependant Guénon écrivait à Breton :

> « […] même pour ceux que les circonstances défavorables empêchent d'aller plus loin, et qui ainsi peuvent sembler se trouver engagés dans une impasse, la connaissance théorique de certaines vérités constitue déjà, malgré tout, un résultat appréciable en lui-même et qui ne peut jamais être perdu ».[99]

Il s'agissait donc dans un premier temps d'entreprendre ce travail ; et peut-être, s'ils avaient à vivre cette transition cyclique, auraient-ils un rôle à jouer. Dans ce cas, ils émettaient l'hypothèse que s'ils en étaient dignes, l'investiture leur serait donnée.

Trois lignes de travail essentielles

À la suite de Guénon, ils se fixèrent deux objectifs fondamentaux : la pratique de la concentration et la préparation doctrinale. D'abord, en s'appuyant sur les textes "traditionnels", et en consultant des spirituels comme le swami

[98] Cité dans une lettre non datée de Breton à Pierre Winter.
[99] Cité dans une lettre non datée de Breton à Pierre Winter.

Siddheswarananda, ils devaient rechercher des moyens de favoriser la concentration et tenter de la pratiquer quotidiennement. Le *hatha-yoga* pouvait constituer un élément fondamental de cette pratique. Chacun devait avancer personnellement dans ce chemin. Ensuite, il fallait tenter de « reconstituer une doctrine » par la coordination de leurs recherches. La finalité ultime était de l'exprimer sous des formes nouvelles, adaptées aux conditions du monde actuel. Cela devait les conduire à établir les linéaments d'une sorte de nouvelle encyclopédie "sacrée", qui relierait le monde d'aujourd'hui à la véritable ligne de sa destinée. Il fallait à cette fin chercher, réveiller, découvrir, ce qui en Occident survivait de la tradition. D'abord dans la religion catholique et peut-être aussi, non sans une grande prudence, chez quelques représentants de la franc-maçonnerie. Ensuite, Winter suggérait de se mettre à l'étude de la Kabbale, alors que Breton donnait sa préférence à l'hermétisme.[100] Ils projetaient également d'assimiler la pensée orientale. L'œuvre de Guénon, avec qui cinq membres du groupe étaient en correspondance, devait constituer un grand appui. Le groupe était toutefois attentif à d'autres sources comme l'œuvre d'Aurobindo (*supra*). La troisième ligne de travail du groupe était d'aider Guénon à dénoncer les erreurs et les superstitions du monde moderne dans tous les ordres (politique, social, spirituel, scientifique…). Les membres du groupe ayant « adopté absolument [les] jugements [de Guénon] sur l'Occident d'aujourd'hui » étaient prêts, chacun selon ses moyens, « à aider autour d'eux à dissiper l'ignorance ».

A cette fin, leur association entendait engager une action directe par lettres, articles, livres, entretiens. Ils souhaitaient ainsi influencer toute personnalité (religieux, savant, médecin, écrivain) ou groupe chez lequel ils détecteraient une possibilité de compréhension (même partielle), une recherche (même inconsciente ou déformée), de la vérité "traditionnelle". Ils se demandaient par exemple s'ils devaient écrire à Paul-Louis Landsberg dont *Esprit* avait publié le 1er octobre 1938 un article intitulé « Le sens de l'action » et dans lequel il était fait référence à la *Bhagavad-Gîtâ*. De la même façon, les membres du groupe entendaient entretenir un contact avec un certain nombre d'« hommes purs et de bonne volonté » auxquels ils ne dévoileraient que ceux de leurs objectifs qu'ils étaient susceptibles de comprendre. Le Dr Winter citait le nom de l'auteur d'*Humanisme intégral*, Jacques Maritain, ou celui de *Plaidoyer pour le Corps*, le R. P. Victor Poucel (*infra*). Il évoquait encore un nombre important de médecins comme Fiolle, Delore (auteur de *Notre frère corps*) et Brunel (auteur d'une thèse sur les idées créatrices en médecine). Lors d'une réunion préparatoire en mai 1937, le groupe pensa un moment recruter ce dernier. Ses membres discutèrent aussi les œuvres du Dr

[100] Lettre de Cagnes, non datée, de Breton à Pierre Winter. Le choix de Breton apparaît déterminé par des articles parus dans *Le Voile d'Isis* en 1933-1934.

Carton. Si le médecin et le métaphysicien s'appréciaient peu[101], les idées médicales du premier pouvaient participer au développement d'une médecine "traditionnelle". Dans le même ordre d'idées, Winter entretint comme Guénon un contact avec le Dr Pierre Galimard dont la thèse sur *Hippocrate et la tradition pythagoricienne* fit l'objet d'un compte rendu dans les *Études traditionnelles.*[102] « S'aidant de toute l'histoire de son passé, la médecine de demain doit jouer un magnifique rôle de liaison entre le monde des phénomènes matériels et celui qui dépasse notre raison pratique », avait écrit en 1938 le Dr Winter.[103] L'élément médical, secondaire dans le G.E.M., prendrait une place primordiale dans la suite qui serait donnée à ce groupe après six années de guerre.

*

Ces différentes entreprises ont en commun d'échapper aux grandes idéologies politiques. Les analyses exposées par Artaud à ce sujet à son public mexicain présentent d'ailleurs de singulières convergences avec les thèses de Guénon. Les artistes-artisans de Moly-Sabata avaient résolument quitté les centres de décisions urbaines et concentraient leurs efforts sur l'artisanat. Les anciens du groupe Prélude cessèrent leur action réformatrice dans le domaine socio-économique pour mettre en pratique les principes posés dans *Orient et Occident.* Tous ces acteurs des années 1930 manifestèrent un désir de ressourcer leur société grâce aux doctrines traditionnelles, que ce soient celles du Mexique, du moyen âge européen ou de l'Inde. Ils avaient encore en partage une conception de l'élite influencée par, ou rejoignant, celle présentée dans *Orient et Occident.* Son but n'était pas d'instaurer un modèle de société. Il s'agissait pour ses membres "d'être", et d'exercer en vertu de cette qualité d'être, une "action de présence" dont l'influence se répercuterait dans tous les domaines de la société. La notion de "geste" occupait une place centrale dans ces vues, qu'elle soit mise en œuvre dans l'exercice du métier, à travers le théâtre et les rites indigènes, ou par la pratique du *hatha-yoga.* Guénon n'était pas le seul à avoir insisté sur l'importance du geste. Son œuvre contribua cependant à nourrir ces recherches. Les lignes de convergence que présentent ces entreprises ne doivent pas faire oublier leur diversité. Les disciples de Gleizes

101 Guénon ne connaissait pas personnellement le Dr Carton dont la compétence ne lui paraissait concerner qu'un domaine limité. On lui avait communiqué une lettre dans laquelle le médecin faisait des « racontars perfides » contre lui et les *Études traditionnelles.* Il est probable que son opinion fut influencée par les dirigeants de la Société Théosophique qui l'avaient choisi comme médecin traitant du frère de Krishnamurti (lettre de Guénon à Gaston Georgel, du 23 septembre 1946 citée dans : GEORGEL, Gaston, « Ce que je dois à Rene Guénon », LAURANT (Dir.), *René Guénon*, Paris, L'Herne, 1985, p. 423).

102 GUÉNON, Compte rendu de : GALIMARD, Pierre, *Hippocrate et la tradition pythagoricienne*, *Etudes traditionnelles*, 1940, p. 215.

103 WINTER, « Le moyen âge », LAIGNEL-LAVASTINE (Dir.), *Histoire générale de la médecine*, p. 109.

étaient d'ailleurs préoccupés par une recherche artistique et la pratique du métier. Ils devaient être sensibles à la théorie de l'initiation développée par Guénon. Le G. E. M. avait un profil bien différent. Pierre Winter regardait avec une certaine hauteur les entreprises ayant pour base le travail manuel. Cet urbain, ami de Le Corbusier, souhaita d'abord que l'action extérieure de son groupe soit dirigée vers des intellectuels et des scientifiques. Le *hatha-yoga* devait aider ses membres à pratiquer la concentration. L'islam et la franc-maçonnerie n'avaient pas part dans leur débat. Cette divergence est liée aux champs d'activité de ces hommes appartenant à deux générations différentes. Mais elle manifeste aussi des aspects variés de l'œuvre de Guénon. Les jeunes disciples de Gleizes comme Pouyaud (1901) et Burlet (1907), découvrirent les *Études traditionnelles* au moment où Guénon présentait sa théorie de l'initiation et publiait de concert avec Coomaraswamy et Benoist des études sur les arts et les métiers. Winter (1891) et Pierrefeu (1891) étaient marqués par la figure du Dr Grangier qui avait rencontré Guénon lors de la parution de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues.* La référence principale du groupe était *Orient et Occident.* La divergence entre ces communautés nourries par l'œuvre de Guénon, s'accentua encore après la guerre, lorsqu'elles réapparurent sous des formes sensiblement renouvelées.

***

Dans le contexte de la crise des années 1930, l'œuvre suscita une recherche intellectuelle et des entreprises communautaires et singulières qui échappaient aux grandes idéologies politiques. En France, l'œuvre semble avoir été majoritairement reçue par des écrivains issus de milieux politiquement classés à gauche. L'influence de Maurras et de Massis qui prirent parti pour l'Italie fasciste lors de l'invasion du royaume éthiopien, semble avoir limité l'influence de l'œuvre de Guénon sur l'extrême-droite nationaliste. On aurait pu s'attendre à ce qu'elle exerce une certaine influence sur les non-conformistes des années 1930, dans la mesure où ils appartenaient majoritairement à la génération de 1925. Néanmoins, s'il y eut influence, elle resta souterraine. Une des raisons en fut probablement que ce mouvement intellectuel se cristallisa à un moment où l'œuvre de Guénon menaçait d'être oubliée. Si Daniel-Rops l'évoqua incidemment en 1932, il fallut attendre 1936 pour qu'elle amène Pierre Winter et ses amis du groupe Prélude à quitter l'action socio-économique, et 1940 pour qu'Émile Dermenghem la présente dans les colonnes de la revue *Esprit.* Ce dernier manifestait là l'intérêt de toute une veine intellectuelle intéressée par les questions sociales et syndicales et ouverte à la pensée "traditionnelle". Une des plus notables "influences" de l'œuvre de Guénon sur le plan de la réflexion socio-culturelle s'exerça sur un

milieu d'écrivains marqués par la pensée de Charles Péguy et soucieux de faire émerger un humanisme non plus universaliste mais véritablement universel. Cette préoccupation rencontra celle du directeur des *Cahiers du Sud* qui était alors soucieux de contribuer à renouveler la vision de la culture méditerranéenne de manière à permettre le dialogue entre les rives. Guénon apparut dans ce cadre comme un passeur entre les mondes. Grâce à la médiation de Dermenghem, il participa à « L'Islam et l'Occident ». L'œuvre du métaphysicien suscita d'autres perspectives originales comme la recherche par Raymond Queneau d'une démocratie vraie dont le modèle aurait été la société médiévale, ou la tentative d'Artaud d'enflammer une révolution indigène au Mexique. Elle fut encore une référence importante pour une communauté d'artistes-artisans groupée autour d'Albert Gleizes.

Après trois ou quatre années d'un relatif silence médiatique (1929-1933), se manifestèrent les signes de l'influence discrète mais profonde que l'œuvre de Guénon continuait à exercer. Autour des *Etudes traditionnelles* s'agrégea une équipe de collaborateurs qui comprirent la nécessité d'établir des ponts entre l'œuvre du métaphysicien et les milieux intellectuels et littéraires. La montée en puissance de la crise sociale, économique et internationale, semble avoir joué en leur faveur. L'œuvre connut un petit regain d'audience en 1935, alors que les indicateurs sociaux et économiques atteignaient des pics négatifs : Coomaraswamy et Luc Benoist rejoignirent l'équipe des *Études traditionnelles* ; trois études faisaient largement référence au métaphysicien dans *Le Mercure de France* ; un article de présentation de son œuvre paraissait aux *Cahiers du Sud* ; il se voyait attribuer une place d'honneur dans un numéro spécial de cette même revue. 1936 sembla marquer un basculement du monde intellectuel qui lui fut favorable : le Dr Winter renonça à son engagement politico-social, Antonin Artaud partit pour le Mexique, Pierre Georges revenant de Tahiti décida de s'installer au Maroc, Jean Paulhan amorça son « renversement des clartés » (*infra*).

La réception intellectuelle de Guénon fut ainsi profondément déterminée par la conscience de crise de ses contemporains. Les thèmes mêmes par lesquels furent assurées les médiations de son œuvre y étaient relatifs : les arts et métiers (qui présentaient une vision de l'*homo faber* opposée au machinisme contemporain), les réflexions sur la valeur de l'humanisme, ou l'interrogation récurrente sur l'apport possible de l'Orient. Beaucoup de lecteurs de Guénon conjuguèrent ces thèmes. Son œuvre fut un élément important dans la recherche d'un nouvel humanisme ouvert sur l'intellectualité orientale. La recherche d'écrivains qui avaient été hantés par la quête du "primitif", fut sous son influence réorientée vers les grandes civilisations "traditionnelles". Les doctrines hindoues connurent un regain d'intérêt avec l'introduction de l'enseignement de maîtres contemporains. Des européens s'installèrent au Maghreb. La découverte du Maroc fut importante pour des figures littéraires comme Dermenghem et Bonjean. Alors que les figures de l'Action Française estimaient défendre la latinité en s'engageant aux côtés de l'Italie fasciste dans la campagne d'Éthiopie, ces correspondants de Guénon tentèrent de contribuer à l'émergence de l'humanisme méditerranéen rêvé par Jean Ballard. Le directeur des *Cahiers du Sud*, revenu des positions défendues par *Fortunio*, fut heureux de faire figurer dans « L'Islam et l'Occident » un article inédit de Guénon, considéré comme un médiateur entre les deux rives de la *mare nostrum*. Dermenghem et Bonjean (et dans une certaine mesure le Dr Guiberteau) étaient des lecteurs de Péguy, défiants envers la "tradition pourrie", mais souhaitant relier

à la "tradition vivante" les valeurs sécularisées de la République. *Le Traité des vertus démocratiques* (1937) de Raymond Queneau témoigne de la même aspiration.

Si Guénon accepta de participer à l'entreprise culturelle des *Cahiers du Sud*, il refusait en revanche que son œuvre serve à cautionner quelque mouvement politique que ce soit. Des admirateurs de la révolution bolchevique (Daumal, Queneau, Gleizes) se rapprochèrent de sa perspective, mais son œuvre était peu susceptible d'être récupérée par l'idéologie soviétique. Alors que les idéologies fasciste et nazie rencontraient un succès grandissant, Guénon veilla à s'en démarquer nettement. Il critiqua le racisme et l'antisémitisme de certains auteurs qui le citaient. À la différence des intellectuels au sens strict du terme, le métaphysicien appela ses lecteurs à ne prendre aucun engagement dans l'ordre politique. Il était, selon lui, illusoire de penser pouvoir changer le monde par une action dans ce domaine. Devaient être mis en œuvre des modes d'action plus profonds dont la raison d'être échappait aux modernes. Des lecteurs français de son œuvre furent sensibles à ces vues. Dans une certaine mesure, Artaud s'en fit l'écho au Mexique où il eut toutefois l'espoir d'une révolution indigène. Cette dernière devait faire surgir du sol maya-toltèque une culture qui ne soit pas coupée de la vie. L'œuvre de Guénon contribua à nourrir d'autres tentatives de réaction à la crise se tenant en marge du jeu politique. Albert Gleizes et le Dr Winter déclinèrent de façons originales le thème de la communauté, si cher aux années 1930. Comme Artaud et Daumal, le peintre cubiste accordait une importance fondamentale au geste. Les artistes-artisans de sa communauté rurale en trouvèrent une explication théorique dans l'œuvre de Guénon. Le Dr Winter fut pour sa part amené à renoncer à l'action de réforme politico-sociale. Cet ami de Le Corbusier tenta d'appliquer les directives d'*Orient et Occident* pour œuvrer à la constitution de l'élite. La catastrophe se profilait toutefois inéluctablement. Alors que la guerre semblait imminente, s'ouvrit une nouvelle phase de la réception de Guénon.

LIVRE III

LE RETOUR RÉVÉLATEUR D'UNE ŒUVRE D'ESCHATOLOGIE (1938-1946)

Et parce que j'ai employé le mot de guerre, et que ce mot de guerre n'est plus aujourd'hui un simple bruit que les gens instruits font avec leurs bouches, parce que c'est maintenant un mot sérieux et lourd de sens, on saura que je parle sérieusement et que ce ne sont pas de vains bruits que je fais avec ma bouche.

René Daumal

FÉVRIER 1940

ESPRIT

REVUE INTERNATIONALE

ÉTUDES • ŒUVRES • DOCUMENTS

•

CHRONIQUES

•

REVUE DES REVUES

•

LES ÉVÉNEMENTS ET LES HOMMES

par E. M., C.-E. MAGNY, H. MORISSET, J. GUITTON, E. DERMENGHEM. P. A. TOUCHARD, J. MADAULE

ANNÉE **89**

France : 7 frs 50
Étranger : 8 frs 50

Figure 17 : Numéro d'*Esprit* dans lequel Dermenghem présenta l'œuvre de Guénon.

En 1938-1939, l'horizon international se fit très sombre. La guerre menaçait. En septembre 1938 après l'invasion des Sudètes, les réservistes furent brièvement mobilisés. Les accords de Munich ne procurèrent qu'un court et illusoire répit. En septembre 1939, la France et l'Angleterre déclaraient la guerre à l'Allemagne. Après "la drôle de guerre", ce fut en mai-juin 1940 l'effondrement de la puissance militaire française face à l'Allemagne nazie, puis l'Occupation d'une partie de la France. Il fallut attendre la charnière 1942-1943 pour que l'espoir d'une victoire militaire commence à changer de camp. Le débarquement allié en Afrique du Nord en novembre 1942, eut cependant pour conséquence l'invasion de la zone libre. En juin 1944, enfin, la réussite de l'opération *Overlord*, accéléra la défaite des forces de l'Axe. Néanmoins, la victoire alliée ne mit pas fin au sentiment apocalyptique qui se manifestait de façon croissante depuis 1938. Au sortir de six années terriblement éprouvantes, l'époque restait inquiétante et l'explosion de la première bombe atomique fut perçue par certains comme un signe des temps. Ce climat apocalyptique favorisa l'intérêt pour une œuvre que l'on peut qualifier d'eschatologique dans la mesure où elle traite des fins dernières, du monde et de l'âme. Dès 1938-1939, l'œuvre de Guénon avait connu un renouveau éditorial. S'il fut interrompu par les événements historiques, il reprit avec une ampleur surprenante à la Libération. Il semble que pendant toute cette sombre période de l'histoire, Guénon fut relativement lu en France. D'abord, l'œuvre fut au sein des milieux littéraires de la zone libre et du Maghreb le ferment d'une résistance spirituelle. Ensuite, elle suscita à Paris au-delà des oppositions politiques l'intérêt des deux figures majeures de la *N.r.f.* : le nouveau directeur, Pierre Drieu La Rochelle, et celui qui, bien qu'ayant démissionné de ses fonctions, conservait une influence de premier ordre, Jean Paulhan. Enfin, cette germination porta ses fruits à la Libération. Une collection dédiée à la pensée "traditionnelle" vit le jour chez Gallimard, où parurent deux des ouvrages que Guénon avait eu le loisir d'achever pendant la guerre. Il accepta à nouveau de participer à des revues littéraires comme les *Cahiers du Sud*. Son œuvre connut un renouveau éditorial alors que la diffusion de sa doctrine, notamment au Maghreb où s'étaient réfugiés des écrivains, avait suscité un terreau intellectuel favorable à sa réception en métropole. Dans un contexte historique encore inquiétant, certains de ses nouveaux ouvrages connurent un véritable succès d'édition.

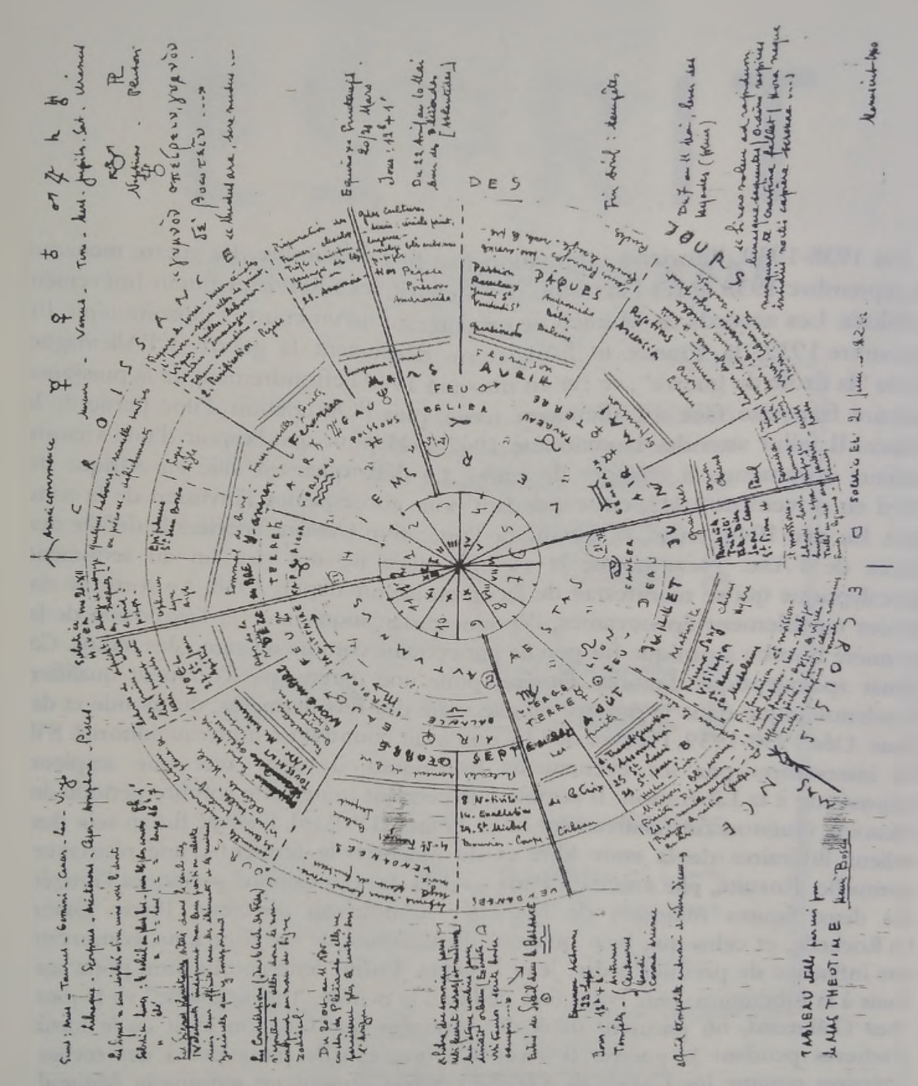


Figure 18 : Schéma archéométrique élaboré pour l'écriture du *Mas Théotime*.
(CAUVIN, J.-P., *Henri Bosco et la poétique du sacré*, Paris, Klincksieck, 1974, p. 192-193)

SECTION VII

UN FERMENT DE LA RÉSISTANCE SPIRITUELLE EN ZONE LIBRE

Sous la pression du public, un renouveau éditorial de l'œuvre de Guénon s'esquissa à partir de 1939. Il est certain que le climat terriblement inquiétant de l'époque favorisa cet engouement. L'œuvre joua en zone libre et au Maghreb comme un ferment de la résistance spirituelle à l'"ordre" que tentait d'imposer l'Allemagne nazie. Guénon fut en particulier une référence pour un réseau d'écrivains doublement intéressés par les doctrines orientales et l'expérience poétique. Daumal, qui conseilla à son amie Simone Weil la lecture du métaphysicien, fut un maillon important de ce réseau intellectuel. Il aida Jacques Masui, d'une part, et Max-Pol Fouchet, de l'autre, à la constitution de « Message actuel de l'Inde » et de « De la poésie comme exercice spirituel ». À ce dernier dossier collaboraient également François Bonjean et Henri Bosco. Ce dernier découvrit l'œuvre de Guénon dans l'immédiat avant-guerre ; elle lui fournit les « idées doctrinales » sur lesquelles il édifia, au plus sombre de ces temps, un « temple à l'exaltation et à l'ampleur ».

CHAPITRE I

LE RETOUR ÉDITORIAL DE L'ŒUVRE DE GUÉNON DANS UN CONTEXTE APOCALYPTIQUE

Dans l'immédiat avant-guerre, alors que la guerre entre les puissances européennes semblait inévitable, monta en puissance un sentiment apocalyptique. Il dépassait largement le lectorat de Guénon. Ce contexte fut favorable à la réception de cette œuvre que l'on peut qualifier "d'eschatologique" au double sens de ce terme. D'abord, elle annonçait la fin d'un monde. Guénon avait lancé des avertissements depuis la parution du *Roi du monde* jusqu'à son départ au Caire. Au cœur des « années d'illusions », la conclusion d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel* comme « L'Esprit de l'Inde », qui fermaient le cycle parisien de Guénon, annonçaient des catastrophes (*supra*). Une décade plus tard, les écrits d'un certain nombre de ses contemporains semblaient leur faire écho. Mais l'auteur de *L'Homme et son devenir selon le Védânta* traitait également des fins dernières de l'âme. On pourrait lui appliquer cette réflexion que faisait Massignon à propos de deux œuvres particulièrement chères à Guénon :

> « Si l'on avait demandé à Ibn'Arabî ou même à Dante ce qu'il faut retenir en premier de leurs œuvres, qu'eussent-ils répondu ? Assurément en rappelant [...] qu'il nous faudra, à un moment donné, mourir. Leurs œuvres présupposent la possibilité, la probabilité de l'*existence objective* et *concrète*, *hic et nunc*, des régions d'outre-tombe qu'elles décrivent : Limbes, Enfer, Purgatoire, Paradis. C'est le thème directeur,

> l'idée maîtresse d'une structure transcendante et surnaturelle du monde, d'une finalité *ad extra* de l'univers, qui coordonne toutes les œuvres d'"eschatologie" ».[1]

Ainsi, dans une période historique inquiétante, l'œuvre de Guénon était à la fois une clef de lecture d'événements qui semblaient confirmer son diagnostic, un appel à agir non par un engagement politique – de toute façon impossible en temps de guerre – mais par un rayonnement spirituel, et enfin, comme tout véritable message apocalyptique, un ferment d'espérance, le rappel que, au sortir de l'ombre, la lumière éclaterait pour les fidèles. Le sentiment diffus de fin de monde, monté en force à partir de 1937, dura malgré la victoire des alliés, jusque dans les années d'après-guerre. Ce terrain propice suscita une attention renouvelée pour l'œuvre de Guénon, entraînant un renouveau éditorial.

I - Le développement d'un sentiment apocalyptique

Ce sentiment de fin d'un monde se répandit de façon diffuse à partir de 1936-1937 et sembla croître en 1938. L'Allemagne se faisait plus menaçante, le Front populaire arrivait au pouvoir et échouait, la guerre d'Espagne divisait les Français. Pierre Drieu La Rochelle situait dans la péninsule ibérique le dernier chapitre de *Gilles* (1939) qui s'intitulait « L'Apocalypse ». Sous ce titre, il évoquait également dans ce roman autobiographique emblématique de la génération du Feu, la revue qu'il avait publiée avec Berl peu avant la parution de *La Crise du monde moderne* : *Les Derniers jours*. L'année où, séjournant aux Baléares avec Leiris, il avait été surpris par le déclenchement de la guerre civile espagnole, Queneau publiait sous ce même titre un roman.[2] Dans *Les Derniers jours*, il mettait en scène la notion de cycle et de fin brutale de celui-ci, non sans évoquer implicitement certaines idées "traditionnelles". S'achevant avec la mention d'un départ au Maroc, le roman annonçait *Odile*, même si sa structure sous-jacente était bien différente. S'inscrivant dans une série d'écrits de structure circulaire, *Les Derniers jours* mettaient en scène la rupture soudaine du déroulement temporel, auquel le rythme des jours et des saisons donnait une apparence de perpétuité.[3] Queneau y abordait, dans le

[1] MASSIGNON, Louis, « Les recherches d'Asin Palacios sur Dante », *Opera minora*, tome I, P.U.F., 1969, p. 79 (d'abord publié en 1919 dans la *Revue du monde musulman*, tome XXXVI).

[2] « Les Derniers jours » étaient aussi le titre d'un poème d'adolescence (BERGENS, André, *Raymond Queneau*, Paris, L'Herne, 1975, p. 27-30).

[3] Queneau précisait que ses trois premiers romans étaient circulaires (*Le Chiendent*, *Gueule de Pierre*, *Les Derniers jours*). Dans *Le Chiendent*, le cercle rejoint son point de départ : c'est l'éternel retour. Dans le second ouvrage, le mouvement est un arc d'hélice qui s'élève du poisson animal à la constellation qui porte ce nom. Dans *Les Derniers jours*, le cycle des saisons se brise par une catastrophe (QUENEAU, « Technique du roman », *Bâtons, chiffres et lettres*, Paris, Gallimard, 1950, p. 22-27 (d'abord paru dans : *Volontés*, décembre 1937)).

climat qui avait été celui de sa première période parisienne, le thème de l'eschatologie individuelle[4] et globale. Alfred, le patron du café dont les monologues ponctuaient le récit, illustrait la vertu taoïste du non-agir.[5] Il était une sorte de reflet du Roi du monde (*infra*) ayant la connaissance des lois cycliques et pouvant dire de lui-même :

> « Et les saisons reviennent qui se tiennent par la main et moi je reste à les regarder en tournant la manivelle ».[6] « Ce sont les planètes qui font les saisons et comme je connais la marche des planètes, c'est comme si je faisais le cours des saisons. Les habitués ne s'en doutent pas, mais ça me porte quelquefois à rire ».[7] « Je fais circuler les soucoupes et tourner les tables, et ne me mêle en rien de ce qui ne me regarde pas. Des gens viennent, d'autres s'en vont. Il y en a qui n'ont pas encore accompli leur destinée et qui s'imaginent que ça durera toujours, la petite vie ».[8] « Moi je reste fixe au milieu des soucoupes et des bouteilles d'apéro et les gens tournent autour de moi ; en rond, avec les saisons et les mois. Moi, je ne bouge pas, eux, ils tournent et se répètent ».[9]

Toutefois l'enchaînement des cycles n'était pas un éternel retour. Gaston Georgel qui avait pris contact avec Guénon en 1937, tentait à la même époque de mettre en évidence les grands cycles dans l'histoire.[10] À travers d'apparents lieux communs, Queneau, par ses allusions aux portes solsticiales, faisait référence au désordre qui gagnait le monde selon la loi d'entropie. Comme Th. Darel qui voyait en la Grande Guerre le commencement des temps prophétisés par Joseph de Maistre[11], Queneau assignait implicitement à cet événement un rôle de marqueur dans ce processus de dérèglement :

> « […] depuis la guerre, c'est comme ça ; les obus ont fichu les saisons en l'air […] maintenant tout est mélangé, les torchons avec les serviettes et la Noël avec la Saint-

[4] Queneau va même jusqu'à évoquer la question du devenir *post mortem* évoquée par Guénon dans *L'Erreur spirite* et *L'Homme et son devenir selon le Védânta* : « – La mort aussi c'est un voyage, monsieur. – Oui, mais on n'enseigne pas cette géographie-là. – Si donc, monsieur. Et les curés, ce n'est pas ce qu'ils font ? – Votre idée est amusante. Où l'avez-vous pêchée ? – Je ne sais pas. Ça me vient quand je réfléchis. – Ce qui serait commode, voyez-vous, ce serait de partir pour ce voyage en laissant sa conscience derrière soi. Vous me comprenez ? Ici, sur terre. – Et les fantômes, monsieur ? Vous ne croyez pas que les fantômes, c'est des consciences qui traînent dans les vieilles maisons et qui n'ont plus leur propriétaire à tourmenter ? Alors, elles embêtent les autres ».

[5] Selon Alain Calame, Queneau s'est ici inspiré de : GUENON, « Taoïsme et confucianisme », 1932.

[6] QUENEAU, *Les Derniers jours*, p. 295.

[7] QUENEAU, *Les Derniers jours*, p. 118.

[8] QUENEAU, *Les Derniers jours*, p. 290.

[9] QUENEAU, *Les Derniers jours*, p. 116.

[10] GEORGEL, Gaston, *Les Rythmes dans l'Histoire*, Belfort, 1937. Pour son échange avec Guénon consulter : GEORGEL, Gaston, « Avant-propos de la 2e édition », *Les Quatre âges de l'Humanité*, Milan, Arche, 1976, p. 13-23. L'auteur rapporte que la Gestapo vient saisir chez lui en 1942 les derniers exemplaires de *Les Rythmes dans l'Histoire* (GEORGEL, Gaston, *Les Quatre âges de l'Humanité*, Milan, Archè, 1976, p. 15).

[11] DAREL, Th. « Signes des temps », *Vers l'Unité*, mars-avril 1929.

Jean d'été [...] Heureusement que c'est la dernière guerre, sinon on finirait par voir la Noël à la Saint-Jean ».[12]

Cependant, le rythme cyclique donnait le sentiment que le cours annuel de la vie continuerait indéfiniment. Queneau faisait ressortir avec d'autant plus de force, le fait que la mort arriverait comme un voleur dans la nuit pour l'individu ou la société.[13] Le narrateur des *Derniers jours* remarquait :

« [...] ce borgne venait tous les jours au même café, depuis vingt ans peut-être [...] Il venait donc tous les jours et revenait, comme le soleil chaque matin et les étoiles chaque soir, et il parcourait le cycle de l'année avec les saisons. Quand venaient les premières feuilles, il devait dire, voilà le printemps, et quand elles tombaient dans la boue, il devait dire, voilà l'hiver. Et le même garçon lui servait chaque jour le même apéritif et sans doute s'attendait-il à ce qu'il soit ainsi longtemps encore, peut-être s'imaginait-il : toujours. Maintenant, c'est fini [...] Tout de même, ça devait être dans les planètes, mais qui pensait à les regarder ? »[14]

Le monologue final d'Alfred reprenait de façon révélatrice tous ces éléments :

« Je ne me mêle de rien et je laisse tout marcher comme ça veut. Les jours passent et les nuits passent aussi et les années et les saisons et l'on pourrait croire que tout continuera toujours à tourner ainsi, comme les consommateurs à venir prendre le crème ou l'apéro quotidien, mais viendra le moment où il n'y aura plus de saisons ni d'années, encore moins de jours ni de nuits, où les planètes auront parachevé leurs révolutions, où les phénomènes n'auront plus de périodes, où tout cessera d'exister. L'univers entier s'évanouira, ayant accompli son destin, comme ici et maintenant s'accomplit le destin des hommes ».[15]

Ce sentiment apocalyptique se traduisait de façon plus directe dans les correspondances entretenues par le Dr Winter. 1936 avait été pour lui l'année d'un changement d'orientation. Son effort réformiste dans le domaine socio-économique lui apparut comme vain devant la tournure des événements. D'une clinique niçoise où elle décéderait l'année suivante, la peintre Hélène Dufau lui tenait des propos alarmistes :

« Que dire de plus, cher Docteur, à l'heure où autour de la Terre Sainte semblent se réaliser la reconstruction de Ninive sous le nom de Mossoul, et celle de Babylone à Kerbela sur la ligne de Bagdad, annoncées toutes deux par saint Jean et par les prophètes juifs... Et le Danube et sa géographie sacrée reliée au Pôle spirituel Hyperboréen ? Suivez cela et les accords Italo-Allemands de ce côté et en

[12] QUENEAU, *Les Derniers jours*, p. 11.

[13] Queneau garde toujours un ton mi-figue mi-raisin, si bien que le lecteur peut parfois se demander s'il tourne en dérision une idée, ou s'il la fait passer, l'air de rien.

[14] QUENEAU, *Les Derniers jours*, p. 117. Selon Guenon, les phénomènes astronomiques et en premier lieu la précession des équinoxes sont en correspondance avec les lois cycliques.

[15] QUENEAU, *Les Derniers jours*, p. 295.

> Éthiopie… Et l'autorité spirituelle du pape se réfugiant en Amérique pour lutter contre le bolchevisme-Antéchrist… »[16]

« […] l'heure n'est plus de *construire* mais de faire partie de l'élite traditionnelle qui garde de toute déformation la Parole Créatrice », écrivait-elle encore.[17] Pierre Winter s'était attelé à la constitution de ce qui deviendrait le G. E. M.. En 1937, son ami Breton évoquait la confusion sociale de plus en plus patente. Une sorte d'inquiétude intellectuelle lui semblait étreindre les esprits.[18] En février 1939, les événements se succédaient, selon lui, à un rythme si accéléré qu'ils semblaient s'approcher de la limite de l'instantanéité et de la dissolution. « Le déclenchement des forces matérielles, tenté et appuyé par tout cet infra-humain qui gagn[ait] chaque jour du terrain », lui semblait leur réserver « de douces joies ».[19] Dans la déclaration de décembre 1938, les membres du G. E. M. envisageaient d'étudier les moyens de mettre le groupe à l'abri en cas de troubles exceptionnellement graves en Occident.

L'époque était aussi caractérisée par un grand nombre de publications commentant les diverses *prédictions* sur la fin des temps. Il était alors beaucoup question des *Centuries* de Nostradamus[20], du Grand Monarque, des secrets de la « Grande Pyramide », etc. La mort du pape Pie XI en 1939, suscita encore les gloses autour des “prophéties” de saint Malachie.[21] Guénon recensa un grand nombre de ces publications entre 1937 et 1945.[22] Il était frappé par la multiplication soudaine de ces commentaires.[23] Considérant qu'il s'agissait là d'un des traits caractéristiques de l'époque, il consacra à cette question un chapitre du *Règne de la quantité et les signes des temps* (1945) intitulé « La duperie des “prophéties” ». Il mettait à ce terme des guillemets dans la mesure où, selon lui, il ne pouvait s'appliquer qu'aux « annonces d'événements futurs qui sont contenues dans les Livres sacrés des différentes traditions, et qui proviennent d'une inspiration d'ordre purement spirituel ».[24] Les prédictions quant à elles étaient d'origines fort

[16] Lettre d'Hélène Dufau à Pierre Winter, le 26 octobre 1936.
[17] Lettre d'Hélène Dufau à Pierre Winter, le 26 octobre 1936.
[18] Lettre de Breton à Pierre Winter, le 30 décembre 1937.
[19] Lettre de Breton à Pierre Winter, le 12 février 1939.
[20] Selon Guénon, on y sentait, sous un amas d'obscurités voulues, un écho très net de certaines sciences “traditionnelles” d'ordre inférieur.
[21] GUÉNON, Compte rendu de : PIOBB, P. V., *Le Sort de l'Europe d'après la célèbre prophétie des papes de saint Malachie* (Paris, Dangle, 1939), *Études traditionnelles*, 1945, p. 41-46. Dermenghem évoqua la prophétie dans *Temps présent* le 19 mars 1939.
[22] GUÉNON, *Articles et comptes rendus*, tome I, p. 133-135 et p. 153-156. GUÉNON, *Comptes rendus*, p. 54 et p. 64-76.
[23] GUÉNON, Compte rendu de : CHATILLON (de), F., *Les Prophéties de M. Michel Nostradamus. Interprétation d'une trentaine de quatrains* (Pau, Marrimpouey Jeune), *Etudes traditionnelles*, 1938, p. 152.
[24] GUÉNON, *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, p. 247.

diverses. Certaines avaient été obtenues par l'application de sciences "traditionnelles" secondaires, d'autres émanaient de "voyants" sincères mais fort peu éclairés. Leurs visions, déformées par le miroir du psychisme inférieur, restaient obscures et incertaines. À cette obscurité originelle se greffait la question de l'interprétation. Guénon était plus que réservé au sujet de ces publications :

> « Toutes les choses de ce genre, d'ailleurs, doivent être considérées en principe comme très suspectes : si leur source même l'est trop souvent, l'usage qui en est fait et les interprétations qui s'y ajoutent le sont encore davantage ; en présence de la façon peu rassurante dont elles sont répandues de tous côtés aujourd'hui, on ne saurait trop mettre en garde ceux qui sont tentés d'y avoir une confiance excessive ou de s'en laisser impressionner outre mesure. Même s'il se trouve parfois quelques fragments de vérités dans tout cela, la perspective spéciale des "voyants" n'a pas manqué de leur faire subir de notables déformations ; par surcroît, la plupart de ces prédictions sont si confuses et si vagues qu'on peut y découvrir à peu près tout ce qu'on veut… »[25]

Plus profondément, Guénon considérait que leur diffusion faisait le jeu des forces de subversion. Celles-ci avaient en effet tout intérêt à propager et à entretenir une inquiétude dans la mentalité générale pour accentuer l'état de déséquilibre patent. Aussi favorisaient-elles la propagation de ces prophéties accompagnées de commentaires en faisant ressortir le côté menaçant et présentant les événements prédits comme imminents.

Un certain nombre d'éléments revenaient dans l'analyse angoissée que ces hommes faisaient de leur temps. Beaucoup d'entre eux spéculaient sur le rôle apocalyptique du nazisme et du fascisme. Selon Alain Calame, dans *Les Enfants du Limon* (1938), Queneau inscrivait implicitement la montée du fascisme dans une théologie de l'histoire très marquée par le *Contre les hérésies* d'Irénée de Lyon. Le mouvement idéologique y était interprété comme la « bête qui doit venir » afin que les temps s'accomplissent.[26] Breton, l'ami de Winter, considérait l'usage nazi du swastika comme une « subversion typique et de taille ». Il se demandait s'il ne fallait pas voir en Hitler un des visages de l'Antéchrist. Le Dr Marcel Hamon, qui voyait dans l'utilisation du mythe par les nazis un « procédé anté-christique », défendait la thèse d'un Hitler Antéchrist dans *Les Prophéties de la fin des temps.*[27] À la sortie de l'ouvrage en 1945, Guénon notait que « c'était faire à Hitler un honneur

[25] GUÉNON, Compte rendu de : FONTBRUNE (de), J., *Les Prophéties de Nostradamus dévoilées : Lettre à Henri II* (Paris, Adyar, 1937), *Études traditionnelles*, 1937, p. 152-158.
[26] CALAME, « Journal 1939-1940 de Raymond Queneau », 1989.
[27] HAMON, Marcel, *Les Prophéties de la fin des temps (Le mystère de la fin des temps. Lecture de l'Apocalypse. La dictature de l'Antéchrist)*, Paris, La Nouvelle édition, 1945, p. 226 n. 2 (p. 231, il dénonçait le racisme, l'antisémitisme, et la persécution de la franc-maçonnerie, même si elle avait perdu le sens des symboles qu'elle transmettait).

vraiment excessif, si l'on peut dire, que vouloir voir en lui l'Antéchrist ! ».[28] Joachim du Plessis de Grenédan renvoyait les lecteurs, qui croyaient peu vraisemblable la venue des faux messies dans le monde moderne, aux « excès blasphématoires de la ferveur hitlérienne saluant dans le "Führer" "un nouveau Christ, plus saint et plus bienfaisant que l'ancien" ».[29] Dans la seconde moitié des années 1930, certains eurent l'intuition que 1940 serait une date importante. En 1936, Breton attirait l'attention du Dr Winter sur des calculs d'Argos à partir des lois cycliques et des indications de Guénon. 1940 y apparaissait comme une date « remarquable ».[30] Une sainte visionnaire dont il avait oublié le nom, en avait souligné l'importance. Probablement pensait-il à Anne-Catherine Emmerich (1774-1824) qui avait prédit un déchaînement de Satan à cette date. Le Dr Hamon citait cette prédiction dans son ouvrage sur *L'Apocalypse*.[31] Noël Vesper, un pasteur ami d'Henri Bosco, avertissait ce dernier que l'hermétisme chrétien donnait 40 comme « un arcane d'épreuves ».[32]

En 1935, Lovinescu avait interrogé Guénon sur cette date. Avant de préciser que le « conflit toujours possible entre la France et l'Allemagne » ne lui paraissait représenter « qu'un simple point particulier » dans la situation globale, le métaphysicien disait ne pas savoir quoi penser de cette échéance.[33] Il se doutait que les prochaines années ne seraient pas « calmes » mais se refusait à toute prédiction. Cela ne l'empêchait pas de rapporter des rumeurs qui couraient dans les milieux islamiques ; d'aucuns prétendaient que le Madhi était déjà dans le désert d'Arabie. En 1937, la Tradition lui semblait perdre partout du terrain extérieurement ; cela lui donnait « l'impression de quelque chose qui se ferme et se replie sur soi-même, pour ainsi dire, devant l'invasion du désordre moderne ».[34] D'après les nouvelles qu'il recevait, l'Inde changeait plus vite encore que le Maroc. De façon symptomatique, Guénon fit d'ailleurs reparaître en 1937 « L'Esprit de l'Inde ». Cet article, d'abord publié dans *Le Monde nouveau*, avait fermé son cycle parisien par un développement presque lyrique sur la venue du Kalkin-avatâra.[35] Cette même

[28] GUÉNON, Compte rendu de : HAMON, M., *Les Prophéties de la fin des temps*, *Études traditionnelles*, 1947, p. 356.
[29] PLESSIS, Jean (Cte du), *Le Sens de l'histoire*. Tome II. *Les Derniers temps*. Volume I : *Prophéties évangéliques S. Pierre, S. Paul.*, Paris, Desclée de Brouwer, 1937, p. 177 n. 2.
[30] Lettre de Breton à Pierre Winter, le "sam. 22" (probablement en 1936).
[31] HAMON, Marcel, *Les Prophéties de la fin des temps*, p. 252.
[32] Lettre de Noël Vesper à Henri Bosco, le 3 janvier 1940 (cité dans : *Cahiers Henri Bosco*, Aix-en-Provence, 1998, n° 37/38, p. 6).
[33] Lettre de Guénon à Vasile Lovinescu, le 14 octobre 1935.
[34] Lettre de Guénon à François Bonjean, le 26 février 1937.
[35] Il ajoutait cependant : « Ceux qui savent qu'il doit en être ainsi ne peuvent, même au milieu de la pire confusion, perdre leur immuable sérénité ; si fâcheux qu'il soit de vivre dans une époque de trouble et d'obscurité presque générale, ils ne peuvent en être affectés au fond d'eux-mêmes, et c'est là ce qui fait la force de l'élite véritable [...] L'action destructrice du temps ne laisse subsister que ce qui est supérieur au temps : elle dévorera tous ceux qui ont borné leur horizon au monde du changement et placé toute réalité

année paraissaient également ses considérations sur « la doctrine des cycles » traduites par Stella Kramrisch pour *The Journal of the Indian Society of Oriental Art*.

La déclaration de guerre, la Débâcle et l'invasion allemande ne firent qu'accroître le sentiment apocalyptique. Si Drieu La Rochelle avait terminé *Gilles* par une partie intitulée « L'Apocalypse », Julien Green titra le tome de son journal commençant en juin 1940 : « La fin d'un monde ». Cette tonalité apocalyptique se ressent dans la correspondance de guerre d'Henri Bosco. Il y évoque les événements non en termes politiques ou stratégiques, mais en termes bibliques ou hindous. Bosco adopte la vision cyclique de l'histoire et assimile l'époque à l'âge de Fer. Il affirme que le monde est « pris dans la spire de l'âge de fer où le mal va fatalement croissant et tourne de plus en plus vite. Temps de la douleur, de la bestialité, de la confusion, de l'écrasement des valeurs humaines ». D'ailleurs, « la fin d'un cycle avant le retour de l'âge d'or et le départ d'un autre cycle » est « connu, prévu, inévitable » ; « les grandes traditions l'annoncent ».[36] Il se réfère en particulier à la doctrine hindoue des cycles, et emploie couramment le terme Kali-Yuga que son ami Jules Roy reprendra à son compte dans *Retour de l'enfer* (1951).[37] Guénon semble avoir contribué à introduire l'emploi de ce terme dans tout un milieu littéraire. « En cet Âge sombre, en ce temps du Kali-Yuga comme aime à dire René Guénon, il n'est pas mauvais de relire *La Crise du monde moderne* [...] », notait Dermenghem en février 1940 dans la revue *Esprit*.[38] « Daumal m'assure que le Kali-Yuga, l'Âge Sombre, ne dure que 432.000 ans », écrivait-il non sans humour, le même mois, à Jean Paulhan : « l'un des points à élucider, ici, serait de savoir si l'Antéchrist a deux moitiés ou est en trois personnes ».[39] Daumal, selon Max-Pol Fouchet, percevait la conjoncture historique « comme la conséquence logique du Kali-Yuga ».[40] Bosco développait, en poète, des idées proches de celles que l'on retrouvera en 1945 dans *Le Règne de la quantité et les signes des temps* sur le métal. Il considérait vivre dans le « monde du fer », « en des temps où le fer seul di[sait] des choses efficaces »[41], « un fer tranchant, crevant, volant, éclatant,

dans le devenir, ceux qui se sont fait une religion du contingent et du transitoire, car "celui qui sacrifie à un dieu deviendra la nourriture de ce dieu" ; mais que pourrait-elle contre ceux qui portent en eux-mêmes la conscience de l'éternité » (repris dans : GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 25-26).

[36] Lettre d'Henri Bosco à J. Roy, le 10 novembre 1944 (BOSCO, « Lettres à Jules Roy 1942-1969 », p. 156).

[37] Il cite une lettre d'Henri Bosco : « Quel âge sombre ! Le Kali-Yuga des Hindous [...] sans doute faut-il beaucoup pardonner, offrir, aimer pour toucher le cœur du Roi du monde... » (ROY, Jules, *Retour de l'enfer*, Paris, Gallimard, 1951, p. 180).

[38] DERMENGHEM, « René Guénon : *La Métaphysique orientale* », 1940.

[39] Lettre d'Émile Dermenghem à Jean Paulhan, le 4 février 1940.

[40] FOUCHET, *Un Jour, je m'en souviens...*, p. 86.

[41] Lettre d'Émile Dermenghem à Jean Paulhan, le 25 février 1943.

déchirant ».[42] « Car ce métal n'est pas d'une nature tranquille. Sa formule appelle la violence ».[43]

II – Le recours à *L'Apocalypse* de saint Jean

Entre 1938 et 1945, un grand nombre de chrétiens tentèrent de pénétrer le sens de *L'Apocalypse* de saint Jean. Comme l'écrivait Émile Dermenghem, dans les *Cahiers du Sud*, le mois même de la défaite française, en « ces temps de Gog et Magog, l'Apocalypse [était] particulièrement actuelle ».[44] Le P. Allo, un dominicain qui s'opposait farouchement à l'œuvre de Guénon, avait publié en 1921 une exégèse qui faisait référence dans les milieux catholiques (*Saint Jean. L'Apocalypse*, Gabalda). Elle laissait toutefois un certain nombre de fidèles sur leur faim. André Olivier, tout en reconnaissant l'intérêt de l'étude d'Allo, avait cru découvrir la structure du poème apocalyptique dans son entier en se fondant principalement sur la métrique du texte ainsi que sur des nombres clefs. Il l'avait présenté au public dans sa *Clé de l'Apocalypse* qui parut en 1938 chez Geuthner. À la fin de son exégèse, il se demandait si ses contemporains n'étaient pas à la veille du dernier assaut livré par la "Cité du monde" avant la fin des temps. Cette réflexion finale dans un livre d'exégèse érudite témoignait du désir de beaucoup de contemporains de trouver dans *L'Apocalypse* un éclairage des événements qu'ils vivaient. Le comte Joachim du Plessis de Grenédan reconnaissait que :

> « Ce genre de l'Apocalypse a une valeur permanente ; il correspond à une vision dramatique, "agonique" du monde ; à mi-chemin d'un dualisme radical et d'un monisme qui mettrait tout sur le même plan, il enseigne que l'unité se conquiert par la synthèse. L'Apocalypse est de tous les temps ; tous les temps sont, en un sens, les Derniers Temps ; l'humanité est toujours en "agonie" au sens que disait naguère don Miguel de Unamuno ; et l'Esprit peut toujours entrer en contact avec l'Éternité ».[45]

Cependant, il contestait le jugement du P. Allo selon lequel il y avait contradiction entre l'idée que les prophéties avaient « pu annoncer "une succession claire" et relativement "détaillée d'événements futurs de l'histoire" » et « la parole absolue de Jésus » selon laquelle on ne pouvait connaître ni le jour ni l'heure.[46] André Olivier n'avait ainsi pas répugné à trouver dans la puissance musulmane et l'Union

42 Lettre d'Émile Dermenghem à Jean Paulhan, le 29 décembre 1944.
43 Lettre d'Émile Dermenghem à Jean Paulhan, le 29 décembre 1944.
44 DERMENGHEM, Compte rendu de : PLESSIS, J. (du), *Le Sens de l'histoire. Les Derniers temps.*
45 DERMENGHEM, Compte rendu de : PLESSIS, J. (du), *Le Sens de l'histoire. Les Derniers temps.*
46 PLESSIS, Jean (Cte du), *Le Sens de l'histoire.* Tome II : *Les Derniers temps.* Volume I : *Prophéties évangéliques S. Pierre, S. Paul.*, Paris, Desclée de Brouwer, 1937, p. 73.

soviétique les deux "nations" anti-chrétiennes qu'évoquait la scène de la Bête écarlate. Le comte du Plessis et le Dr Marcel Hamon, tous deux lecteurs catholiques de Guénon, tentèrent d'interpréter les événements qu'ils vivaient à la lueur de *L'Apocalypse*. Le métaphysicien du Caire désapprouvait cette tendance répandue à l'époque ; les considérations d'actualité risquaient selon lui de gâter l'interprétation malaisée des textes sacrés.[47] D'autres catholiques lecteurs de l'œuvre de Guénon – comme Henri Bosco ou le R. P. Victor Poucel – publièrent des écrits sur ce thème pendant la guerre.

Le comte Joachim du Plessis de Grenédan (1870-1951) était professeur d'histoire du droit, d'économie politique et de droit commercial à l'université catholique de l'Ouest. Il avait été reçu docteur en droit à Paris en 1900. Il fut le biographe de son fils Jean (1892-1923), l'héroïque commandant du Dixmude, ainsi que de son cousin le marquis Jean du Plessis de Grenédan (1890-1943), un ingénieur agronome qui fut déporté pendant la guerre en raison de son engagement dans l'armée secrète. Le comte du Plessis donna dans les années 1930 une trilogie intitulée *Le Sens de l'histoire*. L'auteur qui fut ordonné prêtre en 1946, fut un fidèle fils de l'Église romaine. En préface du second volet de sa trilogie, on trouvait une brève missive du futur pape Pie XII qui lui transmettait en mai 1937, « l'aide et le réconfort de [l]a bénédiction apostolique » de Pie XI. La perspective du comte du Plessis semblait être proche de celle de Joseph de Maistre. S'il évoquait la tradition primitive, « la religion éternelle du sacrifice »[48], et citait volontiers l'ouvrage du R. P. Wallace recommandé par Guénon, il n'en insistait pas moins sur le fait que « l'Église catholique romaine [était] seule transcendante et divine ».[49] Il était d'autre part très critique envers les enseignements ésotériques de la franc-maçonnerie et de "la Gnose", et semblait craindre avant tout les faux messies venus de l'Orient.[50] Comme d'autres catholiques contre-révolutionnaires, il fut pourtant profondément intéressé par la critique du monde moderne et la connaissance des doctrines orientales présentées dans les œuvres de Guénon. S'il ne le citait pas dans les deux premiers volumes de sa trilogie[51], Marcel Sauton qui le rencontra en 1943, à l'occasion d'une conférence du swami Siddheswarananda à Montpellier, le décrivit à Pierre Winter comme un « fervent guénoniste ».[52] Le comte du Plessis qui contestait la notion de réincarnation, envoya d'ailleurs au

[47] GUÉNON, Compte rendu de : HAMON, M., *Les Prophéties de la fin des temps*, *Études traditionnelles*, 1947, p. 356.
[48] PLESSIS, Jean (Cte du), *Le Sens de l'histoire*. Tome I, *La Caravane humaine*, Paris, Plon, 1932, p. 244-5.
[49] PLESSIS, Jean (Cte du), *Le Sens de l'histoire*. Tome I, *La Caravane humaine*, Paris, Plon, 1932, p. 396.
[50] PLESSIS, Jean (Cte du), *Le Sens de l'histoire*. Tome II : *Les Derniers temps*. Volume I : *Prophéties évangéliques S. Pierre, S. Paul*, Paris, Desclée de Brouwer, 1937, p. 178-179.
[51] Nous n'avons pu consulter le troisième.
[52] Lettre de Marcel Sauton à Pierre Winter, le 10 mars 1943.

swami les livres de Guénon qui la remettaient en cause.[53] Les deux derniers volumes de sa trilogie, respectivement parus en 1937 chez Desclée de Brouwer et en 1940 chez Téqui, traitaient des *Derniers temps.* Le premier commentait les prophéties évangéliques, celles de saint Pierre et de saint Paul ; le second scrutait *L'Apocalypse* selon saint Jean.[54] Dermenghem rendit compte de ce dernier ouvrage dans les *Cahiers du Sud* en juin 1940. Le chartiste précisait qu'il avait été « composé lors d'un des tournants les plus décisifs » de l'histoire.[55] Joachim du Plessis insistait sur le sens historique du dernier texte des Écritures chrétiennes. Ainsi réagissait-il « fortement contre la tendance actuelle des théologiens à ne voir dans l'Apocalypse qu'une prophétie doctrinale ». Il revenait à l'exégèse médiévale fondée sur la théorie des sept âges de l'Église :

> « En interprétant les sept septénaires de l'Apocalypse (églises, sceaux, coupes, etc.) il fai[sait] ressortir que cet écrit, dont on est parfois tenté de penser qu'il est radicalement incompréhensible, [était] rigoureusement construit selon un plan très net. Alignant les jalons de l'histoire et ceux de la prophétie, J. du Plessis, sans prétendre fixer des dates, tend[ait] à penser que [leur époque correspondait au] sixième "jour" de la suprême semaine ».[56]

Deux autres fervents lecteurs de Guénon s'attelèrent durant la guerre à déchiffrer *L'Apocalypse* et à chercher la dimension historique de la prophétie. À la différence du premier, ils avaient été conduits à un « catholicisme intégral » par la lecture de Guénon et semblaient tous deux accepter la valeur salvifique des autres grandes traditions spirituelles. Leur perspective n'en restait pas moins spécifiquement chrétienne. Ils trouvèrent également dans *L'Apocalypse* le récit des sept âges de l'Église. Cette méditation devait être publiée en 1945 sous le titre : *Les Prophéties de la fin des temps (Le mystère de la fin des temps. Lecture de l'Apocalypse. La Dictature de l'Antéchrist).*[57] Le Dr Marcel Hamon (né en 1884) avait connu un certain nombre de figures du monde littéraire comme Max Jacob, le Dr Mardrus, Carco, Le Dantec, Maurice Magre, Frédéric Lefèvre[58], Texcier… Il avait lui-même publié plusieurs romans qui avaient reçu un bon accueil critique d'écrivains tels que Barbusse, le Dr Mardrus ou Maeterlink et avaient connu un succès de librairie. En

[53] Le comte devait participer à la collection "Vandé Mataram" publiée sous la direction du swami, avec la collaboration de Marcel Sauton.
[54] PLESSIS, Jean (Cte du), *Le Sens de l'histoire.* Tome II : *Les Derniers temps.* Volume I : *Prophéties évangéliques S. Pierre, S. Paul.*, Paris, Desclée de Brouwer, 1937. PLESSIS, Jean (Cte du), *Le Sens de l'histoire.* Tome II : *Les Derniers temps.* Volume II : *D'après l'Apocalypse,* Téqui, 1940.
[55] DERMENGHEM, Compte rendu de : PLESSIS, J. (du), *Le Sens de l'histoire. Les Derniers temps.*
[56] DERMENGHEM, Compte rendu de : PLESSIS, J. (du), *Le Sens de l'histoire. Les Derniers temps.*
[57] HAMON, Marcel, *Les Prophéties de la fin des temps (Le mystère de la fin des temps. Lecture de l'Apocalypse. La dictature de l'Antéchrist),* Paris, La Nouvelle édition, 1945, 268 p.
[58] LEFÈVRE, Frédéric, *Mes amis et mes livres,* S.l., Lumière, 1947, p. 157. Lefèvre évoque deux rencontres avec Maurice Magre en 1937-1938 avec qui il a deux amis communs : Jean Dorsenne et le Dr Marcel Hamon.

1933, Hamon avait même failli obtenir le prix Fémina pour *Le 491e péché*. Dans ce milieu littéraire, il avait rencontré le poète Vincent Muselli (1879-1956) qui avait joui après la Première Guerre mondiale d'une certaine notoriété. Frédéric Lefèvre l'avait évoqué dans *La Jeune Poésie française* en 1919. À sa mort, Paulhan, aux côtés duquel il avait participé à un groupe littéraire avant 1914, lui rendit hommage :

> « Que serait aujourd'hui, s'il n'y avait pas eu Victor Hugo, Baudelaire et Rimbaud, la *meilleure* poésie française ? Elle ne serait sans doute pas si différente des odes, des épigrammes et des sonnets de Vincent Muselli : sobres, impeccables, étroits (et parfois étriqués) ».[59]

Muselli avait connu Guénon à Paris[60], probablement dans le milieu de la « bohème littéraire » que fréquentaient Mario Meunier, Carco, Pierre Girieud, Georges Rémond (*supra*). Selon une anecdote rapportée par Hamon, Guénon lui avait indiqué « un Indien masseur en renom d'une habilité de main prestigieuse » pour soigner une blessure légère.[61] Sur le plan de la création poétique, le métaphysicien l'avait confirmé « dans cette certitude que le langage mythologique [était] le langage poétique par excellence ». Grâce à ce dernier, il avait compris que « les mythes, chargés de la Tradition, même si elle [était] déformée, [avaient] en poésie une résonance allégorique qui se répand[ait] au-delà de l'image évoquée ».[62] Néanmoins, c'est dans le domaine spirituel que Guénon avait été son "maître". Plus que Léon Bloy, il avait « activé la pensée religieuse de Muselli ». Alexis Curvers devait le confirmer des années plus tard à André Billy, un des plus vieux amis de Muselli qui s'étonnait de sa mort chrétienne. Le critique littéraire se souvenait que le poète avait, dans sa jeunesse, rompu avec la Foi de son enfance. Muselli, répondit Curvers, avait été

> « [...] gagné par une religion qu'il tenait pour universelle, révélée par tradition et dont le catholicisme était à ses yeux la forme ou l'expression la plus haute, la plus propre en tout cas à répondre aux aspirations de notre monde occidental. Mais il admettait fort bien qu'on pût parvenir au divin par les voies convergentes du bouddhisme, de l'islamisme, etc. [...] C'est du côté de René Guénon, je crois, qu'il faudrait chercher les sources et les données d'une telle conception ».[63]

[59] PAULHAN, J., « Vincent Muselli », *N.r.f.*, novembre 1959, n° 83 p. 919. On peut consulter : PAULHAN, J., « Vincent Muselli » (1956), *Œuvres Complètes*, tome IV, Paris, Cercle du livre précieux, 1969, p. 276-7.

[60] Le développement qui suit est essentiellement une synthèse de : HAMON, Marcel, *Sur Vincent Muselli, témoignage*, Les Belles Lectures, Paris, 1958, p. 6-9, p. 21 et p. 37-38. LOISY, Jean, *Vincent Muselli*, Paris, Editions Points et Contrepoints, 1961, p. 15 et p. 63.

[61] HAMON, Marcel, *Sur Vincent Muselli, témoignage*, Les Belles Lectures, Paris, 1958, p. 21.

[62] HAMON, Marcel, *Sur Vincent Muselli, témoignage*, Les Belles Lectures, Paris, 1958, p. 38.

[63] LOISY, Jean, *Vincent Muselli*, Paris, Éditions Points et Contrepoints, 1961, p. 15.

Muselli avait fait découvrir à Marcel Hamon l'œuvre de Guénon. Comme ce dernier, ce « logicien inspiré » l'avait « mené à un catholicisme intégral ».[64] C'est dans cette perspective qu'il avait entrepris, avec l'aide de Muselli, un commentaire de *L'Apocalypse*. S'il ne se référait que de façon anecdotique au *Roi du monde*, l'ouvrage était probablement redevable de sa lecture de l'œuvre du métaphysicien.[65] Hamon faisait cependant référence aux visions de voyantes chrétiennes comme Anne-Catherine Emmerich et la petite Mélanie de La Salette.[66] Muselli et Hamon mirent en relation les séries de septénaires avec « les sept âges de l'Église ». Ils tentèrent de lire l'histoire et les événements qu'ils vivaient à travers une grille d'interprétation tirée du livre saint.[67] Hamon évoquait par exemple « l'ordre du jour aux armées allemandes au printemps 1940 » proclamant l'établissement prochain d'un règne de mille ans.[68] Il voyait dans cette proclamation sans précédent dans l'histoire, un signe vraiment apocalyptique. Pierre Drieu La Rochelle notait de son côté, fin mars 1940, l'« importance des mille ans : dans l'Avesta, Héraclite, la Sibylle, Nietzsche, Platon ».[69] « 1000 ans est la durée d'une civilisation dans sa fleur ; en effet 900-1900) ».[70] Il ajoutait en mai 1940 : « Cette chose si élégamment énergique que fut la France aura duré mille ans ».[71] Hamon, comme nous l'avons dit plus haut, alla jusqu'à voir dans Hitler une figure de l'Antéchrist. Lorsque parut *Les Prophéties de la fin des temps*, Guénon regretta que les considérations d'actualité soient venues gâter cette interprétation.[72]

Il faut encore évoquer ici l'édition d'art de *L'Apocalypse* selon saint Jean que publièrent en 1942 Henri Bosco et Édy-Legrand (*supra*) à la Galerie Derche.[73] Édy-Legrand ainsi que leur éditeur, Roland Derche (*supra*), semblent s'inscrire

64 « Guénon a été pour moi et reste le seul grand initiateur. Il est l'homme qui a su retrouver en Orient les valeurs spirituelles que notre Occident affolé de techniques, abruti par le culte du fait, a perdues. C'est lui qui a compris ce qu'il y a derrière les grandes religions qu'il jugeait d'ailleurs comparables ; et s'il a adopté à la fin de sa vie la religion musulmane, c'est qu'il avait trouvé en Égypte quelques grands Souphtis [*sic*] capables de le comprendre et de discuter avec lui. Pour moi, il m'a mené à un catholicisme intégral. Peut-être Guénon n'est-il pas valable sur le plan de la connaissance scientifique, mais c'est un logicien inspiré… » (HAMON, Marcel, « Introduction », *Sur Vincent Muselli, témoignage*, Les Belles Lectures, Paris, 1958, p. 6-7).

65 Il invitait le lecteur à lire *Le Roi du monde* (HAMON, Marcel, *Les Prophéties de la fin des temps*, Paris, La Nouvelle édition, 1945, p. 90 n. 1).

66 Si Guénon était réservé sur la valeur des révélations de La Salette, beaucoup de ses lecteurs tels Hamon, Muselli, Étienne-Martin et René-Maria Burlet en furent profondément marqués.

67 HAMON, Marcel, *Les Prophéties de la fin des temps*, Paris, La Nouvelle édition, 1945, p. 237 et suiv..

68 HAMON, Marcel, *Les Prophéties de la fin des temps*, Paris, La Nouvelle édition, 1945, p. 233-234.

69 DRIEU La ROCHELLE, *Journal (1939-1945)*, le 31 mars 1940.

70 DRIEU La ROCHELLE, *Journal (1939-1945)*, le 31 mars 1940.

71 DRIEU La ROCHELLE, *Journal (1939-1945)*, le 16 mai 1940.

72 GUÉNON, Compte rendu de : HAMON, M., *Les Prophéties de la fin des temps*, *Études traditionnelles*, 1947, p. 356.

73 Antoine de Saint-Exupéry le fit acheter par son ordonnance (archives privées de Mme Edy-Legrand).

dans un petit milieu marocain qu'Henri Bosco pût intégrer en s'installant au Maroc. Nous ne pouvons ici faire que de fragiles conjectures. Notons simplement qu'il semble y avoir eu des liens entre des personnalités de ce milieu et les revues *Vers l'Unité* et *Le Monde nouveau* et que ces hommes partageaient un intérêt pour les ésotérismes juif, grec, chrétien et le symbolisme maçonnique. *L'Apocalypse* qui avait, selon Guénon, comme particularité d'avoir transposé dans les écrits d'expression grecque, des données d'origine hébraïque ayant pour caractéristique une union étroite entre science des nombres et science des lettres[74], ne pouvait que nourrir leur intérêt. En 1929, Charles Fegdal avait dressé un portrait d'Édy-Legrand.[75] Cet artiste-artisan était né en 1892 à Bordeaux. Il était frère du romancier Maxence Legrand, et d'Ignace Legrand l'auteur de *La Patrie intérieure.* Le propriétaire de la galerie était Roland Derche qui avait rendu compte des livres d'Émile Dermenghem dans *Europe* et dans *Le Monde nouveau*.[76]

Les trois hommes témoignaient un intérêt pour la tradition maçonnique et les ésotérismes grec et juif. Roland Derche insistait dans un petit fascicule de présentation de *L'Apocalypse*, sur le fait que chaque page était un véritable « morceau d'architecture ». Diverses références semblaient avoir des connotations maçonniques. Au cours d'une conférence de présentation de ce même ouvrage donnée au Maroc, Édy-Legrand faisait, pour sa part, de nombreuses allusions à la franc-maçonnerie. Il dédicaça encore la fresque peinte sur le mur du bureau de Bosco au bastidon de Lourmarin « à la double étoile flamboyante ». Bosco avait quant à lui achevé *Le Mas Théotime* par une évocation de « la Parole perdue ». Georges Méautis lui dédicaça certains de ses ouvrages : « à mon ami, mon frère... »[77] S'il ne s'agissait pas d'une exégèse à proprement parler, la traduction de l'écrivain à partir de la *Vulgate* et du texte grec, la composition typographique et les illustrations de l'artiste-artisan, reflétaient leur interprétation du texte.[78] Édy-Legrand s'en expliqua d'ailleurs dans diverses conférences.[79] Il y disait sa dette envers *La Clé de l'Apocalypse* d'André Olivier, mais faisait des développements ayant trait à l'astrologie, au pythagorisme, à la kabbale et à l'art des bâtisseurs. Simone Weil séjourna du 20 au 26 mai 1942 à Casablanca où elle commenta des textes pythagoriciens. Si elle y était passée deux mois plus tard, on peut imaginer qu'elle aurait été heureuse de trouver des idées qui lui étaient chères dans la

[74] GUÉNON, « Kabbale et science des nombres », *Le Voile d'Isis*, août-septembre 1933 (repris dans : *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, p. 77).

[75] FEGDAL, Charles, « Édy Legrand », *Vers l'Unité*, n° 66, juillet-août 1929.

[76] Derche publierait encore les écrits marocains de Bosco.

[77] Méautis écrivit sous le pseudonyme de Paul Bertrand de la Grassière l'opuscule *Théosophie et théosophisme. réponse à une critique de la théosophie de M. René Guénon* (1922). Certains ont émis l'hypothèse (sans préciser pourquoi) qu'il aurait appartenu avec Mario Meunier à l'Union pour l'Entente entre les Peuples.

[78] Certains termes du vocabulaire de Bosco font écho à la terminologie guénonienne.

[79] Nous avons eu connaissance de leurs textes dactylographiés grâce à l'amabilité de Mme Édy-Legrand.

présentation de Derche ou les conférences d'Edy-Legrand. Certaines illustrations de *L'Apocalypse* (paru à Casablanca, le 30 juillet 1942) comme la représentation des constellations du Bélier et de la Balance au chapitre XV, l'auraient certainement intéressée. Les circonstances historiques incitèrent Bosco et Édy-Legrand à se lancer dans cette entreprise. Lors d'une conférence donnée à Oran en 1945, ce dernier expliquait que, bien qu'il eût été depuis longtemps plongé dans l'étude de ce texte, il avait

> « […] jugé que cette édition, longuement caressée, devait voir le jour, au cours de cette guerre atroce. *L'Apocalypse* est un message d'espérance après la sombre nuit. La Lumière y éclate au sortir de l'ombre. L'édition fut conçue en 1942, pendant les jours les plus angoissants de cette guerre, et alors qu'un espoir même lointain, semblait nous être interdit : Le triomphe du mal s'étendait sur la terre… ».[80]

Les premières lignes de la traduction de Bosco avaient un écho particulier en ce temps : « Ceci est la Révélation de Jésus-Christ : Il l'a reçue de Dieu afin de révéler à ses serviteurs les événements qui bientôt doivent arriver ».

En 1943, parut chez un éditeur du Puy *L'Apocalypse* du R. P. Victor Poucel.[81] En 1938, le Groupe d'Études Métaphysiques avait souhaité établir le contact avec lui. À la fin de cette même année, la femme d'Albert Gleizes avait rapproché dans un compte rendu les écrits de ce jésuite de ceux de Guénon. En 1940, Gaston Georgel, correspondant de ce dernier depuis 1937, rendit visite à ce jésuite en Avignon.[82] Guénon rendit compte des deux premiers tomes de la *Mystique de la terre* en 1938 et 1940.[83] Le métaphysicien avait souligné l'intérêt de cette tentative de « restauration de la valeur symbolique des choses corporelles, que le catholicisme médiéval connaissait si bien, mais qu'[avaient] oublié les modernes, habitués à séparer radicalement la matière et l'esprit […] ».[84] Poucel avait remercié Guénon de son compte rendu et l'avait interrogé sur la valeur des rêves prémonitoires ainsi que sur la distinction (évoquée par le métaphysicien dans son œuvre) des modalités symboliques "polaire" et "solaire". Ce dernier avait répondu très chaleureusement à cet ami de Charles Grolleau ; il lui écrivait être à sa disposition pour toutes autres indications. Poucel voyageant en Egypte après-guerre tenterait d'y rencontrer le métaphysicien. De jeunes lecteurs catholiques de Guénon

[80] Polycopié de la conférence d'Édy-Legrand du 25 mars 1945 à Oran.

[81] POUCEL, Victor, *Apocalypse*, Le Puy, Éditions Xavier Mappus, 1943, 314 p.. Sur Poucel consulter : ACCART (Dir.), *L'Ermite de Duqqi*, 2001, p. 245-246.

[82] GEORGEL, G., « Ce que je dois à René Guénon », LAURANT (Dir.), *René Guénon*, Paris, L'Herne, 1985, p. 424.

[83] GUÉNON, Compte rendu de : POUCEL, V., *Mystique de la Terre*, tome I : *Plaidoyer pour le corps*, *Études traditionnelles*, 1938, p. 110-112. GUÉNON, Compte rendu de : POUCEL, V., *Mystique de la Terre*, tome II : *La Parabole du monde*, *Etudes traditionnelles*, 1940, p. 213-215.

[84] GUÉNON, *Études traditionnelles*, 1938, p. 110-112. Lettre de Guénon au R. P. V. Poucel, le 12 avril 1938.

entrèrent en contact avec le jésuite ; ce fut le cas des rédacteurs de *L'Atelier de la Rose* ou de Maurice Hermitte qui l'interrogea sur l'orthodoxie de l'œuvre.

L'ouvrage que Poucel publia en 1943 était le cinquième tome de sa *Mystique de la Terre.* Cette « Apocalypse de seconde main » qu'il entreprit « d'écrire sous le patronage de Jean de Patmos », avait pour objet de combler l'intervalle entre les livres du temps et celui de Jean « ouvert sur l'éternité ».[85] *L'Apocalypse* de saint Jean reprenait des traits des livres sacrés qui le précédaient mais les renforçait et les présentait comme définitifs. Il n'était plus possible aux lecteurs de les rejeter dans la pénombre. « L'Apocalypse n'a pas de pénombre elle est toute lumière, toute victoire et affirmation », écrivait-il.[86] La faible foi de ses contemporains rendait toutefois nécessaire une médiation. Poucel conçut ainsi une « Apocalypse intermédiaire, dont le rôle [était] de préparer l'autre, de [...] la rendre vivante, présente et croyable pleinement ».[87] Il souhaitait mettre en évidence « les aptitudes du régime terrestre à se conformer à celui du ciel ». Au lieu de parler du corps personnel comme il l'avait fait, il souhaita évoquer « "Le Corps" achevé et total, le Corps des Élus ».[88] Guénon lui-même fut amené, pendant la guerre, à se référer aux textes du Nouveau Testament ayant trait à la fin des temps et à *L'Apocalypse.* Le titre même du *Règne de la quantité et les signes des temps* (qu'il écrivit pendant le conflit mondial) faisait référence à une notion évangélique. Dans ses deux derniers chapitres, il était à de multiples reprises question de « l'Antéchrist ». Le vingtième chapitre reprenait et développait des considérations au sujet des rapports entre les symbolismes du paradis terrestre et de la Jérusalem céleste.[89] Il les avait présentées dans *L'Ésotérisme de Dante*[90] mais surtout dans *Autorité spirituelle et pouvoir temporel. Le Règne de la quantité et les signes des temps* insistait sur l'articulation des deux phases de la subversion : la solidification et la dissolution. La première correspondait au rationalisme et au scientisme qui coupaient l'homme du ciel, la seconde à un néo-spiritualisme puis à une contre-tradition qui ouvraient les portes au déferlement de l'infra-humain. De cet ouvrage, paru dans l'immédiat après-guerre, ressortait implicitement que la Seconde Guerre mondiale marquait l'ouverture d'une période où la tendance à la dissolution devait prendre le dessus sur la tendance à la solidification.

[85] POUCEL, Victor, *Apocalypse,* Le Puy, Éditions Xavier Mappus, 1943, p. 13. Il n'y citait pas Guénon. On peut juste noter la référence à *Art du monde* de Luc Benoist paru l'année précédente (p. 71).
[86] POUCEL, Victor, *Apocalypse,* Le Puy, Éditions Xavier Mappus, 1943, p. 13.
[87] POUCEL, Victor, *Apocalypse,* Le Puy, Éditions Xavier Mappus, 1943, p. 15.
[88] POUCEL, Victor, *Apocalypse,* Le Puy, Éditions Xavier Mappus, 1943, p. 15.
[89] Notons que l'expression de « Jérusalem céleste » ne se trouve pas littéralement dans *L'Apocalypse.* Le texte évoque la « Jérusalem nouvelle ».
[90] GUÉNON, *L'Ésotérisme de Dante,* p. 26, 68 et suiv..

III – L'amorce d'un renouveau dans la réception publique de l'œuvre de Guénon

Dès 1938, on peut déceler dans ce contexte très sombre un frémissement qui amorce à la fois la manifestation publique de l'intérêt pour l'œuvre de Guénon et un renouveau éditorial. Si la guerre gela ces publications, elle n'en fut pas moins une période de découverte et d'intense lecture des ouvrages du métaphysicien.

A – Lecture et réception des *Études traditionnelles*

Nous avons déjà souligné l'importante lecture souterraine des *Études traditionnelles* dans différents milieux littéraires. Entre 1938 et 1940, elle ne cessa de croître. Cet intérêt se traduisit par trois recensions élogieuses dans *Hermès* et dans la *N.r.f.*.[91] En 1938, Rolland de Renéville et Daumal rendirent compte du numéro spécial de la revue "traditionnelle" consacré au tantrisme. Rolland de Renéville consacrait en janvier 1938 dans *Hermès*, une pleine page à la « très probe et très intéressante revue des *Études Traditionnelles* où l'on [pouvait] suivre les recherches de M. René Guénon et des collaborateurs qui l'entour[aient] [...] ».[92] Il faut noter qu'y écrivait alors un auteur aussi considéré qu'Ananda Coomaraswamy et qu'André Préau y donnait des traductions de qualité de textes orientaux. En mai 1939, Renéville décrivait encore *Études traditionnelles* comme la revue « la plus sérieuse et la plus méthodique de celles qui s'attachent à déchiffrer la langue des mythes et des symboles ».[93] René Daumal notait pour sa part dans la *N.r.f.* que la revue apportait peu à peu dans les milieux intellectuels « un doute sur certaines de nos superstitions occidentales et un soupçon de l'existence "d'autre chose" ».[94] Il en notait la pénétration dans les milieux intellectuels. Les articles de Renéville et Daumal à la *N.r.f.* furent certainement importants pour faire connaître les *Études traditionnelles.* Il faut noter qu'ils appartenaient, comme le directeur de la *N.r.f.*, au groupe informel de Châtenay (*supra*). Daumal avait été contacté par Préau pour collaborer au numéro des *Études traditionnelles* consacré au tantrisme. Guénon fit envoyer à Renéville *La Métaphysique orientale* lors de sa parution (*infra*). Paulhan semble, selon Étiemble, avoir changé de perspective à cette époque (*infra*). Il y avait donc là un milieu marqué par la pensée "traditionnelle" qui fut important

[91] DAUMAL, « Sur le tantrisme hindou », 1938. ROLLAND de RENÉVILLE, « Memento des revues », 1939.
[92] ROLLAND de RENÉVILLE, Compte rendu du numéro spécial des *Études traditionnelles* sur le tantrisme, 1938. Il y détaillait les articles de Guénon, de Coomaraswamy, de Sir John Woodroffe. « Ce numéro des *Études Traditionnelles* d'un si vif intérêt, se termine par une traduction de textes sanskrits que nous devons à la science et au labeur de M. André Préau ».
[93] ROLLAND de RENÉVILLE, « Memento des revues », 1939, p. 896.
[94] DAUMAL, « Sur le tantrisme hindou », 1938, p. 510-1.

pour sa diffusion. Luc Benoist qui connaissait Daumal, reprit d'ailleurs contact avec Paulhan au début de l'année 1939. Ce dernier lui commanda un article sur Guénon pour la *N.r.f.*. Artaud, Daumal et Benoist avaient eu l'idée de donner cette étude à la revue de Paulhan dès la première moitié des années 1930. Il est intéressant de noter que la réalisation de ce projet dut attendre la nouvelle phase de réception. Dans l'étude, parue en 1942, Benoist notait significativement « l'allure apocalyptique » de la crise qu'il vivait.[95]

Pendant l'immédiat avant-guerre, la lecture des *Études traditionnelles* s'intensifia. Rolland de Renéville possédait presque tous les numéros d'avril 1936 à mai 1940 dans lesquels il annota les articles de Guénon.[96] Raymond Queneau était un fidèle lecteur de la revue. En 1939, il l'évoquait dans sa correspondance avec Paulhan[97], alors que son ami Henry Miller, en compagnie duquel il avait fondé *Volontés*, lui signalait une étude au sujet du *Yi-King* parue dans un ancien numéro du *Voile d'Isis*.[98] Le mois de la déclaration de guerre, « Réalisation ascendante et réalisation descendante » (janvier 1939) l'aidait à approfondir l'irréductible question qui l'habitait depuis des années : comment comprendre l'existence de l'individuel (*supra*) ?[99] En novembre 1939, il rencontra Paul Chacornac.[100] Dans cette période d'intense attente, Guénon tomba gravement malade. Le métaphysicien fut frappé par une longue crise de rhumatismes, beaucoup plus forte que celle de 1937. Luc Benoist confiait à Paulhan que des raisons d'actualité pourraient peut-être lui permettre d'étayer son article et d'en hâter la publication. Il craignait que Guénon, « presque paralysé », ait terminé « son œuvre humaine ».[101] Si les craintes de Benoist étaient excessives, cette paralysie empêcha Guénon de collaborer aux numéros d'août-octobre et de novembre-décembre 1939. Raymond Queneau fut déçu par cette absence. Le collaborateur de *Volontés* évoquait en décembre 1939 le premier de ces numéros ; « […] mais sans article de Guénon ! », s'exclamait-il.[102] En janvier 1940, il reçut le second qu'il trouva décevant : « Seconde mouture, autre forme d'érudition ».[103] En dépit d'une fermeture momentanée de l'imprimerie (le temps de remplacer les mobilisés) qui retarda la publication des *Études traditionnelles* en décembre 1939, la revue parut jusqu'en juin 1940 ; Guénon ayant repris sa collaboration dès janvier de la même année. Il faut insister sur le fait que ces écrivains lecteurs des *Études traditionnelles* ne se cantonnaient pas à des

[95] BENOIST, « L'œuvre de René Guénon », 1942, p. 373.
[96] Voir la bibliothèque de Renéville conservée par l'I.M.E.C.
[97] LÉCUREUR, *Raymond Queneau*, p. 235.
[98] Lettre d'Henry Miller à Raymond Queneau, le 2 mars 1939 (LÉCUREUR, *Raymond Queneau*, p. 203).
[99] Voir par exemple : QUENEAU, *Journal 1939-1940*, les 30 septembre et 2 octobre 1939.
[100] QUENEAU, *Journaux*, p. 519.
[101] Lettre de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 12 août 1939.
[102] QUENEAU, *Journal 1939-1940*, le 5 décembre 1939.
[103] QUENEAU, *Journal 1939-1940*, le 3 janvier 1940.

considérations générales à propos de l'état de la civilisation ; ils rentrèrent au contraire véritablement dans l'œuvre et s'intéressèrent à des points de doctrine très précis. Queneau médita ainsi « Réalisation ascendante et réalisation descendante » (janvier 1939). Paulhan évoquait auprès de Benoist la notion de « renversement », dont Guénon faisait usage dans « L'esprit est-il dans le corps ou le corps dans l'esprit ? » (juin 1939).[104]

B – Un renouveau éditorial

Il faut surtout évoquer l'amorce d'un renouveau éditorial de l'œuvre de Guénon qui survint après sept ans de silence. À l'origine de ces rééditions, il y eut la pression des lecteurs.[105] Le Dr Rouhier et Chacornac y furent d'autant plus sensibles qu'ils étaient libraires. En 1939, en dépit des relations déplorables que Guénon entretenait avec celui-là, les éditions Véga rééditèrent l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues.* Dès le printemps 1932, Guénon avait réussi à amener Rouhier à lui rendre la libre disposition du *Roi du monde* et de *L'Ésotérisme de Dante* dont les tirages avaient été épuisés. Même si la recherche d'un nouvel éditeur était une tâche « peu agréable », il était heureux d'avoir pu les tirer de « cette officine de malheur ».[106] En 1936, il ne savait toujours pas quand la réédition serait possible ; d'autant qu'il voulait « faire à l'un et à l'autre des additions assez importantes ».[107] En 1937, il s'occupa de la nouvelle édition du *Roi du monde.*[108]

En 1939, Chacornac, après avoir visiblement hésité, accepta de commencer la réédition des livres de Guénon. Il débuta par deux ouvrages qui, lors de leur première publication, avaient retenu l'attention des collaborateurs de l'ancien *Voile d'Isis.* S'attachant à éclairer des aspects de l'ésotérisme occidental, ils étaient en effet plus susceptibles d'intéresser le public de la Librairie Chacornac. Il faut noter qu'en commençant l'édition de ses livres aux Éditions Traditionnelles, Guénon renforçait son image d'ésotériste. Toutefois, cette collaboration traduisait sa propension à se détourner des maisons d'éditions et des revues à vocation généraliste (*supra*). En 1939, Chacornac accepta encore *La Métaphysique orientale.* Il s'agissait du texte, inédit en volume, de la conférence en Sorbonne de 1925 qui avait paru en trois livraisons de mai à juillet 1938 dans les *Études traditionnelles.* Après cela, Guénon aspirait à voir rééditer les deux livres qui n'étaient pas sous le contrôle de Véga. En février 1940, il se demandait comment il pouvait obliger Denoël, « dont la situation sembl[ait] peu brillante », à rééditer sans trop tarder

[104] QUENEAU, *Journaux*, le 12 octobre 1941.
[105] Lettre de Guénon à Vasile Lovinescu, le 14 mars 1939.
[106] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 15 mai 1932.
[107] Lettre de Guénon au Dr Favre, le 2 juin 1936.
[108] Lettre de Guénon au Dr Favre, le 22 mars 1937.

L'Homme et son devenir selon le Védânta et *La Crise du monde moderne* ou à renoncer à ses droits. Il craignait en particulier qu'il ne profitât « des circonstances pour prolonger indéfiniment le délai, qui est de 18 mois en temps normal ».[109] Chacornac, Préau ou un autre collaborateur des *Études traditionnelles*, réussit néanmoins à négocier avec Denoël puisque *L'Homme et son devenir selon le Védânta* fut réédité en 1941 aux Éditions Traditionnelles. Ainsi, le seul ouvrage parmi ceux qui n'étaient pas aux mains de Véga à n'être pas réédité fut *La Crise du monde moderne*. C'est assez paradoxal dans la mesure où il fut, durant les années 1930, l'un des ouvrages les plus cités (*supra*).

Ces rééditions eurent un écho certain. *Le Roi du monde* semble avoir été beaucoup lu pendant la guerre. Il put apparaître à des lecteurs chrétiens comme une clef de compréhension de la figure eschatologique du Christ-Roi. Marcel Hamon y faisait référence dans son ouvrage sur *L'Apocalypse* ; Mme Gleizes en conseillait la lecture à Henri Giriat, un jeune homme venu se réfugier aux Méjades au début de la guerre ; Daumal, qui le tenait pour un des meilleurs livres de Guénon, le fit connaître à Simone Weil et peut-être à Jacques-Henry Lévesque. En 1944, Lévesque dans une préface aux poèmes de Cendrars, se référa explicitement à l'édition de 1939.[110] Bosco devait inscrire le *Rex Mundi* au cœur de son *Mas Théotime* (*infra*). L'édition de *La Métaphysique orientale* allait, quant à elle, susciter une petite actualité littéraire rencontrant un intérêt certain. Guénon veilla vraisemblablement à ce que des services de presse soient adressés à des personnalités clefs, comme le prouve l'exemplaire envoyé de sa part à André Rolland de Renéville.[111] Ce petit volume fut lu avec intérêt durant la guerre. Nous avons eu entre les mains les exemplaires annotés de Jacques Masui, du Dr Winter ou de Jean Bruno. Queneau atteste de sa lecture en 1940 ainsi que de celle de *L'Ésotérisme de Dante*. Dans sa préface aux poèmes de Cendrars, Jacques-Henry Lévesque citait en 1944 *La Métaphysique orientale*.[112] En février 1940, Dermenghem saisit l'occasion de cette publication pour évoquer l'œuvre de Guénon dans la revue *Esprit* et en souligner la brûlante actualité :

> « En cet Âge sombre, en ce temps du Kali-Yuga comme aime à dire René Guénon, il n'est pas mauvais de relire *La Crise du monde moderne* et les écrits hautains et denses dans lesquels cet esprit vigoureux oppose aux défaillances de l'Europe moderne les enseignements d'une Tradition transcendante à l'histoire. Ceux, nombreux sans doute, qui se refuseront à son ésotérisme et jugeront trop systématiques ses vues, auront néanmoins profit à faire avec lui un examen de conscience que le spectacle

[109] Lettre de Guénon à Pierre Winter, le 9 février 1940.
[110] LÉVESQUE, « Préface », 1944.
[111] L'exemplaire de Rolland de Renéville porte sur la première page une inscription : « De la part de l'auteur ».
[112] LÉVESQUE, « Préface », 1944.

du monde indique comme assez pressant. Au moment où l'Europe mobilisait, parut une réédition de *L'Ésotérisme de Dante* qui fut un représentant particulièrement abrupt et tranchant d'une conception synthétique de l'Europe. Peu de temps auparavant une plaquette exposait l'essence de *La Métaphysique orientale* selon l'auteur des *États multiples de l'être* et de *L'Homme et son devenir selon le Védânta*. Non point que, malgré ses sympathies non dissimulées pour l'Orient, René Guénon prétende faire de la métaphysique, qu'il distingue de la philosophie, l'apanage de l'un quelconque des points cardinaux ; mais, selon lui, que l'Europe contemporaine a perdu le contact avec cette Tradition si catégoriquement affirmée ».[113]

C – La guerre : une intense période de découverte et de lecture de l'œuvre de Guénon

Le regain d'actualité littéraire de Guénon ne cessa pas totalement avec la guerre. *L'Homme et son devenir selon le Védânta* fut réédité en 1941 et Luc Benoist publia un long article de présentation de l'œuvre dans la *N.r.f.* en 1942 (*infra*). Il faut insister sur le fait que la guerre fut une période d'intense lecture. Les historiens s'accordent à dire que la consommation de livres des Français fut multipliée par deux ou trois entre 1940 et 1944. Si la production éditoriale ne suivait pas en raison des restrictions de papier, les librairies et bouquinistes étaient dévalisés. Un ami de Pierre Pulby, de passage à Paris en juin 1940, lui écrivait courir sans succès les librairies pour trouver les livres de Guénon qui, « en cette période d'incertitude et d'abattement, s'arrach[aient] dès leur parution, comme d'ailleurs tous les ouvrages doctrinaux ou ésotériques un peu sérieux ».[114] Jacques Brodeaux poursuivait :

> « Plusieurs vendeurs m'ont affirmé que les éditions épuisées font même l'objet d'un juteux commerce dont profitent les libraires d'occasion qui, s'ils ont la chance d'en posséder quelques exemplaires, les revendent à prix d'or ».[115]

Après une période où les affaires de la Librairie Chacornac furent à peu près nulles, la vente de ses livres reprit d'une façon inattendue compte tenu des circonstances. Guénon s'en étonnait en janvier 1940.[116] Cette tendance se poursuivit certainement pendant l'Occupation. Ainsi, Jean Paulhan eut le désir d'acquérir une collection complète des *Études traditionnelles* en mars 1941. En avril 1943, il allait chercher à la librairie du quai Saint-Michel des numéros de la revue pour Joë Bousquet.[117] D'ailleurs, les livres répondant à des inquiétudes

[113] DERMENGHEM, « René Guénon : *La Métaphysique orientale* », 1940.
[114] Lettre de Jacques Brodeaux à Pierre Pulby, en juin 1940 (lettre de D. Pulby à X. Accart, le 26 février 2003).
[115] Lettre de Jacques Brodeaux à Pierre Pulby, en juin 1940 (lettre de D. Pulby à X. Accart, le 26 février 2003).
[116] Lettre de Guénon à Pierre Winter, le 22 janvier 1940.
[117] Lettre de Jean Paulhan à Joë Bousquet, oblitérée "avril 1943".

"spirituelles" comme *Le Pèlerinage aux sources* de Lanza del Vasto (Denoël, 1943), *La Prière* (Plon 1944) d'Alexis Carrel ou même *L'Être et le néant* (Gallimard 1943) de Jean-Paul Sartre, eurent en cette sombre période un succès certain.

Nous reviendrons sur les jeunes hommes nés autour de 1920 qui connurent alors les ouvrages de Guénon. Parmi les personnages plus connus de l'histoire intellectuelle, il faut citer Simone Weil (1909-1944) qui les découvrit grâce à Daumal (*infra*). On peut encore évoquer des figures littéraires des générations précédentes. En 1942, Paulhan les fit lire à son amie Monique Saint-Hélier.[118] L'année précédente, Léon Werth, le dédicataire du *Petit prince*, avait pris connaissance de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*.[119] Le 2 février 1941, il en rendit compte de façon mitigée dans son journal.[120] Se sentant résolument occidental, il écrivait n'être pas attiré par la vision d'un absolu indéterminé. À partir de 1943, l'existence de Breton fut vraiment « orientée [...] par la lecture des œuvres de Guénon ».[121] Au Maroc, plusieurs écrivains les découvrirent pendant la guerre ou dans les années la précédant. Nous reviendrons sur les cas d'André Gide, Pierre Prévost ou Abderrahman Buret. Évoquons ici Henri Bosco qui noua des liens d'amitié avec François Bonjean à partir de 1938. Avoir vécu ensemble le drame de juin 1940, les rapprocha. Bonjean avait partagé avec lui « le pain – le vrai pain – le seul pain »[122] qui le raffermit.[123] Bosco lui écrivait :

> « [...] nous avons vécu bien près les uns des autres, au moment des grandes calamités, et nous vous devons d'avoir supporté tant de peines avec un peu plus de sérénité et par conséquent de noblesse. Vous nous avez aussi fait le don le plus beau qu'un homme puisse faire à ses amis. Nous nous en souvenons aux approches de l'An nouveau. C'est vous dire que nous mettons toute notre espérance dans cette pensée que vous nous avez communiquée ».[124]

[118] Lettre de Jean Paulhan à Monique Saint-Hélier, le 1er janvier 1942 (PAULHAN, Jean, SAINT-HELIER, Monique, *Correspondance : 1941-1955*, Paris, Gallimard, 1995, p. 83).

[119] L'ami qui lui prête est désigné comme "D...". Son intérêt pour la métaphysique hindoue est évoqué : WERTH, Léon, *Déposition, journal 40-44*, Paris, Editions Viviane Hamy, 1992, p. 164-5.

[120] Werth commentait : « Je conçois fort bien que l'on veuille s'évader de la science expérimentale, la dépasser, qu'on veuille dépasser les religions et leur symbolisme sentimental. Mais je vois mal en quoi la métaphysique hindoue est, comme le prétend Guenon, totalement distincte des métaphysiques occidentales. Il est vrai que tout le livre n'est qu'une introduction. Il n'a d'autre but que montrer qu'un esprit occidental, s'il ne renonce pas à son occidentalisme, ne franchira pas le seuil de cette métaphysique, n'apercevra même pas ce seuil. Je m'y résigne. J'avoue que je n'ai pas fait un pas dans l'initiation et que je suis peu séduit à la pensée de construire ma niche dans le "tout absolu" » (WERTH, Léon, *Déposition, Journal 40-44*, Paris, Editions Viviane Hamy, 1992, p. 166).

[121] PAUWELS, Louis, *Un jour je m'en souviens*, Paris, Editions du Rocher, 2004, p. 182.

[122] Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 27 janvier 1951.

[123] Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 19 août 1960.

[124] Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 18 décembre 1940.

En effet, « de rares esprits clairvoyants » avaient pour tâche de sauver du désastre la « pensée pure », le « beau inutile » et la « science sacrée ».[125] C'est pourquoi Bosco appela de ses vœux la constitution de chapelles d'esprits, de petits « collèges d'amitié » où souffle l'esprit, de « petits centres d'amitiés spirituelles ». Il y avait un « refuge pour l'espérance [...] dans la spiritualité ». Ce mot, précisait Bosco, n'avait

> « [...] rien à voir avec les idées de culture, esprit, humanité, etc. etc. Rien. – Il y a dans le monde d'autres valeurs que celles qui s'affrontent spectaculairement, même sur les plus hauts théâtres de l'intelligence ».[126]

Et c'étaient ces valeurs « qui en définitive [allaient] juger le monde et en décider ». Bosco pressentait ce « jugement » qui déjà se formait.

*

À partir de 1937-1938, on constate les manifestations littéraires d'un sentiment apocalyptique. Un certain nombre de lecteurs chrétiens de Guénon cherchèrent notamment à interpréter la période qu'il vivait à la lueur de *L'Apocalypse* selon saint Jean. Ce climat historique suscita une demande des œuvres du métaphysicien. En 1939, Véga et Chacornac qui devint ainsi son éditeur, procédèrent aux rééditions de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, du *Roi du monde* et de *L'Ésotérisme de Dante*. L'édition de *La Métaphysique orientale* donna l'occasion à Dermenghem de présenter l'œuvre de Guénon dans *Esprit*. *L'Homme et son devenir selon le Védânta* fut également réédité en 1941. Ces ouvrages furent lus pendant la guerre. L'audience des *Études traditionnelles* crût également à la fin des années 1930. L'exemple de Raymond Queneau en témoigne. Dès 1938, Renéville et Daumal avaient consacré des recensions fournies de la revue dans la *N.r.f.* où Luc Benoist publierait en 1942 une présentation de Guénon. Même si les *Études traditionnelles* cessèrent de paraître pendant la guerre, des écrivains comme Jean Paulhan se procurèrent d'anciens numéros à la Librairie Chacornac. Un certain nombre de penseurs et d'hommes de lettres, parfois de premier plan, découvrirent l'œuvre de Guénon pendant cette période.

125 Lettre d'Henri Bosco à Jules Roy, le 13 mars 1943 (BOSCO, « Lettres à Jules Roy 1942-1969 », p. 132).
126 Lettre d'Henri Bosco à J. Roy, le 16 décembre 1942 (BOSCO, « Lettres à Jules Roy 1942-1969 », p. 127).

CHAPITRE II

AUTOUR DE « MESSAGE ACTUEL DE L'INDE »
ET « *DE LA POÉSIE COMME EXERCICE SPIRITUEL* »

L'invasion allemande créa un mouvement de repli vers ce qui fut, jusqu'à novembre 1942, la "zone libre". Beaucoup d'écrivains se réfugièrent dans le sud de la France ou en Afrique du Nord. Des personnalités littéraires comme Gaston Gallimard, Julien Benda, Jean Paulhan ou Aragon se retrouvèrent ainsi à Carcassonne où Joë Bousquet, dont la moelle épinière s'était remise à saigner, faisait figure de roi pêcheur.[1] De jeunes artistes trouvèrent refuge aux Méjades, la propriété de Gleizes, située dans la région de Saint-Rémy-de-Provence. Marseille fut un centre particulièrement important dans ce reflux. Nombre d'écrivains venus avec le flot des réfugiés passèrent dans la ville avant de s'embarquer pour l'Afrique du Nord, l'Angleterre ou l'Amérique. Jean Tourtel se souvenait en 1944 :

> « Il faisait très beau à Marseille, pendant l'été de 1940. Les rivages de la Méditerranée, qui n'avaient encore subi ni outrages, ni destructions, étaient ensoleillés comme si quelque chose les forçait à l'être… Une voix chevrotante comme la mort était balayée par l'irruption bouleversante de la mer lumineuse sur nos rivages où venait mourir l'exode, où s'arrêtaient ceux que les barbares avaient chassés et qui se reprenaient à vivre, à espérer et à imaginer devant le spectacle d'une certitude que rien ne pouvait ébranler. À cette heure où toute la France, inclinée dans la direction Nord-Sud, se précipitait instinctivement et comme symboli-

[1] En cette grande pitié du royaume de France, la chambre de cet invalide de guerre, ami de Paulhan et figure poétique des *Cahiers du Sud*, devint un temps le centre littéraire de la ville.

> quement vers le soleil, Marseille fut un des lieux choisis pour lui montrer qu'on pouvait vivre encore, par conséquent qu'on devait vivre et qu'on ne devait penser qu'à cela. Marseille n'avait pas encore souffert et, en fait, avait à se le faire pardonner. L'immense déferlement de la lumière et les nuits bleues de juillet 1940 furent un refuge et un exemple et l'on ne peut s'empêcher de penser que la vertu du soleil a contribué à orienter notre pays dans le sens de la vie : que c'est peut-être providentiellement que les côtes méditerranéennes ont été épargnées quelque temps, pour permettre à la vérité française de se manifester, du moins sur le plan poétique, simultanément à Alger [*Fontaine*], à Marseille [*Cahiers du Sud*] et à Villeneuve-lès-Avignon ».[2]

Daumal écrivait à Dermenghem qu'une « bonne partie du café du Dôme [s'était] installée sans changement autre, dans un café du Vieux-Port ».[3] Le centre littéraire de Marseille était alors le grenier des *Cahiers du Sud* au 10 cours du Vieux-Port. Y passèrent des figures telles que Walter Benjamin, André Breton, Simone Weil, Lanza del Vasto… Blaise Cendrars fut hébergé à Marseille par le Dr Jean Fiolle.[4] Certains s'embarquèrent vers Alger où Max-Pol Fouchet (1913-1980) dirigeait la revue *Fontaine*. Les communications entre l'Afrique du Nord et la zone libre étaient alors encore fréquentes. Max-Pol Fouchet vint rendre visite à René Daumal à Allauch ; Émile Dermenghem quitta Gap pour s'installer à Alger en 1942 ; en août de la même année Henri Bosco, qui résidait à Rabat, fit une tournée de conférences en zone libre ; et l'on vit des écrivains séjournant de l'autre côté de la Méditerranée à la rencontre de Lourmarin.[5] Au sein de cet univers intellectuel, existait un courant qui se caractérisait par un double intérêt pour les doctrines orientales et la poésie conçue comme une voie spirituelle. Certaines de ses figures majeures (René Daumal, Émile Dermenghem, Jacques Masui, Max-Pol Fouchet) avaient été profondément marquées par l'œuvre de Guénon. Elles furent les chevilles ouvrières de deux numéros spéciaux de revues qui manifestèrent leur volonté de résistance spirituelle : « Message actuel de l'Inde » et « De la poésie comme exercice spirituel ».

[2] Souvenir de Jean Tourtel écrit en 1944 cité dans : PAIRE, *Chronique des Cahiers du Sud 1914-1966*, p. 263-264
[3] Lettre de René Daumal à Emile Dermenghem, le 17 octobre 1940 (DAUMAL, *Correspondance III*, p. 204).
[4] CENDRARS, Miriam, *Blaise Cendrars*, Paris, Balland, 1993, p. 537.
[5] BERGES, Michel, *Vichy contre Mounier*, Paris, Economica, 1997, p. 137.

I - Un milieu intellectuel de la zone libre attentif aux doctrines orientales et à l'expérience poétique

S'était développée au cours des années 1930 une mouvance intellectuelle considérant poésie, écrits mystiques et doctrines orientales, comme les diverses manifestations d'une unique expérience. Ses représentants avaient notamment constitué une composante intellectuelle de la revue *Hermès*. René Daumal qui participa peu à cette dernière revue, fut toutefois une figure centrale de cette mouvance littéraire. Il contribua à faire connaître l'œuvre de Guénon à certains de ses représentants. Il s'en entretint notamment avec Simone Weil et Jacques Masui. La façon dont Daumal et ce dernier appréhendèrent la doctrine du métaphysicien est caractéristique de la réception de Guénon par ces écrivains doublement intéressés par la poésie et les doctrines orientales.

A – Des écrivains représentatifs d'une composante de la revue *Hermès*

La revue *Hermès* s'inscrit dans la continuité d'un des groupes du surréalisme belge. Marc. Eemans[6] (1907-1998) avait été l'une des figures du premier surréalisme belge. En 1926-1927, contrairement à Paul Nougé, il avait pris des positions politiques voisines de celles des surréalistes parisiens. S'il les avait par la suite abandonnées, il était sur le fond resté proche de Breton, à la différence des autres surréalistes bruxellois. Il partageait notamment avec ce dernier un intérêt pour la mystique et l'ésotérisme. Sa trajectoire singulière peut s'expliquer par sa culture flamande. Le surréalisme, selon Dina Hellemans, n'avait pas pris dans les Flandres en raison de la vivacité de la foi chrétienne, du nationalisme romantique et de l'attrait de la beauté formelle.[7] Le « réalisme magique » de Franz Hellens marqua d'ailleurs plus profondément les Belges que le mouvement conduit par Breton. Sous l'influence du poète Paul van Ostaijen, un expressionniste flamand compagnon de route des surréalistes belges, Eemans choisit comme Camille Goemans et Marcel Lecomte d'approfondir la tradition « occulte » et les romantiques allemands. Cette démarche répondait à l'appel du *Second manifeste du surréalisme* (1930) à chercher ce « point de l'esprit d'où la vie et la mort, le réel et l'imaginaire, le passé et le futur, le communicable et l'incommunicable, cessent d'être perçus contradictoirement ».

[6] L'usage veut que son prénom soit suivi d'un point.

[7] HELLEMANS, « Être ou ne pas être… surréaliste ». Le chapitre II de cet article est intitulé « Marc. Eemans : du surréalisme orthodoxe au traditionalisme doctrinal et formel ».

La perspective de Breton était néanmoins très différente de celle qu'Eemans et ses amis adoptèrent. Comme l'a noté Dina Hellemans, Breton « réduisa[it] les systèmes existants en fragments, [assemblait] ces morceaux en une mosaïque bariolée qui, par son inachèvement et sa mutabilité, exprim[ait] une façon d'être-dans-le-monde dynamique, fureteuse, hésitante ».[8] Son traitement de la tradition était empreint de fantaisie, de *désinvolture* et d'irrévérence. Camille Goemans, René Baert et Marc. Eemans fondèrent au contraire un très sérieux Centre d'Études Comparées de la Mystique de la Poésie et de la Philosophie. La mystique et la poésie avaient un mystère commun. Il s'agissait pour l'explorer de confronter leurs langages qui, en bien des points, se rencontraient. Pour cela, ils souhaitaient focaliser un faisceau de volontés communes venant d'horizons divers (croyants, agnostiques, marxistes et non engagés) mais unies par cette même préoccupation. À la différence de Breton, ils traitèrent des textes mystiques et poétiques avec la déférence de l'historien et comme des valeurs sûres. La revue trimestrielle *Hermès* fut l'aboutissement de ce désir. Son premier numéro parut à Bruxelles en 1933 sous la direction de René Baert et Marc. Eemans. *Hermès* connut trois séries de juin 1933 à novembre 1939. Son but était d'apporter

> « [...] des documents à l'étude comparée de la mystique, et, d'autre part, de dégager la nature des rapports qui pourraient exister entre l'activité mystique et l'activité poétique, cela en produisant des études qui, dans l'un et l'autre domaine, lui semblent les plus propres à réaliser son objet ».[9]

Hermès représenta pour certains, et en particulier André Rolland de Renéville, la suite projetée du *Grand Jeu.* Les directeurs de cette revue avaient en effet opposé à la « science amusante » des surréalistes, « le champ illimité des yogas hindous ; la confrontation systématique du fait lyrique et du fait onirique avec les enseignements de la tradition occulte [...] ».[10] Renéville, deux mois après la parution du premier numéro d'*Hermès* dont il avait eu connaissance, soumettait à Paulhan un projet convergent.[11] Il avait passé plusieurs jours à discuter séparé-ment avec Daumal, Gilbert-Lecomte et Henri Michaux. Daumal et lui se propo-saient de prendre la direction d'une revue qui abandonnerait le titre *Le Grand Jeu.* Son but devait être « l'étude des conditions d'apparition de la Poésie, sa définition, le but vers laquelle la Poésie nous entraine. La Poésie serait étudiée sous toutes ses formes et dans tous ses rapports ». De la même façon que les directeurs d'*Hermès* ou de *Mesures*, ils ne souhaitaient « pas constituer un groupe, mais faire appel à des collaborateurs ». Ils refusaient également d'exprimer leur pensée en un program-

[8] HELLEMANS, « Être ou ne pas être... surréaliste ».
[9] N.D.L.R., « Note des éditeurs », *Hermès*, Bruxelles, décembre 1933, p. 1-2.
[10] Cité dans : TONNAC, *René Daumal, l'archange*, p. 144.
[11] Lettre d'André Rolland de Renéville à Jean Paulhan, le 4 août 1933.

me, publiquement. Ils prévoyaient surtout une partie documentaire où seraient publiés « des textes scientifiques, les textes poétiques peu connus, des traductions de textes orientaux, etc. ». Cependant, « les collaborateurs auraient derrière (ou au-dessus de) la tête la Grosse question, manifestée seulement par les absences angoissantes de la réponse ».[12]

Cette initiative n'ayant pas abouti, Renéville s'investit dans *Hermès* dont des numéros spéciaux furent consacrés aux rapports entre poésie et mystique (mai 1934), au symbole (mars 1935), à "Métaphysique et poésie" (janvier 1936), et encore à "Usage du verbe et magie" (juin 1936). En 1934, le directeur de la revue lui demandait de constituer à Paris « un groupe "Les amis d'*Hermès*" capable d'apporter les collaborations intéressantes à la revue ».[13] Renéville et, dans une moindre mesure, Daumal collaborèrent à la revue, laquelle signala leurs travaux dans ses notes bibliographiques. Les liens de Daumal, Renéville et même Paulhan, avec *Hermès*, ont probablement été favorisés par Henri Michaux (1899-1984). Cet ami de Goemans participait à la rédaction de la revue dont il devint, en 1937, le rédacteur en chef. Renéville dont il était très proche au moins depuis 1932, discuta avec lui de son projet en 1933. En 1934, Daumal suggérait avec une vigueur toute amicale à Paulhan qu'il dise à Michaux d'arrêter de lui écrire deux fois par semaine. En 1935, lorsque Paulhan proposait d'organiser une nouvelle journée de conversation à Châtenay, il ajoutait le nom de l'auteur belge à ceux d'Artaud, de Renéville et de Daumal.[14] *Hermès* fut ainsi un développement du surréalisme comparable à celui que souhaitait donner au *Grand Jeu* ses principaux rédacteurs. De la même façon, l'œuvre de Guénon y fut évoquée ici et là, mais il est certain qu'elle fut moins déterminante pour les fondateurs d'*Hermès* que pour ceux du *Grand Jeu*.

Dans les articles parus entre 1933 et 1939, on ne trouve que deux références à l'œuvre du métaphysicien. Si la « Note sur le yoga » de Jacques Masui se ressentait par certains termes de l'influence de Guénon, le jeune auteur sur lequel nous allons revenir préférait citer Masson-Oursel, Aurobindo ou Jean Filliozat. Guénon rendit d'ailleurs compte de cet article en précisant qu'au vu de ces références, on ne pouvait s'étonner que l'article soit « d'un caractère plutôt "mêlé" ».[15] Il fallut attendre mars 1935 pour que le jeune auteur, illustrant les significations graduelles des symboles dans la pensée hindoue, citât (en conclusion) l'exégèse de Guénon de la signification de la parole sacrée "AUM". Curieusement, il faisait un renvoi à une œuvre de celui-ci supposée avoir été précédemment mentionnée alors qu'il

[12] Lettre d'André Rolland de Renéville à Jean Paulhan, le 4 août 1933.
[13] Lettre d'André Rolland de Renéville à Jean Paulhan, le 18 août 1934.
[14] Lettre de René Daumal à Jean Paulhan, le 20 octobre 1935.
[15] GUÉNON, *Comptes rendus*, p. 133. Ce compte rendu est paru dans *Le Voile d'Isis* en 1933.

n'en était rien.[16] Avant Jacques Masui, Marcel Lallemand avait cité Guénon dans le deuxième numéro d'*Hermès*. Guénon avait déjà relevé les articles donnés par cet auteur dès 1930 à *Nouvelle équipe*, un recueil trimestriel publié lui aussi à Bruxelles sous la direction d'Yvan Lenain.[17] En 1930, il avait évoqué son étude « Métaphysique et mystique chrétiennes et hindoues comparées » dans la mesure où elle était principalement fondée sur ses œuvres. En 1932, il félicitait ce catholique, auquel l'auteur des *Années tournantes* l'associait[18], de ses compréhensives considérations sur l'ésotérisme.[19] Lallemand confirmait en 1933 ce point de vue en évoquant dans *Hermès* la « substantielle étude » de Guénon au sujet de *L'Ésotérisme de Dante*. Le métaphysicien y avait montré les rapports intimes entre l'œuvre du grand poète florentin et les doctrines hindoues, déjà entrevues par Ozanam.[20] Il évoquait encore la question du « langage secret de Dante ».[21]

En dépit de la rareté des occurrences du nom de Guénon, les pages de bibliographie de la revue témoignaient d'un intérêt pour son œuvre. Il était l'un des trois contributeurs de « L'Islam et l'Occident » cités.[22] Mais c'est surtout la mention de deux de ses articles aux *Études traditionnelles* qui était significative. La revue signalait son étude (courant sur plusieurs numéros) au sujet des qualifications initiatiques.[23] Elle évoquait encore celui de Pierre Pulby concernant « La tradition retrouvée par le métier » (*supra*). Mieux, comme nous l'avons signalé plus haut, en 1938, André Rolland de Renéville consacrait une pleine page au numéro « d'un si vif intérêt » sur le tantrisme hindou dont Daumal avait rendu compte pour la *N.r.f.*. « La très probe et très intéressante revue des *Études traditionnelles* où

[16] MASUI, Jacques, « Illustration et mesure du symbole », *Hermès*, mars 1935, p. 32, n. 1.

[17] Cette revue comptait parmi ses collaborateurs : Jacques Masui, Daniel-Rops, Émile Dermenghem, André Harlaire, Edmond Humeau, Jacques Maritain, Jean Maxence.

[18] DANIEL-ROPS, *Les Années tournantes*, Paris, 1932, Éditions du Siècle, p. 20-21. « Certains bons auteurs, en effet, parmi lesquels on compte M. René Guénon, l'auteur de *La Crise du monde moderne*, et M. Marcel Lallemand [infra] […] affirment, après une étude comparée des traditions orientales et occidentales, que le monde contemporain touche à son terme, que nous sommes voisins de l'achèvement de "l'âge du fer" [sic], après lequel doit naître un monde renouvelé ».

[19] GUÉNON, Compte rendu de : LALLEMAND, M., *Notes sur l'occultisme*, Bruxelles, Éditions de la Nouvelle Équipe, 1932, *Le Voile d'Isis*, 1932, p. 477-478.

[20] LALLEMAND, M., « Note sur l'histoire occulte du Moyen Âge (les influences musulmanes sur la pensée chrétienne) », *Hermès*, Bruxelles, n° 2, décembre 1933, p. 61 (curieusement, il fait remonter à 1919 la publication de *L'Ésotérisme de Dante*).

[21] « Aroux et M. Guénon ont aussi exposé les singulières analogies entre les doctrines de Dante et celle de la franc-maçonnerie écossaise qui, on le sait, affirme être l'héritière légitime de l'Ordre des Templiers. Au sujet de la maçonnerie, remarquons que, il y a deux siècles, elle n'était pas en lutte avec le catholicisme. Nombre de prêtres en faisaient partie, des moines étaient Vénérables de loges et il est bien connu que Joseph de Maistre y possédait les plus hauts grades » (LALLEMAND, M., « Note sur l'histoire occulte du Moyen Âge », *Hermès*, Bruxelles, n° 2, 1933, p. 61).

[22] S.n., « Les revues », *Hermès*, Bruxelles, deuxième série, n° 1, janvier 1936, p. 112 (les deux autres étaient Massignon et Miguel Asin Palacios, le nom de Guénon apparaissait en premier).

[23] S.n., « Les revues », *Hermès*, Bruxelles, deuxième série, n° 2, juin 1936, p. 119.

l'on peut suivre les recherches de M. René Guénon et des collaborateurs qui l'entourent, publie un numéro tout entier consacré au tantrisme hindou », notait-il. Il détaillait ensuite les articles de Guénon, Coomaraswamy et Sir John Woodroffe. Il attirait enfin l'attention sur la science et le talent de traducteur d'André Préau dont *Hermès* avait bénéficié l'année précédente. La raison de l'intérêt de Reneville pour l'œuvre de Guénon est typique des écrivains partageant les préoccupations littéraires de la revue belge. De même que *Les Études carmélitaines* – dont il regrettait l'exclusivisme – ou la revue *Hermès*, les *Études traditionnelles* participaient selon lui à un mouvement tendant à redécouvrir l'intérêt d'un mode de connaissance négligé. La revue lui apparaissait comme « la plus sérieuse et la plus méthodique de celles qui s'attach[aient] à déchiffrer la langue des mythes et des symboles ».[34]

La rareté des références à Guénon peut aussi partiellement s'expliquer par le compte rendu plutôt sévère qu'il consacra au premier numéro de la revue. Le titre lui paraissait déplacé dans la mesure où elle n'avait « rien d'hermétique, étant presque exclusivement consacrée à la mystique et à la poésie ».[35] Cette réflexion est significative. Guénon craignait en effet les confusions entre poésie, mais surtout mystique, et initiation. Alors qu'il avait employé à l'époque de *Regnabit* le terme "mystique" comme synonyme de spirituel dans ses différentes acceptions, il insista dans le courant des années 1930, notamment par crainte de l'attitude « annexionniste » qui se manifestait parfois dans *Les Études carmélitaines*, sur la différence entre doctrines initiatiques, mystique et philosophie. Ce souci est manifeste dans sa recension de l'étude d'Émile Dermenghem « "L'instant" chez les mystiques et chez quelques poètes » (*Mesures*, juillet 1938). De façon révélatrice, il regrettait que Dermenghem n'ait pas assez distingué les trois niveaux qui correspondent à trois sens du terme « instant » : le niveau métaphysique et initiatique, le niveau mystique (amoindri et restreint dans sa portée) et enfin « le reflet plus ou moins lointain qui peut en subsister encore chez certains poètes profanes ».[36] Guénon ne devait plus parler d'*Hermès* alors que la revue, en dépit de sa perspective « mêlée », fournissait des textes qui auraient pu lui donner matière à commentaire. Il est vrai que le service ne lui en fut plus fait après cette recension. Il fallut attendre fin 1935 pour que Dermenghem qui y collaborait, lui envoie un numéro.[37] C'est néanmoins André Préau qui, proche de personnalités de ce milieu,

[34] ROLLAND de RENEVILLE, « Memento des revues », 1939

[35] GUÉNON, *Comptes rendus*, p. 133. Ce compte rendu est paru dans *Le Voile d'Isis* en 1933.

[36] GUÉNON, Compte rendu de DERMENGHEM, « "L'instant" chez les mystiques et chez quelques poètes », *Mesures*, juillet 1938, *Études traditionnelles*, 1938, p. 423

[37] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 12 décembre 1935

se chargea en 1936 et 1938 d'en faire des comptes rendus pour les *Études traditionnelles.*[28]

Les fondateurs de la revue obtinrent des collaborations de qualité, ouvrant pour certaines à des horizons spirituels extra-chrétiens. D'origine flamande, les directeurs avaient d'abord manifesté un intérêt presque exclusif pour la spiritualité des Flandres et de l'Europe du Nord en général. La revue francophone publia ainsi la traduction d'auteurs mystiques comme Sœur Hadewych, Ruysbroeck ou maître Eckhart. Elle accueillit également des études sur des écrivains d'Europe du Nord tels que Stefan George ou Kierkegaard. Elle présenta encore au public des traductions de textes philosophiques contemporains. En 1938, le premier numéro de la troisième série d'*Hermès* fut consacré aux démarches philosophiques s'inspirant de l'expérience de l'Être. La revue présenta ainsi pour la première fois au public non-spécialisé de langue française des traductions d'Heidegger (par Henry Corbin) ou de Karl Jaspers. André Préau donna pour sa part en mars 1937, la traduction d'un extrait du livre de Léopold Ziegler intitulé *Ueberlieferung* (Tradition). Trois auteurs assurèrent toutefois dans la revue la présence des cultures musulmane et hindoue : Henry Corbin, Émile Dermenghem et Jacques Masui. Henry Corbin qui avait été marqué dans sa jeunesse par l'œuvre de Guénon[29], se rapprocha d'*Hermès* à la fin des années 1930. Après avoir donné une traduction d'Heidegger, il dirigea le dernier numéro de la revue consacré à la "mystique" musulmane (novembre 1939). Il évoquait dans sa préface la « délicate traduction d'Ibn al-Faridh, due à M. Dermenghem ». Ce dernier avait donné diverses études concernant la poésie mystique, dont certaines furent signalées dans la bibliographie d'*Hermès*. Jacques Masui qui collabora régulièrement à la revue et intégra son comité de rédaction, devait y évoquer la tradition hindoue. Sa réception de Guénon, sur laquelle nous allons revenir, permet de comprendre pourquoi l'œuvre du métaphysicien attira l'attention d'un certain nombre de représentants de ce courant intellectuel (*infra*). Daumal, dont la collaboration fut sollicitée par Michaux et Renéville, devait aussi publier deux longues recensions dont une d'un ouvrage de Jacques Bacot.[30] Il se montra toutefois plus réticent que son ami Renéville sur l'intérêt de la revue.

[28] On peut se reporter aux comptes rendus de Préau dans les *Études traditionnelles* en novembre 1936 (p. 292 et 439) et en 1938 (p. 41 et 381).

[29] Voir : ACCART, « Identité et théophanie », COLLECTIF, « René Guénon », 2002, p. 176-200.

[30] DAUMAL, René, Compte rendu de : Jacques Bacot (traducteur), *La Vie de Marpa, le 'Traducteur'*, Paris, Paul Geuthner, 1937, *Hermès*, Bruxelles, troisième série, n° 2, octobre 1938, p. 162-163.

B – René Daumal occupe une position nodale dans ce courant intellectuel

L'exode donna l'occasion à des figures participant à ce courant littéraire de se rencontrer et de collaborer à différents projets. René Daumal, arrivé à Marseille à la fin du mois de septembre 1940, devint un élément central de ce réseau d'amitiés intellectuelles. Le poète connaissait déjà Dermenghem qui l'avait mis en contact avec Guénon. Le chartiste, après avoir quitté *L'Information*, avait été nommé archiviste départemental à Gap, en 1938, avant de prendre la fonction, en 1941, d'Archiviste du Gouvernement Général de l'Algérie. René Daumal devait cependant retrouver à Marseille sa condisciple Simone Weil. Il fit encore la connaissance de Jacques Masui et de Max-Pol Fouchet qu'il seconda dans la réalisation des deux numéros spéciaux de revue, lesquels nous intéressent particulièrement ici. Plus qu'un collaborateur intellectuel, il fut pour ces écrivains une sorte de conseiller en vie spirituelle. Daumal occupa ainsi une position nodale dans un milieu où il contribua à la diffusion de Guénon.

De *La Grande beuverie* au *Mont Analogue*

Cette situation privilégiée nous engage à revenir rapidement sur son parcours. Alors que le groupe du Grand Jeu s'effritait, René Daumal avait fait en 1930 une rencontre déterminante. Alexandre de Salzmann, un proche de Gurdjieff qui avait bien connu Guénon, l'avait incité à sortir de la philosophie et lui avait fait prendre conscience de l'insuffisance de l'activité poétique telle qu'il l'avait pratiquée jusque-là. La prise de distance avec le Grand Jeu fut renforcée par un voyage aux États-Unis en qualité d'impresario d'Uday Shankar, le revivificateur des danses indiennes. Le jeune poète eut alors l'idée de *La Grande beuverie* (achevée en 1937 et publiée en 1939), un « voyage d'exploration des principales intoxications de l'esprit humain » telles qu'il avait pu les observer dans les milieux intellectuels parisiens. Ce fut aussi l'occasion de prendre la mesure de son échec. La parole était restée prisonnière des mots et *Le Grand Jeu* n'avait été qu'un jeu de l'esprit auquel corps et souffle n'avaient pas participé. Cependant, la lecture de Guénon lui avait fait pressentir l'existence d'une science et d'une technique de la transformation de soi que l'Inde semblait posséder. Il avait ainsi été amené à approfondir l'étude de la tradition hindoue, et notamment des techniques poétiques.[31] Il rêvait de se débarrasser de l'aléatoire et de l'artifice pour parvenir à la « poésie blanche », c'est-à-dire à un art au service de l'expression et de la transmission de perceptions spirituelles. Cette démarche poétique présupposait une sincérité intérieure que

[31] Daumal chercha à obtenir une bourse en recherches indiennes, bien que ses chances fussent compromises par une note publiée sur le travail de Louis Renou (lettre de R. Daumal à J. Paulhan, le 27 mars 1940).

Daumal chercha à atteindre, après son retour en France, par l'enseignement de Gurdjieff. Le « travail » allait, au moins dans un premier temps, tarir des sources littéraires prometteuses. Tout en participant régulièrement à la *N.r.f.*, Daumal le poursuivit dans des groupes dirigés par Jeanne de Salzmann à Évian, Genève, puis dans la région parisienne.

En 1939, étant donné son état de santé, sa compagne ainsi que Jeanne de Salzmann l'avaient encouragé à consulter un médecin. Il avait découvert en juin, un mois après la parution de *La Grande beuverie*, que ses deux poumons étaient atteints de tuberculose depuis une dizaine d'années. En juillet, cet homme de 31 ans partait pour Pelvoux dans les Hautes-Alpes. Il y reviendrait pendant la guerre et résiderait également au Plateau d'Assy (*supra*) auprès de ses amis Lief qu'il encouragerait à lire Guénon et auxquels il transmettrait l'enseignement de Gurdjieff. Daumal se trouvait ainsi placé dans un contexte de radicale mise en demeure, à la fois par sa situation personnelle (sa maladie pouvait être mortelle) mais aussi par la situation historique. Son biographe a évoqué le contraste entre ce groupe d'hommes « décidés à s'affranchir de leur condition et de leur sommeil millénaires, et cette communauté de morts-vivants venus aspirer sur les hauteurs leurs dernières bouffées d'existence ».[32] Le 10 juillet 1939, il avait commencé à Pelvoux *Le Mont Analogue (roman d'aventures alpines, non euclidiennes et symboliquement authentiques)*, ouvrage resté inachevé mais dont il devait donner des extraits dans *Mesures* (15 janvier 1940) et dans les *Cahiers du Sud* (n° 239, octobre 1941). Ce récit symbolique, non sans correspondance avec *La Divine comédie*, devait mener le lecteur de la « Jérusalem contre-céleste » de *La Grande beuverie*, au sommet du mont Analogue. Daumal souhaitait que ce récit symbolique incite et accompagne le lecteur dans la découverte d'un cheminement intérieur ayant pour but « l'accouchement de ce "je" jusque-là inconnu ». L'auteur désirait communiquer l'expérience ouverte par sa pratique communautaire de "l'Enseignement".

Il puisa toutefois dans l'œuvre de Guénon une connaissance du symbolisme. Les jugements que Daumal porta sur le métaphysicien au cours des années 1930, témoignaient pour la plupart d'entre eux d'une grande "estime" mêlée d'une vigilante distance. En 1934, lorsqu'il avait accepté la proposition de Dermenghem d'entrer en contact avec Guénon, il lui avait précisé : cet homme « compte pour moi – pour autant que je connaisse de lui ».[33] Le métaphysicien avait découvert la signature de Daumal par la lecture des *Cahiers du Sud*. Il avait été assez critique envers un article du poète au sujet du *Livre des morts thibétain*, paru en juin 1934. Daumal, bien qu'ayant voulu faire « la distinction entre les doctrines orientales et

[32] TONNAC, *René Daumal l'archange*, p. 274.
[33] Lettre d'Émile Dermenghem à René Daumal, le 3 août 1934 ; et réponse de ce dernier, le 23 août 1934 (DAUMAL, *Correspondance III (1933-1944)*, p. 46, 51).

leurs déformations occidentales, commet[tait] de singulières confusions ».[34] La fin était « d'un ton assez désagréable, et il tomb[ait] tout à fait à faux en ce qui concern[ait] sir John Woodroffe ».[35] Son article à propos de Spinoza avait également donné à Guénon « une certaine impression de confusion ».[36] Il avait toutefois été heureux de recevoir une lettre de Daumal qui allait au-devant des critiques qu'il souhaitait lui adresser. Le poète soulignait le caractère profane, et par conséquent les limites, de l'œuvre de Spinoza.[37] Par la suite, Daumal s'était fait l'intermédiaire auprès de Guénon de Mme Langerhans qui souhaitait traduire certains ouvrages du métaphysicien (*supra*). Selon Fiolle, Guénon s'intéressait aux projets et à l'avenir de Daumal.[38] En 1945, il fut ainsi « péniblement surpris » d'apprendre, par Dermenghem, la mort du poète qui était « très jeune encore… »[39]

Selon Daumal, les livres de Guénon dont il s'était « nourri », lui avaient évité de perdre du temps.[40] Cette affirmation était surtout vraie à propos des ouvrages de présentation du Védânta. Cependant, dès l'époque du Grand Jeu, il avait évoqué *Le Roi du monde*. Dans *Le Mont Analogue*, on trouve trace de l'apport de Guénon en matière de symbolisme. Renéville écrivait de façon significative à la mort du métaphysicien, qu'il avait été seul en leur temps à consacrer « une œuvre entière à la détection [de ce] secret dont apparaissent sourdement éclairés les contes populaires, les mythes sans origine, les images des poètes ».[41] Guénon avait dégagé par le rapprochement des mythes, un ensemble de symboles qui étaient « comme autant de mots appartenant à une langue oubliée ».[42] Il était aussi le seul à véritablement connaître « son vocabulaire » dans la mesure où par « l'initiation », il avait réellement « vécu » :

> « […] cette analogie qui déjà apparaissait à Baudelaire "l'estampille divine de toutes les fables populaires", et dans laquelle le regard lucide du poète avait vu "le signe d'une origine unique, la preuve d'une parenté irréfragable" ».[43]

Cette prétention à l'universel était d'ailleurs une caractéristique commune entre "l'Enseignement" (de Gurdjieff) et "la Doctrine".[44] Daumal écrivait lui-même :

[34] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 27 août 1934.
[35] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 27 août 1934.
[36] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 27 août 1934.
[37] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 30 septembre 1934.
[38] Lettre de Jean Fiolle à René Daumal, le 17 novembre 1936 (SIGODA (Dir.), *René Daumal*, p. 208-209).
[39] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 10 mars 1945.
[40] Lettre de René Daumal à M.-P. Fouchet, le 30 décembre 1940 (SIGODA (Dir.), *René Daumal*, p. 303-304).
[41] ROLLAND de RENEVILLE, « Le poids d'une œuvre », BERVAL (Dir.), « René Guénon », 1953, p. 1229-1230.
[42] ROLLAND de RENÉVILLE, « Le poids d'une œuvre », BERVAL (Dir.), « René Guénon », 1953, p. 1229-1230.
[43] ROLLAND de RENÉVILLE, « Le poids d'une œuvre », BERVAL (Dir.), « René Guénon », 1953, p. 1229-1230.
[44] Cela explique d'ailleurs que, par ce qui aurait probablement semblé un contresens à Guénon, beaucoup crurent trouver dans l'enseignement de Gurdjieff un aboutissement de l'œuvre du métaphysicien.

« Dans la mesure où l'enseignement que j'ai suivi est conforme aux grands enseignements traditionnels de l'éveil, il va de soi que ma montagne analogique peut intriguer aussi bien un juif qu'un musulman, un bouddhiste qu'un chrétien et je fais tout mon possible pour qu'un lecteur hindou de haute caste, si ce récit parvenait jusqu'à lui, entende distinctement que j'ai proposé là l'ascension du Mont Mérou ».[45]

L'œuvre de Guénon allait en particulier nourrir la méditation de Daumal sur la montagne et l'analogie. Il est probable que *Le Roi du monde* contribua à l'association des symboles de la montagne et de l'île.[46] Le narrateur du *Mont Analogue* évoque longuement la signification symbolique de la montagne d'une façon que Guénon n'aurait pas désavouée. Sogol avait écrit dans *La Revue des fossiles* un article au sujet de « la signification symbolique de celle-là dans les anciennes mythologies ».[47] Elle était selon lui « le lien entre la Terre et le Ciel » :

« Son sommet unique touche au monde de l'éternité, et sa base se ramifie en contreforts multiples dans le monde des mortels. Elle est la voie par laquelle l'homme peut s'élever à la divinité, et la divinité se révéler à l'homme ».[48]

Puis, il étudiait sa représentation dans les différentes traditions et notamment dans « les Védas, où le soma, la "liqueur" qui est la "semence d'immortalité", est dit résider, sous sa forme lumineuse et subtile, "dans la montagne" ».[49] Daumal faisait d'ailleurs explicitement référence au *Roi du monde* dans le déroulement de son récit. Sogol (l'anagramme de Logos), une autre figure du Totochabo de *La Grande beuverie*, expliquait les raisons qu'il avait de croire en l'existence du Mont Analogue :

« Certaines légendes, qu'on entend raconter surtout en Mongolie et au Tibet, font allusion à un monde souterrain, séjour du "Roi du Monde", et où, comme une graine impérissable, se conserve la connaissance traditionnelle [...] si ce monde souterrain existe, il est probable qu'il se trouve précisément dans les flancs du Mont Analogue ».[50]

Cette référence au *Roi du monde* était d'ailleurs confirmée par l'intérêt de Daumal pour cet ouvrage réédité en 1939. L'ayant cité dans le troisième numéro du *Grand Jeu*, l'écrivain rémois le présentait à Paulhan, en avril 1938, comme "peut-être" le meilleur livre de Guénon. Il l'évoquait précisément à propos de l'idée qu'il se faisait de la connaissance comme une échelle qui va de la terre au ciel

45 Cité dans : TONNAC, *René Daumal l'archange*, p. 289.
46 Plusieurs commentateurs l'ont remarqué : NÉAUMET, Jean, *René Daumal et l'ésotérisme*, Paris IV, thèse de 3e cycle, 1976, p. 32, p. 66, p. 82 ; TONNAC, *René Daumal l'archange*, p. 289.
47 DAUMAL, *Le Mont Analogue*, p. 15.
48 DAUMAL, *Le Mont Analogue*, p. 15.
49 DAUMAL, *Le Mont Analogue*, p. 16.
50 DAUMAL, *Le Mont Analogue*, p. 58.

(la Tradition) et à laquelle il faut espérer qu'il ne manque aucun barreau.[51] En 1938 et 1939, une série d'articles de Guénon dans les *Études traditionnelles* put, d'autre part, contribuer à la genèse du projet de Daumal. Dans « La montagne et la caverne » paru en janvier 1939, Guénon précisait que le sommet est le *Satya-Loka* ou le « lieu de la vérité » ; il y mettait aussi en évidence la notion d'occultation qui permettait de comprendre le rapport analogique existant entre ces deux symboles. Le père Sogol réfléchissait également longuement à la raison pour laquelle on ne pouvait voir cette montagne dont il savait pourtant, « a priori, en vertu des lois de l'analogie » qu'elle devait exister.[52] La stratégie qu'il mit au point pour y pénétrer évoque nombre de considérations de Guénon. Les réflexions concernant la courbure de l'espace ne sont pas sans faire penser à certains développements ultérieurs des *Principes du calcul infinitésimal.* Mais le mode d'approche de ce mont dérobé au regard du commun, était surtout déduit de considérations sur l'orientation et les portes solsticiales (celles-ci étant en rapport d'analogie avec celles du cycle quotidien) ; en mai 1938, Guénon publiait un texte sur « Les portes solsticiales » qu'il complétait en juillet par « Le symbolisme solsticial de Janus ». En janvier 1939, il éclairait « Les symboles de l'analogie » ; toute correspondance n'était pas analogique ; l'analogie était le rapport de « ce qui est en bas » avec « ce qui est en haut », lequel implique la considération d'un « sens inverse » de ses deux termes, comme il l'avait mis en évidence dans « La montagne et la caverne ».

Simone Weil découvre l'œuvre de Guénon par l'intermédiaire de Daumal

Daumal rentra à Paris de son séjour dans les Hautes-Alpes, le 1er septembre 1939, deux jours avant la déclaration de guerre. Il resta dans la capitale jusqu'en juin 1940. Dans la nuit du 10 au 11 juin, il quitta la maison de Paulhan à Châtenay en compagnie de sa compagne et de Tristan Tzara. Après un passage à Cahors puis dans les Pyrénées, il parvint le 27 septembre à Marseille. En novembre, il s'installa à Allauch, localité située à neuf kilomètres de la cité phocéenne. Simone Weil (1909-1943) était pour sa part arrivée à Marseille à la mi-septembre en compagnie de ses parents. La jeune philosophe avait été en Khâgne avec Daumal. La rencontre de son ancien condisciple se révéla extrêmement riche pour elle. Elle eut lieu, au plus tard, en janvier 1941, c'est-à-dire deux ans avant la mort de la jeune philosophe, et trois ans avant celle du poète. En août 1941, ignorant qu'elle ferait, en septembre, un dernier séjour au Poët avec eux, et pensant ainsi ne plus les revoir avant son départ de France, elle pouvait leur écrire qu'ils avaient été pour elle « la source d'un précieux stimulant pour plusieurs choses ».[53]

[51] Lettre de René Daumal à Jean Paulhan, le 17 avril 1938 (DAUMAL, *Correspondance III*, p. 119).
[52] DAUMAL, *Le Mont Analogue*, p. 58.
[53] PÉTREMENT, Simone, *La Vie de Simone Weil (1934-1943)*, Paris, Fayard, p. 345.

Simone Weil avait depuis quelques années un cheminement spirituel intense, qui avait pris racine dans le christianisme bien qu'elle ne fût pas encore baptisée. Elle ne limitait pourtant pas son intérêt à cette tradition. Elle avait ainsi suivi les travaux d'Emile Dermenghem – qui avait mis Daumal en contact avec Guénon – au sujet du folklore et de l'islam spirituel. Dans une lettre de 1940, elle lui disait aspirer « depuis longtemps à connaître autre chose que l'Europe ».[54] Les événements n'avaient fait qu'accentuer ce désir. Elle se sentait notamment « de plus en plus attirée vers ce qui rest[ait] encore de cultures orientales, et notamment vers les choses musulmanes ».[55] Son intérêt allait aussi à la tradition hindoue comme en témoignait, en 1940, la lecture, conseillée par son frère, de la *Bhagavad-Gîtâ*. Elle demanda ainsi à Daumal de l'aider à apprendre le sanskrit pour pénétrer l'esprit des textes "traditionnels" hindous. Ce dernier lui prêta la grammaire sanskrite qu'il avait mise au point et l'engagea à prendre connaissance des ouvrages de Guénon concernant l'Inde : *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, dont elle lut surtout la troisième partie consacrée aux six *darsana*, ainsi que *L'Homme et son devenir selon le Védânta*.[56] Elle compléta probablement cette lecture par celle du *Symbolisme de la croix*. Plus sûrement, Daumal lui fit partager son intérêt pour *Le Roi du monde*. Cet ouvrage alimenta une réflexion générale sur le rapport du christianisme au judaïsme et aux autres religions qu'elle exprimerait dans une lettre au P. Couturier (*infra*). L'échange entre Weil et Daumal ne se limita pas à la tradition hindoue, mais porta vraisemblablement sur un rapprochement entre hindouisme, christianisme, philosophie grecque. Simone Weil apporta le point de vue d'une helléniste férue des œuvres de Platon, notamment du *Timée*, et de la tradition pythagoricienne, Daumal celui d'un sanskritisant qui discutait alors activement de la valeur du christianisme apostolique avec Raymond Christoflour.

Plus qu'à *La Critique sociale* ou qu'en suivant le parcours de son condisciple de Khâgne, Simone Weil avait peut-être déjà rencontré le nom de Guénon au début de l'année 1940 en lisant la contribution de Dermenghem à la revue *Esprit*. Elle découvrit ses ouvrages avec le plus grand intérêt comme le révèle l'appareil critique de la récente édition érudite de ses *Cahiers*. Les éditeurs ont parlé de « la présence considérable, mais cachée, de cette lecture »[57] ou encore de « l'importance et la minutie avec laquelle S. Weil a pu lire les notes de René Guénon ».[58] En témoignent de très nombreuses notes de lectures prises de façon éparse depuis le début de l'année 1941 jusqu'au début de l'année 1942, et des références implicites

[54] PETREMENT, Simone, *La Vie de Simone Weil (1934-1943)*, Paris, Fayard, p. 280-281.
[55] PETREMENT, Simone, *La Vie de Simone Weil (1934-1943)*, Paris, Fayard, p. 280-281.
[56] Elle a travaillé à partir des premières éditions : celles de 1921 et de 1925.
[57] LUSSY (dir.), Florence, « Introduction », WEIL, *Œuvres complètes*, tome VI, *Cahiers**, 1994, p. 11, n. 1.
[58] WEIL, *Œuvres complètes*, tome VI, *Cahiers***, 1997, p. 652, n. 288.

ou explicites.[59] D'après Alyette Degrâces, le contenu des *Cahiers* publiés a été extrait de liasses de notes prises par Simone Weil.[60] On y trouve des citations d'hindous, mais aussi de chinois, « et tout le vocabulaire sanskrit ; des listes de classifications, de correspondances entre l'homme et l'univers ; de longues pages de traduction de textes hindous ». Les notes de lectures des livres de Guénon y sont « tantôt rassemblées, tantôt dispersées ». La lecture de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* et de *L'Homme et son devenir selon le Védânta* apparaissent comme une toile de fond sur laquelle s'inscrit le travail avec Daumal qui lui communiqua ses notes sur les *Upanisad*. Grâce à cette double grille, note Alyette Degrâces, « Simone Weil a pu en un temps très bref assimiler les notions fondamentales et se donner les moyens de recevoir et d'accomplir son expérience ».[61] Cela ressort en particulier de la transposition des abondantes notes prises au cours de la lecture des ouvrages de Guénon dans ses *Cahiers* ; elles y sont réduites à « quelques citations, souvent condensées » ; les « idées figurent à l'état de noyau, de point, et sont intégrées à une pensée qui les mène ou alors qu'elles orientent ».[62]

De la seconde lecture, Weil retint en effet quelques « clefs opérant comme des structures, notées soit par le terme lui-même, soit par une image que cite déjà R. Guénon ».[63] La jeune philosophe garda notamment l'idée de non-dualité que n'affecte en rien la multiplicité des reflets de l'unité et la notion d'*apûrva* qu'elle résuma soigneusement.[64] Elle fut encore attentive aux quatre états du Soi dont elle tenta, suite à une note de Guénon, de saisir le rapport avec les quatre états de Platon.[65] Elle revint encore souvent sur les trois *guna* qu'elle mettait, comme Guénon, en relation avec les trois dimensions de l'espace.[66] Simone Weil fut très attentive aux rapports et structures qui pouvaient avoir valeur de constantes.[67]

[59] Par exemple : « Cette suite de la géométrie que Platon ne dévoile pas dans *La République*, une phrase du *Philèbe* [...] indique que c'est ce dont parle *Le Banquet* : la contemplation de la beauté de la mathématique. Cela est [non hypothétique]. C'est (dans le vocabulaire de Guénon) la *réalisation* qui correspond à la théorie mathématique. Mystique mathématique. Les deux voies se rejoignent, Prométhée et Dionysos » (WEIL, *Œuvres complètes*, tome VI, *Cahiers***, 1997, p. 486-487). On peut encore se reporter aux pages de ce volume signalées dans notre bibliographie.

[60] Ce développement reprend une très éclairante synthèse : DEGRÂCES, « *L'Inde ou le passage obligé* », 1994.

[61] DEGRÂCES, « *L'Inde ou le passage obligé* », 1994, p. 41.

[62] DEGRÂCES, « *L'Inde ou le passage obligé* », 1994, p. 41.

[63] DEGRÂCES, « *L'Inde ou le passage obligé* », 1994, p. 41.

[64] WEIL, Simone, *Œuvres complètes*, tome VI, *Cahiers***, Paris, Gallimard, 1997, p. 546.

[65] « [...] les quatre états du soi. S. Weil les détaille dans ses notes manuscrites de "première lecture" d'après René Guénon, tandis qu'ici elle les rappelle à plusieurs reprises comme par allusion [...]. Elle tente d'en saisir le rapport avec les quatre états de Platon, idée dont R. Guénon est peut-être l'initiateur. Mais que S. Weil en saisissant l'importance de la question retrace » (DEGRÂCES, « *L'Inde ou le passage obligé* », 1994, p. 46).

[66] WEIL, *Œuvres complètes*, tome VI, *Cahiers**, 1994, p. 509, n. 306.

[67] WEIL, *Œuvres complètes*, tome VI, *Cahiers**, 1994, p. 509, n. 306

Selon Alyette Degrâces, qui a synthétisé les conclusions se dégageant de ces fragments,

> « René Daumal apporte un monde constitué, délibérément protégé peut-être, sensible et aigu, sur lequel S. Weil peut prendre appui sans révolte. René Daumal représente encore l'initiateur à l'œuvre de René Guénon dont la force sans pause entraîne, malgré soi, à un parcours que l'on ne ferait pas dans d'autres conditions ; force et conviction, regard critique, briseur de moules qui sangle la pensée en un fil aux oppositions nues, rigoureux jusqu'à la plus extrême limite. Dans cette écriture qui évide les formes, les images citées par René Guénon et que relève Simone Weil prennent soudain toute l'ampleur d'un monde structuré, riche en nuances, où la contradiction elle-même est intégrée ».[68]

L'œuvre de Guénon donna ainsi à Simone Weil « un espace conceptuel plus libre et une structure plus dynamique ». Elle fut l'un des moules dans lesquels elle creusa sa pensée et il eut d'autant plus d'importance que la courbe de vie de la philosophe devait bientôt s'achever aussi soudainement que celle de Daumal.

C – La réception paradoxale de Guénon chez ces amoureux de poésie

La réception de Guénon par Jacques Masui

La rencontre de René Daumal et Jacques Masui (1907-1975) eut également des conséquences importantes pour le sujet qui nous occupe. En septembre 1940, Jean Ballard confia la direction du numéro spécial des *Cahiers du Sud* sur la spiritualité vivante de l'Inde à Jacques Masui qui se trouvait à Marseille. Le directeur de la revue qui fut le témoin de mariage de Daumal en décembre 1940, l'engagea à prendre contact avec ce contemporain qui s'intéressait comme lui à l'Inde. Une rencontre à la terrasse du Cintra, un café du Vieux-Port, fut le début d'une intense collaboration. Les deux hommes, selon le témoignage de Masui, parlèrent souvent de Guénon qu'ils avaient tous deux lu et qui les avaient beaucoup aidés. De la même façon que Frénaud, Corbin ou Queneau, Jacques Masui avait suivi une formation marquée par la philosophie néo-scolastique avant de découvrir l'œuvre de Guénon. Le rédacteur d'*Hermès* résumait lui-même : « études chez les jésuites, deux ans de philosophie néo-scolastique puis… tout à coup Guénon ! ».[69] Cette œuvre avait exercé « une influence décisive » sur sa pensée et sa vie en lui « révélant des univers intérieurs et des modes d'existence qui [lui] paraissaient complètement périmés, ou dépassés, après le triomphe de la science et de la connaissance objective ».[70] La soif d'expérience de son âme, son

[68] DEGRÂCES, « *L'Inde ou le passage obligé* », 1994, p. 36.
[69] Lettre de Jacques Masui à Gabriel Germain, le 16 novembre 1968.
[70] MASUI, J., « René Guénon : une appréciation », AMADOU (Dir.), « René Guénon », 1973, p. 9.

« goût intense pour la poésie et les arts en général ne trouvait pas sa nourriture naturelle » dans les constructions de l'esprit occidental telles qu'il les avait découvertes chez les classiques et saint Thomas. Elles lui semblaient remarquables mais trop systématiques. « J'essayais bien de combler mon attente en me penchant sur *Art et scolastique*, sur *Frontière de la poésie* de ce Maritain qui comptait pour ceux de mon âge »[71], écrivait-il, mais rien n'y avait fait.

La présentation de la métaphysique orientale par Guénon lui avait révélé que l'être pur, étant déjà une détermination, n'était pas le premier ni le plus universel des principes. Il importait, selon celle-ci, d'aller au-delà de l'être. Masui fut notamment déconcerté par les mots sibyllins de Guénon : « il faut toujours réserver une part à l'inexprimable ».[72] Il aurait pu découvrir cette dimension, reconnaîtrait-il plus tard, dans Nicolas de Cues ou Maître Eckhart que *Mesures* comme *Hermès* contribuèrent à faire connaître. Toutefois, à la fin des années 1920, *La Docte ignorance* selon laquelle « Dieu ne peut être défini et Il définit plutôt toutes choses », était très peu connue. Masui découvrit par le biais de Guénon que Dieu n'était pas un être qui s'offre à nous de façon objective. Dès cet instant, la culture qu'on lui avait inculquée et selon laquelle être et objet possédaient un statut privilégié, fut pour lui remise en question. Guénon lui enseignait qu'il existait une autre façon de connaître et d'être. Il s'agissait « de connaître ce qui est, et de le connaître de telle façon qu'on est soi-même, réellement et effectivement, tout ce que l'on connaît ». Les annotations de son exemplaire de *La Métaphysique orientale* (acquis en 1941) attestent de cet intérêt pour un mode de connaissance indissociable d'une transformation de l'être. Masui émargea les passages suivants :

> « Il est vraiment étrange qu'on demande de prouver la possibilité d'une connaissance au lieu de chercher à s'en rendre compte par soi-même en faisant le travail nécessaire pour l'acquérir. Pour celui qui possède cette connaissance, quel intérêt et quelle valeur peuvent avoir toutes ces discussions ? Le fait de substituer la "théorie de la connaissance" à la connaissance elle-même est peut-être le plus bel aveu d'impuissance de la philosophie moderne. Il y a d'ailleurs dans toute certitude quelque chose d'incommunicable ; nul ne peut atteindre réellement une connaissance quelconque autrement que par un effort strictement personnel, et tout ce qu'on peut faire, c'est de donner l'occasion et d'indiquer les moyens d'y parvenir ».[73]

> « [...] en toute conception vraiment métaphysique, il faut toujours réserver la part de l'inexprimable ; et même tout ce qu'on peut exprimer n'est littéralement rien au regard de ce qui dépasse toute expression, comme le fini, quelle que soit sa grandeur, est nul vis-à-vis de l'Infini. On peut suggérer beaucoup plus qu'on exprime, et c'est là, en somme, le rôle que jouent ici les formes extérieures ; toutes

[71] MASUI, J., « René Guénon : une appréciation », AMADOU (Dir.), « René Guénon », 1973, p. 13.
[72] Cité par : MASUI, J., « René Guénon : une appréciation », AMADOU (Dir.), « René Guénon », 1973, p. 13.
[73] GUÉNON, *La Métaphysique orientale*, p. 9.

> ces formes, qu'il s'agisse de mots ou de symboles quelconques, ne constituent qu'un support, un point d'appui pour s'élever à des possibilités de conception qui les dépassent incomparablement [...] »[74]
>
> « Ce dont il s'agit pour [le métaphysicien], c'est de connaître ce qui est, et de le connaître de telle façon qu'on est soi-même, réellement et effectivement, tout ce que l'on connaît ».[75]

Cet intérêt pour l'œuvre de Guénon met en lumière une des raisons de son succès chez les poètes et écrivains de la génération de 1925. Dès 1926, François Berge avait souligné l'intérêt de ses contemporains pour ce mode de connaissance non dualiste (*infra*).

On pourrait encore rapprocher de la réception de l'œuvre de Guénon par Masui, celle de Jacques-Henry Lévesque (1899-1971). Miriam Cendrars note dans la biographie de son père qu'au cours des années 1920, Lévesque agaçait Cendrars car il lisait trop et en particulier les livres de Guénon.[76] Il n'est pas impossible que le jeune directeur de la revue *Orbes* (1928-1934) ait alors fréquenté ses confrères du *Grand Jeu*. La même biographe remarque que pendant la guerre Lévesque lisait passionnément René Daumal et René Guénon.[77] Mais on ne semble pas avoir remarqué que Lévesque et Daumal étaient alors tous les deux installés dans le même village, Allauch, où Cendrars, résidant alors à Aix et correspondant avec le Dr Fiolle[78], venait faire de rares visites à Lévesque.[79] Cendrars regrettait que dans sa « remarquable » introduction à ses poèmes (*infra*) Lévesque n'ait « jamais cité un Père de l'Église ». Les Pères avaient en effet « tout dit concernant le Verbe – et plusieurs étaient d'immenses poètes ».[80] Les poètes modernes leur devaient le peu qu'ils étaient car, même ayant perdu la foi, ils étaient « chrétiens – de cœur, d'esprit, de corps, de sensibilité et d'intelligence ». Le choix de « tous ces mahométans et hindous » au lieu des Pères constituait le seul point faible de son introduction dans la mesure où elle frisait « la mode littéraire ». Lévesque donnait

74 GUÉNON, *La Métaphysique orientale*, p. 10.
75 GUÉNON, *La Métaphysique orientale*, p. 14.
76 CENDRARS, Miriam, *Blaise Cendrars*, Paris, Balland, 1993, p. 432. Nous avons contacté l'auteur de cette biographie ainsi que Mme Chévedor qui n'ont pu nous en dire plus sur les lectures que firent ces deux hommes de l'œuvre de Guénon.
77 CENDRARS, Miriam, *Blaise Cendrars*, Paris, Balland, 1993, p. 532.
78 Cendrars reçut de Fiolle six lettres entre 1938 et 1944 (*Cahiers Blaise Cendrars*, n° 1, p. 337). Cendrars écrivait à Lévesque le 14 février 1945 : « Fiolle est professeur à la Faculté de médecine de Marseille. C'est le premier chirurgien de France. Mais c'est un pur. Sa carte de visite ne porte que le titre de Docteur. C'est ce que je lui mets dans ma dédicace. Il est d'ailleurs très fier que je lui dédie le bouquin. C'est un ami... » (LEVESQUE, Jacques-Henry, CENDRARS, Blaise, *« J'écris. écrivez-moi ». Correspondance*, Paris, Denoël).
79 Il a écrit un poème daté d'avril 1941 (pendant la nuit de Pâques) intitulé « Les Pâques à Allauch ». Simone Weil vint aussi y séjourner avec les Daumal.
80 Lettre de Blaise Cendrars à Jacques-Henry Lévesque, le dimanche de Pâques 1944 (LEVESQUE, Jacques-Henry, CENDRARS, Blaise, *« J'écris. Écrivez-moi ». Correspondance*, Paris, Denoël, 1991, p. 221).

raison à Cendrars tout en lui expliquant ce détour. Fait « très curieux (pour un élève des jésuites, passionné dès le collège par la théologie catholique et ayant eu tous les prix d'instruction religieuse) », ce n'était

> « […] qu'après avoir connu les doctrines et les métaphysiques orientales que la métaphysique et la mystique chrétiennes [lui étaient] apparues sous un jour tout différent : beaucoup plus vivant, beaucoup plus profond, en un mot beaucoup plus séduisant qu'auparavant. Là où [il] ne voyai[t] souvent que des mots [s'était] mise à vivre une réalité ».[81]

Pierre Drieu La Rochelle alors imprégné par la lecture de Guénon, remarquait de même en 1944 que les « religions asiatiques éloign[aient] du christianisme et y ramèn[aient] d'une certaine manière, car elles permett[aient] d'y ramener le maximum de lumières et d'y déceler ce qui y [était] enfoui ».[82] C'est ainsi que Masui, comme le firent son compatriote René Allar, René Daumal, ou Jacques-Henry Lévesque, s'orienta vers un approfondissement de la tradition hindoue et en particulier de la doctrine de la non-dualité.

Poésie et doctrine : les réserves de Masui et de Daumal

De façon paradoxale, cette même disposition en vertu de laquelle Masui avait reçu l'œuvre de Guénon comme une révélation d'un autre mode de connaissance, l'avait amené à prendre une certaine distance avec elle – distance qui n'empêchait pas une profonde estime dont il témoignerait encore à la fin de sa vie. Cela s'expliquait dans la mesure où il demandait à l'œuvre plus qu'elle n'avait, selon son auteur, vocation à donner. Il y cherchait une voie spirituelle là où Guénon n'avait eu l'ambition que d'offrir une préparation doctrinale. Masui reprochait d'abord à Guénon d'intellectualiser et d'induire à une intellectualisation – ou plutôt une "mentalisation" – de la connaissance spirituelle ; à un ancien correspondant du métaphysicien, il expliquait une quinzaine d'années plus tard comment il avait pu s'attacher passionnément à l'œuvre puis s'en éloigner en vertu de la même soif d'expérience :

> « En fait vous avez [*sic*] passé par l'une des phases qui me paraissent typiques […] chez tous ceux qui cherchent avec sincérité et qui ont été un jour "touchés" par Guénon. Il serait trop long d'en parler par lettre, mais il est certain qu'un jour arrive la "crise" où tout paraît stérile et où même l'esprit semble vaciller ! Il est clair que Guénon est beaucoup trop intellectuel, or certains de nous veulent sentir résonner en eux la réalisation. Ils veulent vivre la spiritualité et non pas jongler avec une sorte

[81] Lettre de Jacques-Henry Lévesque à Blaise Cendrars, le 18 avril 1944 (LÉVESQUE, J.-H., CENDRARS, B., *« J'écris. Écrivez-moi ». Correspondance*, Paris, Denoel, 1991, p. 223). Il ajoutait : « Je suis persuadé qu'il y a tout dans la mystique chrétienne et j'y ai, depuis, à peu près retrouvé ce qui m'a séduit ailleurs, mais je ne l'y ai trouvé et vu que parce que mon attention avait été attirée par les mystiques non chrétiennes ».
[82] DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, le 18 janvier 1944, p. 362.

> de dialectique. Dans le passé comme dans le présent dans les contrées du monde où il existe encore quelque chose de sacré : on ne pense pas, on vit. Guénon a utilisé le langage de la raison, la dialectique pour rappeler les grands principes métaphysiques qui soutiennent la tradition, mais une fois qu'ils ont pénétré profondément en nous et que la foi en une transcendance a été réveillée en nous il faut en quelque sorte oublier tout cela : il faut commencer à vivre et non plus à penser (à ratiociner). Les choses de la vie intérieure, comme la foi chrétienne ou autre, doivent devenir aussi naturelles à chacun que la vie organique. Il doit un jour arriver que la croyance ou la conviction doivent même disparaître pour faire place à un *état d'être*. C'est cela l'organicité, le concret spirituel ».[83]

L'auteur de *The Future poetry*, avait au contraire « énormément aidé [Masui] car il [avait] fait vivre ce que Guénon ne donn[ait] que théoriquement ».[84] De façon significative, Daumal distingua, dans les *Cahiers du Sud* en décembre 1941, la perspective d'Aurobindo de « la position purement métaphysique d'un René Guénon ».

Les deux anciens collaborateurs d'*Hermès* employaient les termes "scolastique" et "métaphysique" dans un même sens légèrement péjoratif. « Il a rendu [...] un immense service à beaucoup en réveillant une foi métaphysique depuis longtemps endormie et sa rigueur scolastique – c'est une sorte de saint Thomas védantiste »[85], écrivait Masui. De la même façon, Daumal dépeignait Guénon à Paulhan comme « un métaphysicien, un scolastique très intéressant »[86] ; si « l'on se born[ait] à suivre Guénon, ou le thomisme, ou tout autre système dogmatique, on abouti[ssait] soit à une scolastique, soit au désespoir ».[87] Toutefois, comme nous l'avons vu, Daumal lui rendait justice en insistant sur le fait qu'il savait « ne pas dire plus qu'il ne [pouvait], c'est-à-dire qu'il s'arrêt[ait] net dès qu'il [allait] toucher à un point positif. C'est parce qu'il sa[vait] l'impuissance du livre – de la prose philosophique – qu'il [avait] recours au symbolisme ».[88] « Là, il [fallait] aller avec prudence, ne pas en faire un jeu intellectuel, mais lire comme on écoute mythes et symboles, en les laissant évoquer en soi les résonances intérieures fondées sur l'expérience réelle ».[89] Or, les « guénonistes » que Daumal avait connus lui avaient paru être « des fanatiques intolérants et en général assez étroits d'esprit ».[90] Il confiait à Masui en avril 1942 que Guénon, lorsqu'il n'était pas « guénoniste »,

[83] Lettre de Jacques Masui à Corrado Rocco, le 5 février 1954.
[84] Lettre de Jacques Masui à Corrado Rocco, le 5 février 1954.
[85] MASUI, Jacques, « L'expérience spirituelle de René Daumal et l'Inde », *Hermès* (numéro spécial « La Voie de René Daumal du *Grand Jeu* au *Mont Analogue* »), n° 5, 1967, p. 62.
[86] Lettre de René Daumal à Jean Paulhan, le 17 avril 1938.
[87] Lettre de René Daumal à Jean Paulhan, le 17 avril 1938.
[88] Lettre de René Daumal à Geneviève Lief, le 16 septembre 1942 (DAUMAL, *Correspondance III*, p. 316-317).
[89] Lettre de René Daumal à Geneviève Lief, le 16 septembre 1942 (DAUMAL, *Correspondance III*, p. 316-317).
[90] Lettre de René Daumal à Geneviève Lief, le 16 septembre 1942 (DAUMAL, *Correspondance III*, p. 316-317).

était « fort et sûr ».[91] Selon Daumal, son œuvre était extrêmement précieuse et il en conseillait la lecture en 1942 à Geneviève Lief. Il s'agissait néanmoins d'avoir à côté de sa lecture un enseignement vivant, « la pierre de touche de quelque chose de réel », pour qu'elle n'induise pas « en imaginations et rêveries et ratiocinations ». Masui, pour sa part, semblait adresser cette critique à Guénon avec moins de discernement. Il écrivit plus tard que le métaphysicien était demeuré un rationaliste pour qui les symboles ne vibraient que dans une partie de l'être, la plus cérébrale ; ce qui lui avait manqué le plus, c'était le goût de l'art, de la poésie et une certaine ouverture à la réalité sensible. En 1951, Masui nuança pourtant cette opinion :

> « Certains reprochent à Guénon, sa froideur, son manque de sensibilité artistique et d'amour. C'est vrai, tout cela est absent de ses travaux mais pourquoi cela s'y trouverait-il ? Ce qu'il expose est trop impersonnel, trop objectif, pour faire place à ce qui peut naître des principes exposés et qui ne sont pour lui que des effets seconds. Il semble cependant n'avoir pas senti tout ce que recèle d'important et d'illuminateur, le concept indien d'*ananda* (la félicité) qui est le principe commun à la beauté, à l'amour et à l'émotion esthétique, qu'un Coomaraswamy (que Guénon révérait gravement) avait parfaitement compris ».[92]

Ces souvenirs de Daumal publiés par Masui dans les *Cahiers du Sud* se ressentent de cette optique.[93] Il insistait sur le fait que si Guénon avait été le premier maître de Daumal, ce dernier entreprit l'étude du sanskrit pour s'abreuver directement aux textes. La connaissance de la grammaire elle-même et de la langue lui apporta beaucoup. Daumal trouva dans les textes sacrés hindous des textes d'enfants mais d'"enfants sauvés". Masui prétendait qu'il avait dépassé Guénon dans la compréhension de cette tradition[94] car, s'il avait le goût inné de la métaphysique, il était aussi poète. D'intellectuelle, la connaissance était passée

[91] Lettre de René Daumal à Jacques Masui, le 14 avril 1942 (*Cahiers du Sud*, Marseille, n° 322, 1954, p. 402).
[92] MASUI, « *In memoriam* Shri Aurobindo René Guénon », 1951, p. 144.
[93] Masui fut très marqué par la personnalité de Daumal. Après guerre, il lui consacra un article dans les *Cahiers du Sud* et un numéro de la nouvelle série d'*Hermès*, avant d'éditer des textes de Daumal à la *N.r.f.*. A chaque fois, il reviendra sur le rôle décisif de Guénon dans la trajectoire de Daumal comme dans la sienne (MASUI, Jacques, « René Daumal et l'Inde », *Cahiers du Sud*, Marseille, n° 322, mars 1954, p. 381-6 ; MASUI, Jacques, « Introduction » et « L'expérience spirituelle de René Daumal et l'Inde », *Hermès* (numéro spécial : « La Voie de René Daumal du *Grand Jeu* au *Mont Analogue* »), n° 5, 1967, p. 5-10 et 56-67).
[94] Une certaine hagiographie s'est développée autour de la figure de Daumal. Masui écrivait encore : « Comparée à toutes les traductions existantes aucune n'est aussi simple, ni aussi *directe* tout en convoyant le sens d'une manière miraculeuse » (MASUI, Jacques, « René Daumal et l'Inde », *Cahiers du Sud*, Marseille, n° 322, mars 1954, p. 381-386). Jean Varenne était quant à lui plus réservé quant à « sa connaissance prétendue "directe" du Védânta et de la métaphysique indienne en général ». L'indologue écrivait : « Les quelques traductions qu'il a données d'hymnes védiques sont d'une platitude désarmante (on attendait mieux d'un poète) et s'accompagnent malheureusement de commentaires où la pédanterie le dispute à l'ignorance : on est là aux antipodes de la rigueur d'un René Guénon – qu'il n'est jamais possible de prendre en défaut [...] » (VARENNE, Jean, « La littérature française et l'Inde », *Question de*, n° 4, 1974, p. 49).

dans son cœur et tout son être en vibrait. Daumal lui répéta d'ailleurs que « nul ne [pouvait] vraiment connaître s'il [n'était] en même temps quelque peu poète ».[95] Selon Masui, « son seul espoir résidait dans la poésie considérée comme l'unique connaissance concrète encore accessible à l'occidental ». Masui considérait également que dans son propre cas la crise que traversaient inévitablement les chercheurs de vérités sincères qui avaient été "touchés" par Guénon, avait été en partie évitée « par un goût de la poésie ». Celui-ci l'avait conduit à « rechercher beaucoup plus ce qui se vit que ce qui se pense ».[96]

II – Deux numéros spéciaux qui manifestent le désir d'une résistance spirituelle

Au sein de ce milieu intellectuel, s'élaborèrent deux numéros spéciaux qui manifestèrent un désir de résistance spirituelle face à l'invasion nazie. Daumal seconda activement Jacques Masui et Max-Pol Fouchet dans l'élaboration de « Message actuel de l'Inde » et « De la poésie comme exercice spirituel ».

A – Une volonté de résistance spirituelle

Masui, Daumal, Dermenghem, qui avaient ouvert la revue *Hermès* à des horizons spirituels extra-européens, se retrouvèrent donc dans le sud de la France après l'exode. La soif spirituelle qui était à la source de leur double intérêt pour la poésie et les doctrines orientales, les engagea à œuvrer à la résistance spirituelle contre le nazisme triomphant.[97] En novembre 1939, Henry Corbin insistait dans

[95] MASUI, Jacques, « René Daumal et l'Inde », *Cahiers du Sud*, Marseille, n° 322, mars 1954, p. 383

[96] Lettre de Jacques Masui à Corrado Rocco, le 5 février 1954

[97] Signalons que les fondateurs d'*Hermès*, Marc Eemans et René Baert, à l'opposé des auteurs dont nous allons parler ici, furent accusés d'avoir collaboré avec l'occupant nazi. Germanophile et partisan de la réunion des anciennes dix-sept Provinces (ou états bourguignons) séparées à la suite de la guerre de religion du XVIe siècle, Eemans semble être partiellement entré dans le jeu de la politique allemande qui favorisa les Flamands contre les Wallons. Néanmoins, il faudrait faire une étude approfondie sur cet épisode qui lui a valu d'être rayé de l'histoire littéraire et artistique belge. Marc Eemans semble avoir joué un jeu complexe ; il prétendit avoir fait parallèlement œuvre de résistance culturelle. Il aurait appartenu aux Perséides, une « loge intellectuelle secrète fondée au XVIIe siècle » à laquelle avait appartenu Rubens. Elle avait pour but la réunion, tout au moins sur le plan intellectuel, des dix-sept Provinces. Elle fut dénoncée à la Gestapo. Ce qui fut d'abord reproché à Eemans, ce sont des attaques très virulentes contre les surréalistes Magritte et Nougé, attaques qui, dans le contexte politique, mirent ces derniers en danger. Il y avait là la poursuite d'une querelle qui remontait aux années 1930 au cours desquelles les surréalistes bruxellois traitaient la revue *Hermès* de « revue de petits curés ». Leurs engagements valurent à Baert, recherché par les résistants et disparu en 1945, probablement la mort, et à Eemans un emprisonnement de plusieurs années. Jean Paulhan, Patrice de la Tour

l'introduction du dernier numéro d'*Hermès* (qu'il avait dirigé), sur la nécessité de maintenir les valeurs spirituelles devant les menaces d'invasion :

> « La composition de ce cahier a été projetée et réalisée en un temps qui figurera sans doute comme ayant été le temps de la crainte, mais qui pour quelques-uns du moins aura été le temps du refus. Le refus des ténèbres, du glissement dans le gouffre, où devrait s'abîmer, comme un souci dérisoire au regard de l'universel Anéantir, le souci d'évoquer de pures formes spirituelles. Plus que jamais nous sommes persuadés de l'éminente actualité de ce cahier si inactuel [...] Que l'on se rappelle les terribles invasions mongoles en Proche-Orient, à l'époque même où écrivaient et méditaient quelques-uns des personnages représentés ou évoqués ici. Dans la tempête qui secoue notre Europe, que cela nous conduise à assurer, comme eux-mêmes l'ont assurée jadis, la persistance des motifs spirituels par lesquels seuls, à travers et contre toutes les crises, l'homme trouve son chemin vers la Lumière, vers l'Unique ».[98]

Cette disposition à maintenir vivantes au-delà des luttes idéologiques la vie et les valeurs proprement spirituelles, caractérisa l'action de ces écrivains marqués par l'œuvre de Guénon et réfugiés à Marseille et en Afrique du Nord. Les liens de certains d'entre eux avec des mouvements chrétiens ayant une dimension d'engagement socio-politique favorisèrent probablement cette attitude. Corbin lui-même qui, bloqué à Istanbul, ne participa pas à l'activité intellectuelle de ce milieu, avait été engagé dans le protestantisme barthien dans les années 1930. Il avait été en 1930 président des Associations Chrétiennes d'Étudiants (protestants). Avec Denis de Rougemont, il avait fondé en 1931 la revue du groupe *Hic et nunc*, puis en 1933 le journal *Le Semeur.*[99] En 1935, avec Kojève, il fit encore la traduction de *L'Idée socialiste* d'Henri de Man qu'il dédicaça à Emmanuel Mounier. Il faut ici surtout évoquer l'engagement d'Emile Dermenghem et de Max-Pol Fouchet dans le mouvement *Esprit.* Ainsi l'indiquait pour le chartiste une lettre d'Emmanuel Mounier de 1941.[100] Simone Weil avait d'ailleurs pris contact avec lui en établissant un lien autour des groupes du mouvement et de la revue dans laquelle Dermenghem avait présenté l'œuvre de Guénon en 1940. Max-Pol Fouchet était pour sa part un collaborateur plus régulier encore d'*Esprit.* Ami de Mounier, il était le représentant du mouvement à Alger où il avait fondé en 1930 la Fédération des Jeunesses Socialistes d'Algérie. Après-guerre, le secrétaire de rédaction de la

du Pin, T. S. Eliot, lui vinrent en aide. Il fut libéré avant le terme de ses huit ans. Il fit ensuite un retour dans le domaine de l'histoire de l'art, ce qui lui valut des attaques très violentes des surréalistes bruxellois. Les quelques contacts que nous avons eus avec les héritiers de ceux-ci, nous ont montré que le seul nom d'Eemans ravive encore des plaies de l'histoire culturelle de la Belgique.

[98] CORBIN, H., « Préface », *Hermès*, Bruxelles, n° 3, novembre 1939, p. 5-6 (préface datée d'octobre 1939).

[99] LINDENBERG, D., « Henry Corbin », JULLIARD, WINOCK (Dir.), *Dictionnaire des intellectuels français*, p. 315.

[100] Lettre d'Emmanuel Mounier à Pierre Schaeffer, le 13 février 1941 (BERGES, Michel, *Vichy contre Mounier*, Paris, Économica, 1997, p. 90). Mounier précise : « Arabisant et folkloriste, à utiliser à ce titre ».

revue *France-Asie*, témoignerait de cette veine du personnalisme se référant volontiers à l'œuvre de Guénon (*infra*). Dans un hommage au cours duquel il faisait référence à Emmanuel Mounier, il notait que le métaphysicien n'avait pas participé à cette trahison des clercs qu'avait justement dénoncée Benda. Il mettait en avant la dénonciation par Guénon du monde inhumain de l'industrialisme et du totalitarisme.

Deux revues manifestèrent en particulier cette volonté de résistance spirituelle : la revue *Fontaine* que Max-Pol Fouchet dirigeait à Alger, et les *Cahiers du Sud* dont la parution fut interrompue entre août-septembre 1939 et janvier 1940. Les directeurs de ces revues qui manifestaient de fortes affinités dans leur approche de la poésie eurent le souci de maintenir « la vie spirituelle » et la création littéraire dans un temps obscur. En outre, de façon plus ou moins implicite, certains articles manifestaient clairement leur rejet de s'incliner devant ce qu'ils considéraient comme les ennemis de l'esprit. L'éditorial de *Fontaine* daté du 20 juin 1940 a souvent été considéré comme le premier texte de la résistance intellectuelle.[101] « Nous ne sommes pas vaincus », affirmait Max-Pol Fouchet. La revue algéroise devint par la suite un lieu de rencontre de ceux qui, des libertaires de gauche aux gaullistes, refusaient la politique du gouvernement de Vichy. En 1943, des brochures de Max-Pol Fouchet et des exemplaires de *Fontaine* furent parachutés par la R.A.F. avec les armes et le ravitaillement aux maquis français. Selon Fouchet, l'origine de l'acte de résistance, en particulier chez les jeunes, avait besoin d'une transcendance. Ils n'étaient pas résistants par simple nationalisme mais parce qu'ils aspiraient à une révolution spirituelle après-guerre.[102] Cette vue fut confirmée et précisée « par de nombreuses lettres, écrites par des Résistants, certaines émanant du maquis ».[103] *Fontaine* et en particulier le numéro spécial consacré en mars-avril 1942 à « La poésie comme exercice spirituel », « suscitèrent même des engagements dans la lutte clandestine ». Fouchet et ses collaborateurs considéraient que « l'approche de la poésie dans sa plus grande profondeur accroîtrait son efficacité, sa force comme moyen de lutte contre un adversaire qui, de son propre aveu, était celui de la culture, de l'esprit ».[104]

Ces écrivains souhaitaient d'abord ne pas cesser de percevoir la signification spirituelle des événements et d'abord de la guerre. Daumal, selon Fouchet, percevait la conjoncture historique « comme la conséquence logique du Kali-Yuga ».[105]

101 FOUCHET, Max-Pol, « Nous ne sommes pas vaincus », *Fontaine*, Alger, n° 10, août-septembre 1940.
102 FOUCHET, *Un Jour, je m'en souviens…*, p. 57, 59.
103 FOUCHET, Max-Pol, « Présentation du fac-similé de : », *De la Poésie comme exercice spirituel*, Marseille, Éditions Saint-Germain-des-Près, 1978, non paginé.
104 FOUCHET, Max-Pol, « Présentation du fac-similé de : », *De la Poésie comme exercice spirituel*, Marseille, Éditions Saint-Germain-des-Près, 1978, non paginé.
105 FOUCHET, *Un Jour, je m'en souviens…*, p. 86.

« Ils étaient en pleine bataille mais contre l'Illusion et le champ de cette bataille était l'être humain. [Daumal] donnait à l'événement une grandeur hors de l'histoire ».[106] Cela peut expliquer, en partie, l'intérêt que prit Simone Weil à partir de 1940 à la lecture de la *Bhagavad-Gîtâ*.[107] Elle devait d'ailleurs donner en 1941 aux *Cahiers du Sud* un article marquant « L'Illiade ou le poème de la force ». Weil voyait dans cette œuvre fondatrice l'expression d'une amertume : celle qui résultait du constat du pouvoir de la force sur l'âme ; qu'une âme humaine l'exerce ou la subisse, elle en était irrémédiablement transformée. Daumal donna pour sa part, au printemps 1940, une méditation (plus qu'un poème) intitulée « La Guerre sainte ». Elle fut d'abord publiée dans la revue *Fontaine* puis éditée en plaquette. Guénon avait consacré deux articles à ce thème dix ans plus tôt dans *Le Voile d'Isis*.[108] Simone Weil avait d'ailleurs noté dans ses carnets la signification symbolique que lui attribuait le métaphysicien dans *Le Roi du monde*.[109] Daumal concluait ainsi son exhortation poétique et son enseignement à la guerre intérieure :

> « Et parce que j'ai employé le mot de guerre, et que ce mot de guerre n'est plus aujourd'hui un simple bruit que les gens instruits font avec leurs bouches, parce que c'est maintenant un mot sérieux et lourd de sens, on saura que je parle sérieusement et que ce ne sont pas de vains bruits que je fais avec ma bouche ».[110]

L'article ne passa pas inaperçu et beaucoup l'interprétèrent comme un appel du poète à prendre les armes contre la puissance allemande.[111] Emmanuel Mounier qui souhaita le citer dans « la revue des revues » d'*Esprit* se vit censuré.[112]

Jean Ballard dont la publication était encore diffusée en zone occupée, a expliqué l'intention qui avait présidé à la mise en œuvre du numéro spécial *Message de l'Inde* (*Cahiers du Sud* imprimé fin 1941 et diffusé début 1942). Son but était de montrer « en quoi une sagesse séculaire demeur[ait] féconde et capable d'apaiser l'âme angoissée de l'Occident ».[113] L'Inde était l'exemple d'une civilisation où « l'une des plus abstraites métaphysiques pénétr[ait] la vie quotidienne d'un peuple grâce à l'action de quelques sages encore vivants ».[114] Dans l'introduction du

[106] FOUCHET, *Un Jour, je m'en souviens...*, p. 86.

[107] La *Bhagavad-Gîtâ* figure le combat intérieur du moi et du Soi dans le dialogue qu'échangent sur leur char de guerre, Krishna (le Soi) et Arjuna (le moi). La guerre représente à la fois une bataille historique, un conflit de forces cosmiques, un combat intérieur qui prend fin avec la Délivrance : l'identification du moi au Soi.

[108] GUÉNON, « La Grande Guerre sainte », *Le Voile d'Isis*, mai 1930 ; GUÉNON, « Atmâ Gitâ », *Le Voile d'Isis*, mars 1930.

[109] WEIL, *Œuvres complètes*, tome VI, *Cahiers***, 1997, p. 65.

[110] DAUMAL, René, « La Guerre sainte », *Le Contre Ciel*, Paris, Gallimard, 1990, p. 209 (d'abord paru en 1940 dans *Fontaine*).

[111] FOUCHET, *Un Jour, je m'en souviens...*, p. 85.

[112] FOUCHET, *Un Jour, je m'en souviens...*, p. 97. La revue de Mounier fut interdite en août 1941.

[113] Ballard cité dans : PAIRE, *Chronique des Cahiers du Sud 1914-1966*, p. 290.

[114] Ballard cité dans : PAIRE, *Chronique des Cahiers du Sud 1914-1966*, p. 290.

numéro, Ballard précisait que Guénon avait ouvert la voie à cette prise de conscience. Il avait montré

> « [...] le désordre de l'esprit occidental, l'enchaînement d'erreurs que notre conscience affaiblie ne domine plus. Il concluait à la nécessité d'un ordre métaphysique. Il laissait entendre que la beauté d'une civilisation vraiment humaine telle que l'Inde la propose vient de ce que la vie totale de l'individu, comme celle du groupe, s'intègre au monde moral ; que le monde moral tient lui-même son unité d'une immuable certitude nourrie d'approfondissements séculaires ».[115]

Un nouveau désastre avait forcé ses contemporains à considérer l'étendue de leur recul et la faillite de leur culture. C'est pourquoi il avait jugé utile de questionner une fois de plus « la vieille conseillère toujours fidèle à sa contemplation [...] ». Jacques Masui qui avait dirigé le dossier, citait dans l'article préliminaire le passage de *La Crise du monde moderne* dans lequel Guénon appelait à « ...faire appel à l'union de toutes les forces spirituelles qui exercent une action dans le monde... ».[116]

B – « Message actuel de l'Inde » de Jacques Masui

Jean Ballard avait projeté depuis janvier 1938 un numéro spécial de sa revue qui dut d'abord s'intituler « Position de l'âme hindoue » ; Raja Rao en avait été le promoteur.[117] Cet indien de l'Etat de Mysore qui avait préparé une thèse sur la mystique de l'Occident[118], guida plusieurs européens désireux de découvrir l'Inde. Il y fut l'un des principaux introducteurs de Malraux.[119] Il connut André Préau et René Allar[120] et c'est lui qui dirigea Henri Hartung vers Ramana Maharshi, bien qu'il fût alors disciple de Krishna Menon.[121] Raja Rao correspondit peut-être avec Guénon[122] dont il évoque à plusieurs reprises le nom dans son roman *The Chessmaster and his moves* (1988).[123] Pressenti pour prendre la direction du numéro spécial des *Cahiers du Sud*, cet intellectuel indien fut toutefois retenu en Inde par les événements. L'arrivée de Jacques Masui à Marseille en septembre 1940 fut dès

115 BALLARD, « Introduction », 1941, p. 6.

116 MASUI, J., « Le message de l'Inde pour notre temps », MASUI (Dir.), « Message actuel de l'Inde », p. 15.

117 BALLARD, « Introduction », 1941, p. 9.

118 ROLLAND, Romain, *Inde. Journal 1915-1943*, Paris, 1960, Albin Michel, p. 280-281.

119 BEIGBEDER, Yves, « Le rôle des lectures dans la découverte de l'Inde par Malraux », MOATTI, Christiane, BEVAN, David (Dir.), *André Malraux, unité de l'œuvre unité de l'homme*, Actes du colloque de Cerisy du 7 au 17 juillet 1988, Paris, La Documentation française, 1989, p. 141-145.

120 Lettres de René Allar à Jacques Masui les 3 et 18 mars et le 2 avril 1958.

121 Guénon qui n'estimait pas ce guru, ne désira pas voir Rao lorsqu'il passa au Caire (lettre de Guénon à Henri Hartung, le 28 novembre 1949).

122 Lettres de René Allar à Jacques Masui les 3 et 18 mars et le 2 avril 1958. Une rapide conversation téléphonique avec Raja Rao résidant à Austin (Texas) s'est révélée décevante.

123 RAO, Raja, *The Chessmaster and his moves*, New Delhi – Bombay, Vision Books, 1988, p. 290-1, 326-7 353, 355, 362, 381, 507. Page 724, l'auteur consacre une petite notice à Guénon.

lors perçue par Ballard comme une aubaine ; il lui confia le chantier et lui présenta Daumal dont il désirait la collaboration active. Masui et Daumal conçurent ensemble le plan du numéro qui, officiellement daté de juin-juillet 1941, fut en réalité imprimé pendant l'été 1941 et diffusé fin janvier 1942. Comme toutes les productions concernant la spiritualité vivante de l'Inde, il rencontra un grand succès et fut une réussite commerciale.

Après avoir été orienté vers la spiritualité hindoue par sa lecture de Guénon, Masui avait pris contact avec Romain Rolland en 1931. Celui-ci l'avait incité à s'adresser à des personnalités de la Ramakrishna Mission.[124] En 1932, il lui avait suggéré de prendre contact avec Jean Guéhenno, le directeur de la revue *Europe*, qu'il engageait à ouvrir une tribune sur l'Inde.[125] Masui avait d'autre part consacré des articles à la spiritualité hindoue dans *Hermès*. Bien que le premier d'entre eux ait été reçu fraîchement par Guénon, il avait timidement cité le métaphysicien en mars 1935. Cet intérêt pour l'Inde vivante allait tout naturellement le mener à s'intéresser aux grandes figures hindoues contemporaines et à prendre contact avec Jean Herbert. Dans un second numéro spécial qu'il dirigerait en 1949, Masui inscrirait d'ailleurs son entreprise dans le sillage ouvert par René Guénon et Jean Herbert. Ces deux hommes avaient, selon lui, rompu avec les contrefaçons habituelles des doctrines hindoues, mais aussi avec les travaux d'érudition desséchante réservés aux philologues. René Guénon avait « avec une rigueur jamais égalée [offert] les premiers linéaments des principes de base de la tradition hindoue ». Il avait souligné l'oubli par les savants occidentaux « que les civilisations orientales exist[aient] toujours et qu'elles [avaient] encore des représentants qualifiés, auprès desquels il suffirait de s'informer » pour comprendre les doctrines orientales.[126]

L'effort de Guénon avait été suivi à partir de 1936 par les travaux de Jean Herbert.[127] Ce dernier devait largement collaborer au numéro. Il ne donnait pas moins de quatre traductions et deux articles. Son épouse fournissait deux autres contributions. Masui mit d'ailleurs Daumal en contact avec le couple. Le poète fit ainsi un séjour dans leur maison en Provence. Herbert très intéressé par les compétences de Daumal – qui alliait connaissance des doctrines orientales et expérience spirituelle –, le mit à contribution dans le cadre de son entreprise éditoriale. Ainsi, lui fit-il réviser la traduction des essais sur la *Baghavad-Gîtâ* d'Aurobindo de même que des *Enseignements* de Ramakrishna disponibles aujour-

[124] Lettre de Romain Rolland à Jacques Masui, le 3 février 1931.
[125] Lettre de Romain Rolland à Jacques Masui, le 8 janvier 1932.
[126] Masui souligna ce passage dans son exemplaire de *La Métaphysique Orientale* acquis en janvier 1941 : « [...] *on oublie trop souvent que les civilisations orientales existent toujours et qu'elles ont encore des représentants qualifiés*, auprès desquels il suffirait de s'informer pour savoir véritablement de quoi il s'agit » (*La Métaphysique orientale*, p. 6).
[127] MASUI, Jacques, « L'Inde dans notre destin », MASUI, J. (Dir.), *Approches de l'Inde*, p. 9.

d'hui dans la collection "Spiritualités vivantes" d'Albin Michel. Début 1942, il lui demanda également de traduire de l'anglais un essai de Suzuki sur le zen ; Daumal qui, sous l'influence des premières affirmations de Guénon, avait jusque-là considéré le bouddhisme comme une hérésie de l'hindouisme, fut par cette lecture amené à réviser son jugement. Masui prit contact avec d'autres figures de ce courant comme le swami Siddheswarananda[128] ou le Dr Winter qu'il tutoyait dans une lettre de septembre 1943.[129] Comme Herbert, il fut profondément marqué par la pensée d'Aurobindo. Le dossier se faisait essentiellement l'écho de la spiritualité de l'Inde telle qu'elle s'était développée depuis Ramakrishna (*supra*). On y trouvait des textes de ce dernier, de Vivekananda, d'Aurobindo, (mais aussi de Tagore et de Gandhi), du swami Siddheswarananda, d'Anilban Roy, et un article au sujet de Ramana Maharshi. Y participaient également des écrivains européens comme Lanza del Vasto, un ami de Daumal ayant sympathisé à Marseille avec Simone Weil, qui racontait une « journée chez Gandhi », et encore des écrivains proches des *Cahiers du Sud* comme Camille Rao, François le Lionnais, Jean Grenier, Benjamin Fondane ou Emile Dermenghem. Ce dernier écrivit à Masui en janvier 1942 qu'il avait trouvé le numéro spécial « magnifique ». Et il ajoutait qu'il avait « beaucoup d'admiration et d'amitié pour Guénon » qui avait été à son sens « prophète de la crise du monde moderne ».[130] Cet intérêt partagé pour le métaphysicien n'était néanmoins pas manifeste dans « Message actuel de l'Inde ».

Jean Ballard qui introduisait le numéro était assez paradoxalement le seul à rendre hommage à son travail précurseur. Outre les considérations citées ci-dessus, l'ancien rédacteur de *Fortunio* dont le jugement envers Guénon avait déjà changé en 1935 (*supra*), revenait implicitement sur ses prises de position des années 1920. Evoquant le débat de l'année 1925, Ballard notait qu'il avait lui-même été un de ces « tenants de l'Occident » qui avaient jadis fait un « beau tapage ». Mais il précisait qu'il ne récrirait « pas aussi allégrement ce credo ». Quinze ans plus tard, il voyait combien grande avait été alors la méconnaissance de la pensée de l'Inde, ce qui en avait conduit beaucoup à des oppositions bien simplistes. Puis il citait uniquement le métaphysicien :

> « [Guénon] qui prit part à ce colloque, dégagea à peu près seul avec Masson-Oursel le vrai sens de la spiritualité hindoue et malgré ses silences d'initié qui ne veut pas tout dire et nous laisse pantelant devant un monde occulte, il montra le désordre de l'esprit occidental, l'enchaînement d'erreurs que notre conscience affaiblie ne domine plus ».[131]

[128] La première lettre du swami Siddheswarananda à Jacques Masui fut oblitérée le 21 février 1940.

[129] Lettre de Jacques Masui au Dr Winter, le 29 septembre 1943. Masui demande à Winter de le prévenir lorsqu'il ira à Marseille.

[130] Lettre d'Emile Dermenghem à Jacques Masui, le 21 janvier 1942.

[131] BALLARD, « Introduction », 1941, p. 6.

Plus loin, il remarquait qu'à la différence des années 1920, beaucoup d'esprits avaient permis de mieux connaître sa spiritualité toujours vivante. Et il citait alors Guénon parmi un certain nombre d'auteurs de perspectives diverses. Jacques Masui, dans son article introductif, se contentait pour sa part de citer incidemment un passage de *La Crise du monde moderne* qui ne concernait pas la pensée hindoue (*supra*).[132] Cela contrastait avec l'hommage qu'il lui rendit en 1949 dans une édition renouvelée de ce cahier. Nulle part dans « Message actuel de l'Inde », on ne mentionnait le titre des ouvrages de Guénon sur les doctrines hindoues alors qu'on citait Masson-Oursel et Coomaraswamy. Daumal lui-même qui reprenait des considérations développées en 1938 dans *Mesures*, ne faisait nulle référence aux travaux de Guénon. Or, dans cet article antérieur, il avait précisé que les ouvrages de Guénon, et en particulier *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, étaient « la meilleure introduction à la tradition hindoue sous son aspect métaphysique ».[133] Il l'avait d'ailleurs réaffirmé à Simone Weil au moment où il préparait avec Masui ce dossier spécial. Plus encore, dans sa contribution au « Message actuel de l'Inde », il présentait clairement la perspective du tenant de la « tradition universelle ». Doit-on considérer que Daumal avait tellement fait sienne cette perspective, confirmée par son étude des textes hindous, qu'il n'avait plus le réflexe de renvoyer à l'œuvre de son éveilleur ? Peut-être l'influence dominante d'Aurobindo sur Masui avait-elle détourné l'attention de ce dernier de l'œuvre du métaphysicien ? Plus généralement, la présence d'Herbert et des représentants du courant de la spiritualité vivante de l'Inde minimisa l'importance de Guénon. Ce dernier ne participa pas au dossier de Masui alors qu'il contribua à « L'Islam et l'Occident » mais aussi à la réédition remaniée et développée en 1949 de « Message actuel de l'Inde » (*infra*). On peut se demander si cette absence est due aux difficultés de communication ou à un choix délibéré des concepteurs du dossier.

Le métaphysicien fit une recension mitigée du dossier dans les *Études traditionnelles*. En dépit de « la façon élogieuse » dont son nom était évoqué, il se disait assez peu flatté de se voir rapproché d'auteurs qui avaient en commun une approche de l'Inde marquée par leur mentalité occidentale.[134] Il ne nommait cependant pas Ballard. Plus généralement, le numéro lui semblait très « mélangé »[135], ce qui était inévitable en l'absence d'une direction doctrinale.

[132] MASUI, J., « Le message de l'Inde pour notre temps », MASUI (Dir.), « Message actuel de l'Inde », p. 15.
[133] DAUMAL, René, « Les Pouvoirs de la Parole dans la poétique hindoue », *Mesures*, n° 2, 15 avril 1938 (repris dans : DAUMAL, *Les Pouvoirs de la Parole*, p. 52, n. 1).
[134] GUENON, Compte rendu de « Message actuel de l'Inde », *Études traditionnelles*, 1945-1946 (repris dans : GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 249).
[135] Dans son compte rendu, Guénon commet un lapsus sur le titre du dossier. Celui-ci ne s'intitule pas « Mélanges sur l'Inde » mais « Message actuel de l'Inde » (GUENON, compte rendu de : « Mélanges sur l'Inde » [*sic*], *Études sur l'hindouisme*, p. 248-250).

D'ailleurs, ce caractère hétérogène se ressentait dans la préface de Masui qui, en dépit de ses « excellentes intentions », ne pouvait que donner une impression de confusion, dans la mesure où il tentait de synthétiser des points de vue inconciliables. Guénon passait en revue les différents articles du volume. Il s'arrêtait notamment sur ceux de Jean Grenier et de Benjamin Fondane. Pour le premier, il réitéra sa critique des « Réflexions sur la pensée indienne » (*N.r.f.*, février 1940) ; elles lui avaient semblé d'esprit très universitaire, présentant « comme un "raccourci" des réactions des milieux de ce genre vis-à-vis de l'Inde ».[136]

Il s'arrêtait plus longuement sur l'article de Benjamin Fondane. Ce dernier qui avait été l'ami d'Artaud et des membres du *Grand Jeu*, connaissait la pensée de Guénon.[137] Son vif intérêt pour l'interprétation guénonienne des doctrines hindoues l'avait amené, en 1938, à faire lire à son maître Chestov *L'Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, ou, de manière plus certaine, *L'Homme et son devenir selon le Védânta.*[138] Chestov qui mentionnait dans leurs conversations « votre Guénon », l'assimila aux autres commentateurs occidentaux comme Grousset ou Deussen.[139] Dans « Au seuil de l'Inde », Fondane n'adoptait toutefois pas la perspective "traditionnelle" ; la critique de Guénon à son endroit manifeste une certaine incompréhension de la thèse de Fondane.[140]

Le métaphysicien porta aussi des jugements positifs sur les articles de deux hommes qui partageaient l'essentiel de son point de vue : Émile Dermenghem et René Daumal. À propos du premier, il regrettait seulement qu'il n'ait pas eu la possibilité de développer certains points de son « fort intéressant » article « L'Inde et l'Islam ». Il avait apprécié l'étude de Daumal « dans le domaine particulier » où elle se tenait. « Pour approcher l'art poétique hindou » exposait « brièvement, mais

136 GUÉNON, Compte rendu de GRENIER, Jean, « Réflexions sur la pensée indienne », *N.r.f.*, février 1940, *Études traditionnelles*, 1940 (repris dans : GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 245).

137 Voir : ACCART, « Exigence existentielle et connaissance "traditionnelle" », 2002.

138 FONDANE, B., *Rencontres avec Chestov*, Paris, Plasma, 1982, p. 150 (26 février 1938) et 158 (28 mai 1938).

139 Chestov qui lisait *Das System der Védânta* semble avoir eu néanmoins une préférence pour ce dernier. Guénon avait dans son premier livre attaqué violemment les orientalistes allemands et notamment Deussen Il écrivait : « Si l'on considère la philosophie allemande, on n'y trouve que des hypothèses et des systèmes à prétentions métaphysiques, des déductions à point de départ fantaisiste, des idées qui voudraient passer pour profondes alors qu'elles sont simplement nébuleuses ; et cette pseudo-métaphysique, qui est tout ce qu'il y a de plus éloigné de la métaphysique vraie, les Allemands veulent la retrouver chez les autres, dont ils interprètent toujours les conceptions en fonction des leurs propres ». Ainsi « Schopenhauer a ridiculement travesti le bouddhisme en en faisant une sorte de moralisme "pessimiste" », il a donné là « la juste mesure de son niveau intellectuel en cherchant des "consolations" dans le *Védânta* ; et nous voyons, d'autre part, des orientalistes contemporains comme *Deussen* prétendre enseigner aux Hindous la vraie doctrine de Shankarâchârya, à qui ils prêtent tout simplement les idées de Schopenhauer ! » (GUÉNON, « L'influence allemande », *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Paris, Marcel Rivière, 1921, p. 287-293 ; chapitre supprimé dans les éditions postérieures).

140 Consulter : ACCART, « Exigence existentielle et connaissance "traditionnelle" », 2002.

clairement, les principes généraux de cet art ». L'article de Daumal faisait d'ailleurs le lien entre « Message actuel de l'Inde » et « De la poésie comme exercice spirituel ».

C – « De la poésie comme exercice spirituel » par Max-Pol Fouchet

L'intérêt pour la poésie conçue comme moyen de connaissance et d'expression des réalités spirituelles, se traduisit par un numéro spécial de *Fontaine* intitulé « De la poésie comme exercice spirituel ». Cette revue basée à Alger était issue d'une transformation de *Mithra* (créée en novembre 1938) opérée en avril-mai 1939 par Max-Pol Fouchet (1913-1980). Ce dernier était alors conservateur-adjoint au Musée National d'Alger et chargé de cours à l'université indigène. Né à Saint-Vaast la Hougue, il s'était installé avec ses parents dans la capitale du département français d'Afrique du Nord en 1923. Il s'y était lié d'amitié avec deux jeunes gens de sa génération : Albert Camus et le libraire-éditeur Charlot. Différentes personnes purent faire connaître à Alger l'œuvre de Guénon. Les contacts y étaient fréquents avec les milieux littéraires d'Afrique du Nord, et en particulier du Maroc. Bonjean et Dermenghem vinrent s'installer à Alger en 1940 et 1942 et Gide y séjourna après sa découverte de l'œuvre de Guénon (*infra*). Max-Pol Fouchet avait toutefois déjà contracté une dette intellectuelle envers le métaphysicien en 1940 (*infra*). Parmi diverses hypothèses, on peut imaginer qu'il connut ses écrits au sanatorium de Saint-Hilaire-du-Touvet. Atteint de tuberculose, il y avait séjourné de 1934 à 1935 (il s'y lia d'ailleurs d'amitié avec Emmanuel Mounier) ; s'occupant de la bibliothèque de l'établissement, peut-être prit-il connaissance de l'article des *Cahiers du Plateau* où son contemporain Pulby faisait grand cas de Guénon ?[141]

Max-Pol Fouchet prit contact avec René Daumal en octobre 1940.[142] En mars 1941, il lui demanda de faire partie du comité de rédaction de *Fontaine*. Le poète accepta, ce qui lui permit de suggérer la collaboration de Lanza del Vasto ou de Simone Weil. Après une visite à Allauch, Fouchet le considéra comme une sorte de maître spirituel. Il n'est pas anodin qu'il ait placé en épigraphe de ses souvenirs une citation du sanskritisant.[143] Certains textes témoignent de l'empreinte profonde laissée en lui par cette rencontre. On y perçoit aussi comme l'écho de l'œuvre de Guénon. Dans « De la nécessité de trouver un centre » – article qui

[141] Nous formulons cette hypothèse fragile pour illustrer ces communications inattendues sous-jacentes à l'histoire intellectuelle.

[142] Lettre de Max-Pol Fouchet à René Daumal, le 20 octobre 1940 (SIGODA, Pascal, « Daumal et la revue *Fontaine* », SIGODA, Pascal (Dir.), *René Daumal*, p. 204).

[143] FOUCHET, *Un Jour, je m'en souviens…*, p. 5. Page 81 du même livre, il précise qu'il le tenait « déjà pour l'un des esprits majeurs de [s]a génération […] ».

n'est pas sans rappeler les présentations de Guénon par Luc Benoist – Fouchet écrivait :

> « [...] l'étude, la fréquentation des philosophies orientales, en particulier celle de l'hindouisme, mes séjours en Inde, et certaines amitiés éclairantes, celle d'un René Daumal, par exemple, ont montré, l'influence de l'âge s'y ajoutant, la nécessité d'un centre, combien un centre était indispensable à la vie, combien lui seul nous protégeait contre une dispersion vaine et permettait un rayonnement en tous sens. La dispersion est trop souvent confondue avec la diversité, et celle-ci avec le rayonnement, qui suppose, lui, une source centrale et unique [...] Le centre, pour les croyants de toutes religions, c'est Dieu, et même le foisonnement des mythes et des mythologies ne cache pas qu'il est unique ».[144]

Dès décembre 1940, le directeur de *Fontaine* sollicita l'aide de Daumal pour la réalisation du fameux numéro spécial. Il lui demandait notamment de lui suggérer une liste de collaborateurs. Daumal lui conseilla de contacter ses amis Luc Dietrich et Lanza del Vasto, le peintre Chagall et… René Guénon. Daumal qui avait correspondu avec Guénon, considérait que celui-ci était susceptible de collaborer à une telle entreprise. Ce dernier n'avait-il pas fait des recensions des travaux de Dermenghem consacré à la poésie soufie ? Daumal lui-même présentait dans ce dossier des extraits de traités poétiques hindous dans une perspective "traditionnelle". Il n'est d'ailleurs pas impossible que Daumal ait également suggéré à Masui de solliciter la collaboration de Guénon à « Message actuel de l'Inde ». Lorsqu'il prit connaissance de la lettre du poète, Max-Pol Fouchet tressaillit à l'évocation du nom de Guénon : « j'ai dévoré presque tous ses livres naguère, lui répondit-il, et je crois lui devoir bien des choses en moi ».[145] Daumal qui de Marseille avait envoyé des exemplaires de *Fontaine* aux collaborateurs proposés, lui demanda d'en expédier à Guénon dans la mesure où c'était « géographiquement logique ». Il lui suggérait d'écrire à la poste restante au Caire, en précisant que depuis des années personne n'avait d'autre adresse. De par son expérience propre, il lui assura néanmoins qu'il pourrait entrer en contact avec le métaphysicien par ce biais. Il ajoutait :

> « Je suis heureux de cette rencontre, que vous vous soyez comme moi nourri, à une certaine époque, de ses livres. Pour moi aussi, je puis dire qu'il a fait du bon travail, en m'évitant de perdre du temps. Nous en reparlerons ».[146]

De cette remarque ressortaient plusieurs éléments. Le nom de Guénon avait une fois encore joué comme un mot de passe. Son œuvre avait été une base et une

[144] FOUCHET, Max-Pol, « De la nécessité de trouver un centre », *Max-Pol Fouchet ou le passeur des rêves*, Paris, Le Castor astral, 2000, p. 221-222.
[145] Lettre de Max-Pol Fouchet à René Daumal, le 20 octobre 1940 (SIGODA, Pascal, « Daumal et la revue *Fontaine* », SIGODA, Pascal (Dir.), *René Daumal*, p. 205).
[146] Lettre de René Daumal à Max-Pol Fouchet, le 30 décembre 1940 (SIGODA (Dir.), *Rene Daumal*, p. [illegible]).

table d'orientation décisive pour le poète. Toutefois, y perçait cette légère réserve dont Masui témoigna. Max-Pol Fouchet écrivit peut-être à Guénon. On peut imaginer que ce dernier le remercia poliment, tout en précisant que ces questions ne ressortaient pas à son domaine de compétence. Peut-être, plus simplement, que les difficultés de communications occasionnées par la guerre ne permirent pas cet échange épistolaire.

Ce projet devait cependant réunir des contributions d'écrivains ayant été profondément marqués par l'œuvre de Guénon et appartenant à ce courant doublement occupé par les spiritualités orientales et l'expérience poétique. Il répondait d'ailleurs à l'un des premiers objectifs de la revue *Fontaine* : « étudier les rapports de la poésie et de la mystique, et encore montrer que le plus irréligieux et agnostique des poètes, s'il poursuit sans défaillance son expérience, atteint la connaissance de l'être ».[147] Il faisait écho à d'autres projets contemporains. Dès cette époque, Jacques Masui eut le désir de réaliser une anthologie de textes évoquant la « vie intérieure ». Il en fit part à Émile Dermenghem en 1941 dans l'espoir qu'il l'aiderait dans le domaine de l'islam.[148] Cette anthologie fut publiée après-guerre aux éditions des *Cahiers du Sud.* C'était aussi l'époque où Jean Paulhan et Marcel Lecomte souhaitaient réunir des témoignages sur l'expérience fondamentale qui, leur laissant pressentir l'envers du réel, avait déterminé l'orientation littéraire, intellectuelle, existentielle d'un certain nombre d'auteurs. Ils pensaient faire appel à des écrivains comme Daumal, Jacques Masui, Jean Grenier… De façon générale, « De la poésie comme exercice spirituel » s'inscrivait dans le sillage de la revue *Hermès.* Fouchet avait d'ailleurs recherché la participation d'anciens collaborateurs comme Dermenghem, Daumal mais surtout Masui. Ce dernier projetait alors de reprendre *Hermès*, ce qui intéressait vivement l'ancien membre du *Grand Jeu.* Le « mystère poétique » resterait tout au long de sa vie au centre des préoccupations de Masui. Max-Pol Fouchet lui-même en témoigna alors qu'il sollicitait son aide. Dans la mesure où ce dernier avait dirigé « Message actuel de l'Inde », il se demandait s'il ne pouvait pas l'aider à constituer l'anthologie de textes spirituels de traditions différentes qui devait clore le volume.[149] Il avait regretté la disparition d'*Hermès* dont il s'entretint avec Daumal.[150] « Le seul fait que je veuille consacrer un cahier de *Fontaine* à l'étude "de la poésie comme exercice spirituel", écrivait-il à Masui, doit assez témoigner de l'intérêt que je pouvais avoir pour votre revue ».[151]

[147] FOUCHET, Max-Pol, *Un Jour, je m'en souviens…*, p. 57.
[148] Lettre d'Émile Dermenghem à Jacques Masui, le 19 juillet 1941.
[149] Lettre de Max-Pol Fouchet à Jacques Masui, le 6 août 1941.
[150] Lettre de René Daumal à Max-Pol Fouchet, le 24 juillet 1941 (DAUMAL, *Correspondance III*, p. 249).
[151] Lettre de Max-Pol Fouchet à Jacques Masui, le 6 août 1941.

Parmi le large éventail des collaborateurs que comprenait le numéro (Jacques Maritain, Jean Wahl, Daniel-Rops, Pierre Boutang, Louis Parrot…), les figures amies ou proches de Guénon représentaient une veine propre (Émile Dermenghem, Jacques Masui, René Daumal, mais aussi Henri Bosco et François Bonjean sur qui nous allons revenir).[152] Il faut souligner en particulier les traductions et présentations de textes soufis et hindous par Dermenghem et Daumal. Le chartiste donnait une « note sur la poésie mystique musulmane » illustrée par des vers. Il écrivait :

> « La poésie, pour les mystiques, n'est pas un mode d'expression adventice. Malgré tout inadéquat, comme toute traduction, quand il s'agit de l'expérience essentielle, il est néanmoins celui qui, par ses "allusions" et son efficacité, permet le mieux de faire passer le "courant" spirituel, de répercuter la commotion ineffable, et ce n'est pas par hasard qu'il est encore employé […] Les vers et les musiques ne sont essentiellement que les échos de [la] Parole originelle qui bruit encore aux oreilles de ceux qui "ont un cœur", qui "se souviennent" et qui "répètent" (le *dzikr* des çoufis signifie à la fois : souvenir, mention, litanie) ».[153]

Guénon s'intéressait aux travaux de Dermenghem dont, en tant que fondateur de "L'Anneau d'or", il avait publié la traduction de *L'Éloge du vin*. Comme nous l'avons vu, le métaphysicien avait consacré en 1938 un compte rendu à « L'"instant" chez les mystiques et chez quelques poètes » ; cette critique exprimait bien à la fois l'intérêt attentif pour les travaux de son ami et le regret que le biographe de Marie des Vallées ne fasse pas avec plus de rigueur la distinction entre les domaines initiatique, mystique et poétique profane. Guénon avait également tenté en vain de lui faire admettre la différence entre les « mouvements rythmés » d'écoles initiatiques islamiques et les simples « danses ».[154] De son côté, Dermenghem témoignait dans une lettre à Masui (qui donnait à *Fontaine* un texte sur « La poésie et l'intuition du réel ») d'une estime intellectuelle pour Guénon qui n'excluait pas quelques divergences de vues. « Même [s'il ne le suivait] pas toujours complètement, [il] considér[ait] que [c'était] un des penseurs de notre temps ».[155] Daumal donnait au numéro spécial de *Fontaine* une synthèse de sa méditation au sujet de la création poétique (« Poésie noire et poésie blanche »). Il poursuivait avec « Quelques textes sanskrits sur la poésie », un travail de

152 É. Dermenghem (« Note sur la mystique musulmane. Suivie de vers extraits des traités de çoufisme »), J. Masui (« La Poésie et l'intuition du Réel »), Daumal (« Poésie noire et poésie blanche » et des traductions de textes sanskrits), H. Bosco (« L'exaltation et l'amplitude »), F. Bonjean (« De l'Amour et de l'amour »).
153 DERMENGHEM, Émile, « Note sur la mystique musulmane », *Fontaine*, Alger, mars-avril 1942, p. 105.
154 Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 23 mai 1937.
155 Lettre d'Emile Dermenghem à Jacques Masui, le 21 janvier 1942.

traduction et de commentaires des traités de poésie hindous au cours duquel il renvoyait à son article de « Message actuel de l'Inde ».[156]

Le nom de Guénon ne fut jamais cité dans « De la poésie comme exercice spirituel ». Il est vrai que le thème s'y prêtait moins que celui du dossier dirigé par Jacques Masui. Toutefois, le lien intime qui existait entre l'orientation des travaux sur la poésie de Daumal et Dermenghem et l'œuvre de Guénon, était manifeste dans la préface de Lévesque aux œuvres poétiques de Cendrars.[157] Lévesque mettait en relation l'action créatrice du poète (qui « consiste [...] à faire descendre la vie dans la matière ») avec « la descente du divin dans le monde » ; toutes « les religions et métaphysiques de l'univers » en témoignaient : « conception de l'*avatara* hindou, de l'incarnation chrétienne, conception du yoga selon la nuance propre à Shri Aurobindo Ghose[158] [...], conception de "la Grâce" dans le Catholicisme ». Cependant, l'opération poétique n'était

> « [...] naturellement, qu'une "analogie", une "similitude" de la descente du divin dans le monde matériel, et [n'était] encore qu'une "préfiguration" de "l'union mystique" des Occidentaux, ou de la "réalisation" des Orientaux, qui, elles, atteign[aient], non pas seulement le domaine de la vie, mais le dépass[aient], pour atteindre le divin source de la vie, et même le dépasser [*sic*], ainsi que [l'avait] exposé admirablement René Guénon, dans ses ouvrages métaphysiques ».[159]

Arrivé à ce point, il consacrait une très longue note aux travaux de René Daumal, le poète qui, en France, avait sans doute « le mieux compris et senti la poétique hindoue, et qui [avait] publié sur ce sujet difficile, des articles d'une lucidité remarquable ». Il en recommandait très vivement la lecture « à tous ceux qui s'intéress[aient] à l'essence de la poésie », car, Daumal l'écrivait lui-même, « les lois de la poétique hindoue, dans leurs principes, [étaient] valables pour toutes les langues ». Il insistait en particulier sur l'importance et la profondeur des idées exprimées dans l'article publié par le poète dans « Message actuel de l'Inde » ; il le citait amplement. Dans le même esprit, il reprenait un long passage de « L'"instant" chez les mystiques et chez quelques poètes » publié par Dermenghem dans *Mesures* et commenté par Guénon aux *Études traditionnelles*.

Lévesque lui-même ne se limitait pas à ces travaux dont l'orientation fondamentale n'était pas sans avoir été marquée, sinon déterminée, par la lecture de l'œuvre de Guénon. Lui-même tentait d'appliquer la connaissance qu'il avait de l'œuvre du métaphysicien au domaine poétique. Il employait ainsi dans sa préface

156 DAUMAL, René, « Quelques textes sanskrits sur la poésie », *Fontaine*, Alger, mars-avril 1942, p. 218.
157 LÉVESQUE, « Préface », 1944. Nous remercions Francis Laget d'avoir attiré notre attention sur ce texte.
158 Lévesque qui fait référence au sage de Pondichéry, a également laissé un traité inédit sur *Ramana Maharshi et la Tradition*. Il cite également Krishnamurti qualifié (p. 38) de « grand sage hindou » ; cette dernière remarque l'éloigne de Daumal et de Guénon et le rapproche de Carlo Suarès ou d'Henry Miller.
159 LÉVESQUE, « Préface », 1944, p. 29.

des expressions typiquement guénoniennes. Il mentionnait par exemple « le monde manifesté [...] déroulement illimité des possibilités de manifestation de la "Possibilité Universelle" ».[160] La précision, d'autre part, selon laquelle Guénon exposait telle assertion dans « ses ouvrages métaphysiques »[161], laissait entendre qu'il connaissait les différentes facettes de l'œuvre. Et, en effet, dans cette simple préface, Lévesque citait *Le Roi du monde* (édition de 1939), *La Métaphysique orientale*, et implicitement *Le Symbolisme de la croix*.[162] Lévesque tenta d'interpréter l'itinéraire poétique de Cendrars à travers le prisme de la doctrine guénonienne. Le recueil poétique qu'il préfaçait s'ouvrait sur un ensemble de poèmes réunis sous le titre *Du Monde entier* et se fermait sur un poème intitulé *Au Cœur du monde*. Lévesque trouvait « au moins curieux de constater que ces deux titres, choisis *intuitivement* par Cendrars, pouv[aient] recevoir une signification ésotérique très précise ».[163] Il y voyait les deux temps de la réalisation spirituelle selon Guénon (ce dernier les avait évoqués dès sa conférence en Sorbonne et y était plus longuement revenu dans *Le Symbolisme de la croix*). Lévesque explicitait sa thèse à l'aide de trois longues citations du métaphysicien ; nous allons y revenir en abordant le travail romanesque d'Henri Bosco, tant est grande sur ce point la convergence de la réception de l'œuvre de Guénon par les deux écrivains. Bosco qui devint après-guerre parrain d'un enfant de Cendrars, dès qu'il apprit qu'un numéro sur « la poésie comme exercice spirituel » était en chantier, engagea Bonjean à y participer.[164] Ce dernier donna à Max-Pol Fouchet une étude intitulée « De l'Amour et de l'amour ». Bosco publia, pour sa part, dans ce même dossier, « Exaltation et amplitude », notions qu'il empruntait au soufisme par la médiation du *Symbolisme de la croix*. Il en usa parallèlement dans ses œuvres littéraires au point que Bonjean put définir *Le Mas Théotime* comme le « temple de l'exaltation et de l'ampleur ».[165]

*

En zone libre, se constitua tout un réseau intellectuel qui poursuivit une œuvre éditoriale, en grande partie mue par un désir de résistance spirituelle. René Daumal en fut une figure centrale. Il aida Jacques Masui et Max-Pol Fouchet à réaliser les numéros spéciaux des *Cahiers du Sud* et de *Fontaine*. Le nom de Guénon joua entre eux comme un mot de passe. Ces trois figures de la génération de la Crise avaient trouvé dans son œuvre une autre conception de connaissance qui

160 LÉVESQUE, « Préface », 1944, p. 34-35.
161 LÉVESQUE, « Préface », 1944, p. 30.
162 Guénon y développait longuement les considérations sur l'ampleur et l'exaltation (déjà évoquées dans *La Métaphysique orientale*).
163 LÉVESQUE, « Préface », 1944, p. 41 et 42, n. 1.
164 Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 22 février 1941.
165 BONJEAN, « L'Afrique dans *Le Mas Théotime* ».

éclairait, dans une certaine mesure, l'expérience poétique. Guénon l'avait principalement étayée en se référant aux doctrines orientales. Cela explique l'intérêt conjoint de ces hommes pour ces deux domaines. Il faut adjoindre à ces noms celui d'Émile Dermenghem, ami de Guénon, cheville ouvrière discrète et efficace, qui partageait les préoccupations de ses cadets. Ajoutons encore ceux de Simone Weil, à qui Daumal fit découvrir l'œuvre du métaphysicien, et de Jacques-Henry Lévesque qui éclaira, à la lueur de la doctrine de Guénon, l'œuvre poétique de son ami Cendrars.

Figure 19 : Extrait d'une lettre de Guénon à René Daumal, le 22 juin 1935.

CHAPITRE III

LA BASE DOCTRINALE D'UN « TEMPLE DE L'EXALTATION ET DE L'AMPLEUR » (HENRI BOSCO)

Henri Bosco interprétait la sombre époque qu'il vivait au regard des doctrines cycliques de la Grèce ancienne, de l'Inde ou du livre de l'Apocalypse (*supra*). Le temps des « grandes calamités » et la découverte de la doctrine de Guénon furent intimement liés pour lui. Bonjean qui avait été le compagnon de ces heures sombres, avait partagé avec lui le « vrai pain » (*supra*). Ainsi s'était soudée leur amitié. Alors qu'il engageait Bonjean à collaborer au cahier de *Fontaine* consacré à l'étude "De la poésie comme exercice spirituel", il ajoutait : « Bâtissons nos monastères, Abou, d'où rayonnent les prières de poètes, d'où partiront les pèlerins ».[1] De la même façon que ses cadets de *Fontaine* et des *Cahiers du Sud*, Bosco, plutôt que de se laisser aller au désespoir, œuvra pour que puissent continuer à se manifester les principes spirituels. L'émotion ressentie sous le choc de la Débâcle fut en particulier à l'origine du *Mas Théotime*.[2] « Quoi qu'il arrive, se dit-il alors, il faut faire d'abord ce pour quoi l'on est fait, même s'il [*sic*] est vain. Je suis fait pour écrire, j'écrirai donc ».[3] La seule chose qui lui semblait rester du pays dans cet écroulement, c'était "la terre" :

[1] Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 22 février 1941.

[2] Nous avons comparé ce roman avec deux ouvrages contemporains qui traduisent des intuitions convergentes sur la période en question : ACCART, « Le Sylvain rouge », 2000.

[3] BOSCO, « Genèse du *Mas Théotime* ».

> « C'est par là, par la terre, si rien n'est changé, que viendra le salut. Enfonçons-nous avec espoir dans cette campagne obstinée à vivre et, à l'occasion d'un récit, disons les vertus de patience, le culte taciturne de la terre, de la maison, du sang. Ce sera déjà vaincre ».[4]

C'est ainsi qu'il entreprit d'écrire « le drame de la terre même aux prises avec l'homme. Elle, exigeante et redoutable ; lui, prédestiné aux dominations mais déchiré par des passions contraires ».[5]

Bosco, après l'avoir longtemps cherchée, était en train de trouver sa veine littéraire au moment où il découvrit les écrits de Guénon. *Hyacinthe* l'avait conduit à ressentir le vide de ce monde considéré en lui-même et pour lui-même. Il éprouvait la nécessité de l'action de l'Esprit saint. C'est dans cette disposition qu'il reçut et intégra l'œuvre de Guénon. Il ressort d'une comparaison entre *Hyacinthe* et *Le Mas Théotime* que l'assimilation de « la doctrine » eut une influence sur son œuvre. L'émotion ressentie lors de la Débâcle fut l'impulsion de départ du *Mas Théotime*. Mais les bases de ce « temple de l'exaltation et de l'ampleur » furent, selon ses propres dires, « des idées doctrinales ».[6]

I - "La Doctrine" aide Bosco à approfondir sa quête

> « Depuis 40, j'ai écrit cinq livres [...] Tous ne ressemblent pas à *Hyacinthe* mais jamais l'esprit d'*Hyacinthe* n'est absent. Deux d'entre eux cependant cherchent, suivant la même orientation, tantôt plus familièrement tantôt d'une façon encore plus austère, à atteindre le même pays ; et, pour lointain, pour inaccessible qu'il soit, le seul pays ».[7]

De cette lettre à Edmond Jaloux, ressort le fait qu'*Hyacinthe* a représenté une inflexion de l'œuvre de Bosco. Or, c'est pendant l'écriture de ce récit qu'il découvrit la doctrine de Guénon. Il s'agit de comprendre dans quelle mesure Bosco « tendai[t] vers les choses que [Bonjean lui a] *dévoilées* au moment où [il l'a] vraiment connu ».[8]

[4] BOSCO, « Genèse du *Mas Théotime* ».
[5] BOSCO, « Genèse du *Mas Théotime* ». Edy-Legrand fit d'ailleurs une allusion graphique significative à cette œuvre dans leur édition de *L'Apocalypse* selon saint Jean (1-20).
[6] Pour approfondir ce chapitre on peut se reporter à : ACCART, *Henri Bosco - René Guénon*, 1996, et à : ACCART, « Du Jardin enchanté à l'ermitage Saint-Jean ».
[7] Lettre d'Henri Bosco à Edmond Jaloux, le 11 novembre 1945.
[8] Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 21 septembre 1941 (*Cahiers Henri Bosco*, Aix-en-Provence, 1997-1998, n° 37-38, p. 81).

A – La trajectoire d'Henri Bosco jusqu'à *Hyacinthe*

Henri Bosco (1888-1976) naquit en Avignon deux ans après Guénon.[9] À la différence de Masui, Daumal ou Simone Weil, mais comme Bonjean, il appartient à la même génération que le métaphysicien. Comme lui, enfant unique, de santé délicate, il vint au monde après une petite sœur décédée en bas âge. Bosco avait suivi des études classiques qui le conduisirent à la carrière professorale. Bien qu'agrégé d'italien en 1912, il enseigna les lettres classiques.

Très tôt, il semble avoir eu un certain intérêt pour des œuvres ressortissant à la pensée dite "ésotérique". Dès 1906, « il aurait composé une vaste trilogie de 10000 vers intitulée *Le Poème de l'espoir* (*L'Homme - Le Héros - L'Ascète*) sous l'influence de l'œuvre d'Edouard Schuré ».[10] Il écrivit également des poèmes inspirés de Dante et de Pétrarque. Sa formation littéraire et ses origines familiales orientèrent d'abord Bosco vers les traditions gréco-latines. Ses séjours en Italie et en Grèce lui permirent d'approfondir son intérêt pour l'aspect religieux sinon ésotérique de ces civilisations.[11] Mobilisé dans l'armée d'Orient lors de la Grande Guerre, il découvrit la Grèce et mit à profit son séjour pour étudier certaines stèles antiques. En 1920, il fut chargé de conférence à l'Institut Français de Naples, où il devait se lier d'amitié avec Jean Grenier qui lui permit de participer à la *N.r.f.* Il s'imprégna dans cette ville d'orphisme et de pythagorisme. Anecdote significative, il alla, en compagnie de son ami Vittorio Macchioro, Inspecteur des Beaux-Arts au musée de Naples, escalader les murs d'un petit sanctuaire des mystères orphiques que Spinazola, Directeur des Antiquités à Naples, dissimulait. Son ami italien fournit ainsi une des premières interprétations cohérentes de ces fresques.[12] Macchioro lui fit également découvrir un cimetière de tombes pythagoriciennes. Les squelettes ensevelis dans du lin pur portaient des lames d'or sur lesquelles étaient inscrites des prières.[13] « [...] j'ai été à Naples dans un climat de religion antique [...], écrivit-il plus tard, une espèce d'atmosphère très païenne, dans le bon sens du mot, dans laquelle j'ai vécu dix ans. Cela a été pour moi, très, très, très important ».[14] « Latin-Grec, oui, je le suis, pouvait-il encore écrire à Bonjean. Mais affilié aux religions de

[9] H. Bosco, comme L. Daudet, est né un 16 novembre ; Guénon, comme G. True, un 15 novembre.
[10] GIRAULT, C., *Henri Bosco (1888-1976). La vie et l'œuvre*, p. 3 (document de L'Amitié Henri Bosco).
[11] RY, Charles (du), « *Primum Graius homo*... Bosco et la mystique de l'ancienne Grèce », *Cahiers Henri Bosco*, Aix-en-Provence, n° 39-40, 1999/2000, p. 131-151.
[12] MACCHIORO, V., *Zagreus*, Bari, G. Laterza e Figli, 1927. BOSCO, H., « La villa des mystères à Pompei », *Le Feu*, Aix-en-Provence, n° 18, 1927, p. 341-342. Paul Veyne a tenté de montrer récemment qu'il ne s'agissait pas d'une représentation des mystères mais d'une préparation au mariage (VEYNE, P., *Les Mystères du gynécée*, Paris, Gallimard, 1998, p. 13-153).
[13] On en trouve un écho dans un poème de Bosco : « Et maintenant, très pur, j'entre avec ma tablette/ D'or fin où sont gravées les Paroles magiques,/ Âme parmi les Dieux scintillante et nocturne/ Etoile de la Voie lactée... » (BOSCO, H., *Le Roseau et la source*, Paris, Gallimard, 1949, p. 273).
[14] BOSCO, « Entretiens avec Monique Chabanne », p. 125.

Mystère. J'eusse aimé Pythagore, les Orphiques, Éleusis ».[15] Gabriel Germain a mis en évidence l'empreinte sur son œuvre du « romantisme virgilien, celui du chant VI de *L'Énéide* et de la Descente aux Enfers [...], celui également de l'épisode d'Orphée à la fin des *Géorgiques* ».[16] Guénon avait souligné l'intérêt de cette tradition latine dans son *Ésotérisme de Dante*. Il s'en entretint avec ses correspondants italiens comme Guido De Giorgio mais surtout Arturo Reghini. Cet intérêt peut expliquer son rapport privilégié avec l'Italie. Ainsi donna-t-il à *Atanor*, une revue dirigée par Arturo Reghini, la primeur de considérations au sujet de l'ésotérisme de Dante et du Roi du monde.

Bosco a d'ailleurs été susceptible d'entendre parler de Guénon dès les années 1920. L'auteur d'*Orient et Occident* avait pris contact avec Jean Grenier (alias Jean Caves). Son ami Gabriel Audisio (1900-1978) avait évoqué dans *Les Cahiers du mois*, la « curiosité attentive, voire bienveillante » que les travaux de Guénon pouvaient susciter en France.[17] Bosco fut par ailleurs très lié avec Laurent-Vuibert. Ce riche industriel lyonnais avait financé en 1921 la création de *Vient de paraître* (*supra*). En 1925, lorsqu'il se tua en voiture, Bosco participa à l'hommage qui lui était consacré dans le numéro d'août 1925. Or, dans le numéro précédent, Charles Grolleau avait rendu compte de *L'Ésotérisme de Dante*. Plus encore, Bosco eut des relations communes avec Guénon : le peintre Pierre Girieud mais peut-être aussi Mario Meunier qui avait été avant-guerre rédacteur en chef du *Feu* auquel Bosco participa régulièrement à partir de 1924. Georges Rémond, rencontré comme Laurent-Vuibert dans l'armée d'Orient, devait évoquer ces amis communs lors de sa visite à Guénon.[18] Dans les années 1930, Bosco participa aussi ponctuellement à la revue *Eurydice*. Elle avait été fondée par des poètes parmi lesquels certains avaient connu Guénon comme Vincent Muselli ou l'hermétiste chrétien Noël de la Houssaye (un compatriote de Blois).[19] Plus généralement, Bosco et Guénon ont pu avoir des relations communes parmi les gens de lettres originaires de Provence. Guénon, comme Bosco, n'était pas sans nourrir un intérêt pour les éléments des "hautes sciences" qui pouvaient y avoir subsisté et auxquels certains écrivains du Felibrige faisaient référence. Le collaborateur de *Regnabit* avait ainsi mentionné l'origine mythique de la famille des Baux qui la rattachait à un Roi Mage. Nombre de relations de Guénon étaient originaires de cette région : Gonzague Truc, Tony

[15] Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 25 janvier 1940. Bosco ajoutait : « Au fond, vous et moi, nous sommes essentiellement des esprits religieux, des Aryens graves, en qui est encore efficace quelque soupir du grand souffle védique »

[16] GERMAIN, Gabriel, « Henri Bosco et la mystique virgilienne », *Renaissance de Fleury*, Châteauneuf-sur-Loire, n° 73, Pâques 1970, p. 11-24.

[17] AUDISIO, Gabriel, « Équilibre », COLLECTIF, « Les Appels de l'Orient », p. 108.

[18] REMOND, Georges, « Aimer un être c'est lui dire : tu ne mourras pas », *L'Égypte nouvelle*, Le Caire, 1er février 1952, p. 98-101.

[19] Le nom de Guénon ne fut néanmoins jamais cité dans la revue.

Grangier chez qui il connut peut-être Joachim Gasquet, Mario Meunier, François de Pierrefeu, Léon Daudet. Guénon s'y arrêta d'ailleurs vraisemblablement avant d'embarquer pour l'Égypte.

À l'automne 1931, un an après l'arrivée du métaphysicien au Caire, Bosco fut affecté dans un lycée de Rabat. Comme Guénon qui avait enseigné à Sétif en 1917, il connaissait déjà l'Afrique du Nord pour avoir résidé en 1913 à Philippeville. Cependant, à la différence de son ami Gabriel Germain (*supra*), cette affectation ne répondait pas à un désir de fuir l'Occident. Bosco avait au contraire souhaité être affecté à Paris ainsi qu'il le confia à Paulhan en 1930.[20] Or, revenu d'Italie, il avait été détaché à Bourg-en-Bresse. Une place d'enseignant de lettres classiques s'étant libérée à Rabat, il avait accepté le poste pour éviter cette affectation. Âgé de 43 ans, il n'était alors que l'auteur de poèmes publiés aux *Terrasses de Lourmarin* et de récits romanesques qu'il devait qualifier plus tard « d'exercices de style ».[21] L'artiste d'âge mûr n'avait encore rien écrit qui lui ait valu une réelle audience. Il cherchait sa voie avec une certaine inquiétude.[22] Il trouva une piste au début de ses années marocaines. *Le Sanglier* (1932) fut une première étape où il prit conscience d'un mode de perception intimement lié à son inspiration poétique et dont ses personnages allaient désormais témoigner. En 1937, avec la publication de *L'Âne Culotte*, il réussit à susciter quelques échos dans le monde littéraire (*supra*). Il y montrait l'échec d'un Européen en rupture avec la civilisation occidentale, qui avait tenté de recréer le paradis à l'aide d'une science magique, fruit d'un pacte avec l'Esprit de la Terre, mais sans recours à la Grâce. Le projet d'*Hyacinthe* fut d'abord conçu comme la suite de *L'Âne Culotte*. Le récit fut achevé peu avant-guerre[23], composé en 1940 et publié début 1941 par Gallimard. S'il eut un écho limité en raison des circonstances historiques, il eut néanmoins des lecteurs de qualité comme Raymond Queneau[24] ou Maurice Blanchot.[25] *Hyacinthe* pouvait se lire comme le cheminement intérieur d'un personnage reflétant celui de l'auteur qui, par l'écriture, mettait en branle et extériorisait les mouvements profonds de son âme. *Hyacinthe* fut une exploration qui, selon ses mots, le mena « aux confins du merveilleux pays », c'est-à-dire du monde spirituel ou encore du monde de « la Doctrine ».

[20] Lettre d'Henri Bosco à Jean Paulhan, le 18 septembre 1930.

[21] Bosco cité dans : CAUVIN, Jean-Pierre, *Henri Bosco et la poétique du Sacré*, Paris, Klincksieck, 1973, p. 233.

[22] GIRAULT, Claude, « Une longue intimité », *Cahiers Henri Bosco*, Aix-en-Provence, n° 25, 1985, p. 12.

[23] On peut déduire la date d'achèvement d'une phrase de Bosco : « [...] quelques jours avant la guerre, j'ai achevé le livre du Saint-Esprit » (citée dans : FAVRE, « Henri Bosco et le Paraclet »).

[24] Queneau fut, semble-t-il, intéressé puisqu'il lut peu après *Le Trestoulas*.

[25] BLANCHOT, Maurice, « La naissance d'un mythe », *Faux pas*, Paris, Gallimard, 1943, p. 219-223. Blanchot avait appartenu à la Jeune Droite pendant les années 1930. Présenté à Bataille par Pierre Prévost (à qui Bosco fera lire Guénon), il participa au Collège d'Études Socratiques réuni par Bataille de l'hiver 1941 à mars 1943.

β - *Hyacinthe* : l'action du Saint-Esprit conditionne l'accès à la vie spirituelle

Une aspiration à accéder à la dimension spirituelle

Avec *Hyacinthe*, Bosco arriva à un point de sa recherche où il éprouva la nécessité de dépasser « le spectacle du monde » ou – pour employer un terme plus guénonien dont il usait[26] – « le royaume de la manifestation ». Il expliquait à Bonjean qu'à cette fin, il avait cherché à s'identifi[er] aux phénomènes qui constituent la toile de ce monde pour se rapprocher « du point où les apparences se lient aux réalités qui les font naître ».[27] Plus simplement, Bosco subit une tendance qui lui était naturelle. Sa sensibilité de « primitif » le mettant en contact avec la vie secrète des choses (*supra*), il éprouvait une fascination pour le spectacle du monde. S'appropriant une phrase des *Ennéades* de Plotin, il écrivait dans *Hyacinthe* : « Souvent l'âme n'est plus elle-même, elle devient ce qu'elle contemple ».[28] De cette contemplation excessive y naissaient des « images mentales », phénomène constitutif de son expérience de créateur :

> « [...] il me faut bien me contenter de mes propres sortilèges. C'est pourquoi je n'exige pas que quelqu'un d'autre que moi y accorde créance. Dans ce monde mental créé pour mon plaisir, où même la pensée est devenue fictive, rien n'est vrai que pour moi, et pour moi, seulement dans mes songes... Mais sais-je quand commencent, et surtout quand finissent mes songes ?... ».[29]

Bosco prêtait au narrateur d'*Hyacinthe* cette même expérience "contemplative" ; « lorsque [sa] pensée effa[ce] le décor visible et [l]'abandonn[e] en présence du fragile contour qu'elle dessine autour des objets de la vie, après les avoir absorbés », rien ne suggère plus ce contour qu'une « imaginaire formule » que pourrait dissiper un souffle.[30] Comme le notait Méjean de Megremut, « en poussant à l'excès cette passion contemplative [le narrateur finissait] par ne plus rien atteindre que lui-même et, en lui, que le vide ».[31] Ce sentiment de néant envahit avec toute sa force le protagoniste d'*Hyacinthe* après qu'il a atteint le « Jardin enchanté », expression symbolique de « l'idéal de ce monde touffu ».[32] Il

[26] BOSCO, « Trois rencontres », 1951.
[27] Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 21 septembre 1941 (*Cahiers Henri Bosco*, Aix-en-Provence, 1997-1998, n° 37-38, p. 80).
[28] BOSCO, *Hyacinthe*, p. 102. Cela correspond au premier temps du récit pour Bosco. Le second est marqué par : « alors je sentis ma misère » (p. 226), le troisième par l'arrivée du petit souffle (p. 240).
[29] BOSCO, *Des Sables à la mer*, p. 156.
[30] BOSCO, *Hyacinthe*, p. 222.
[31] BOSCO, *Le Jardin d'Hyacinthe*, p. 10.
[32] Lettre d'Henri Bosco à Gabriel Audisio, le 9 mai 1941 (*Cahiers Henri Bosco*, Aix-en-Provence, n° 35/36, 1995/1996, p. 113).

« constate que cette découverte ne lui apporte rien ».[33] Le paradis terrestre dans *Hyacinthe* apparaît ainsi distinct de la signification microcosmique qu'en donne Guénon (*infra*) pour qui il représente le centre de l'être et la base de « l'ascension spirituelle ».[34] Dans *Hyacinthe*, au contraire, il apparaît comme le symbole d'une existence terrestre coupée de Dieu. Après cette dernière déception, il ne reste plus au narrateur que son âme nue, et il ressent dès lors « sa misère ».

Il serait faux de penser après ces tentatives d'explications qu'*Hyacinthe* est le fruit d'une construction conceptuelle. Bien au contraire, les quelques éclaircissements que Bosco a pu donner à ses amis ou consigner dans son diaire, ne sont que le résultat d'une réflexion consécutive au travail d'écriture. Car le récit est d'abord le fruit d'une véritable exploration intérieure. Bosco affirmait ainsi que ses créations de fiction étaient tirées « du plus profond de l'âme » ; il considérait ses récits comme un moyen d'étudier et de connaître cette âme elle-même. Ainsi, il pouvait écrire à Edmond Jaloux :

> « [Hyacinthe] est mon livre clef et je l'ai écrit non point pour faire un livre, mais pour fixer par écrit à mon usage, un état d'âme, qui fut mien, et dont j'essaie de me dégager. Plus je vis plus je me persuade que l'œuvre d'un écrivain digne de ce nom est en quelque sorte le journal de ses progrès spirituels ».[35]

C'est ainsi que Gabriel Germain pouvait avancer que

> « [...] l'insistance avec laquelle le héros familier de Bosco recherch[ait] la même figure féminine et tent[ait] de réintégrer un même asile, indiqu[ait] que cet être n'a[vait] pas encore achevé de trouver son centre d'harmonie, celui qui constitue l'essence même de l'âme et sa part la plus secrète, "son vrai lieu" pour reprendre une expression d'Eckhart ».[36]

Le récit peut ainsi être considéré comme la tentative de rendre les mouvements profonds de son âme ; car les visions qui en surgissent ne sont que les reflets lointains d'événements qui se déroulent dans des zones inaccessibles à la conscience ordinaire.

L'expérience que Bosco décrivait peut être rapprochée de certaines considérations de Guénon au sujet de la connaissance par reflet ou des productions de l'âme individuelle dans l'état de rêve. Le romancier a pu trouver dans l'œuvre du métaphysicien une interprétation de la nature de ces « images mentales » qui l'obnubilaient. Entre autres considérations, le métaphysicien évoquait en janvier 1936 celui qui, restant dans l'individualité et dans ses « prolongements », percevait « indirectement certaines réalités d'ordre supérieur, non pas telles qu'elles sont

[33] Lettre d'Henri Bosco à Gabriel Audisio, le 9 mai 1941 (*Cahiers Henri Bosco*, Aix-en-Provence, n° 35/36, 1995/1996, p. 113).
[34] Terme qu'emploie Bosco (*Cahiers Henri Bosco*, Aix-en-Provence, n° 35/36, 1995/1996, p. 113).
[35] Lettre d'Henri Bosco à Edmond Jaloux, le 9 juillet 1942.
[36] GERMAIN, Gabriel, « L'Âme et l'Eden », *France-Asie*, Saïgon, n° 97, juin 1954, p. 688-695.

elles-mêmes, mais traduites symboliquement et revêtues de formes psychiques ou mentales ».[37] Guénon considérait qu'il s'agissait de « phénomènes suprasensibles », lesquels, s'ils n'étaient pas constatables pour tous, n'en restaient pas moins des "phénomènes", c'est-à-dire étymologiquement des apparences toujours relatives et illusoires en tant que formelles. Cela constituait une étape spirituelle qu'il fallait dépasser. À l'étape suivante, le Soi était connu non plus « par des reflets ou des ombres projetées dans le champ de la conscience individuelle restreinte » mais par ses « rayons ». Bosco écrivait pour sa part en 1941 qu'*Hyacinthe* était le « récit d'une exploration, intérieure d'abord, supérieure, ensuite, au *moi* le plus profond de celui qui explore », « *Constantin* [étant] le *moi* profond, entrevu aux confins du *Soi* ».[38] « C'est une ébauche métaphysique [...] », ajoutait-il, employant ce dernier terme dans le sens guénonien de connaissance immédiate et supra-rationnelle. Il pouvait ainsi évoquer à Edmond Jaloux :

> « L'exploration d'un autre espace incommensurable à l'espace où s'inscrivent les gestes sensibles de nos passions ; et la dissolution de toute durée temporelle dans une sorte d'attention hallucinante qui dévore le temps et nous délivre ».[39]

Il s'agissait, en effet, de la tentative de dépasser les apparences, d'aller « au-delà de la physique », c'est-à-dire au-delà des formes. Dans cette exploration, il souhaitait tendre du moi vers le « Soi » qui n'est pas, selon Guénon, une réalité d'ordre individuel mais d'ordre « universel ».[40] Bosco parlait d'une véritable tentative de « transfiguration », c'est-à-dire de la manifestation à travers les formes du Saint-Esprit. Ainsi, dans « Prière », suppliait-il :

> « Seigneur, accorde-moi l'Illumination ! [...]
> Sur toute l'étendue de mon âme attentive
> Je ne vois que des apparences.
> Donne-moi ta Lumière ! »[41]

Et il concluait : « Seigneur, envoie-moi le Messager ! ».[42]

[37] GUÉNON, « La prière et l'incantation », *Études traditionnelles*, janvier 1936.
[38] Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 21 septembre 1941 (*Cahiers Henri Bosco*, Aix-en-Provence, 1997-1998, n° 37-38, p. 81).
[39] Lettre d'Henri Bosco à Edmond Jaloux, le 11 novembre 1945.
[40] Bosco, surveillant les candidats d'une épreuve de philosophie ayant pour sujet la différence entre personne et individu, pouvait écrire à Bonjean, le 19 septembre 1941 : « Et ils n'ont pas lu Guénon... ». Or précisément, la distinction entre « moi » et « Soi » est analogue, chez Guénon, à celle entre l'individu et la Personne
[41] BOSCO, Henri, « Prière », *Aguedal*, Rabat, n° 2, avril 1943. Il écrivait encore : « Accorde-moi, Seigneur, de pouvoir m'unir à moi-même/ et de me fondre dans ma propre connaissance !... [...]/ Comme un songe double la vie/ dans le miroir intérieur/ mon image me double./ Mais suis-je le miroir où l'âme qui se mire ? ».
[42] *Hyacinthe* se clôt sur le plateau Saint-Gabriel. Selon Burckhardt, que connut Bonjean, l'archange Gabriel représente en islam l'Esprit comme « prototype des manifestations prophétiques » (BURCKHARDT, T., *Doctrines ésotériques de l'islam*, Paris, Dervy, 1996, p. 101).

La nécessité de l'action du Saint-Esprit

Au cours de cette exploration, Bosco en était ainsi arrivé à conclure à la nécessité d'une intervention du Saint-Esprit. « Le Salut ne peut venir que du *Souffle*, c'est-à-dire d'une influence supérieure, antérieure à nous : *L'Esprit* », écrivait-il. Après quoi il ajoutait : « Voilà où j'en étais à peu près au moment où vous m'avez révélé Guénon et la Doctrine – j'errais aux confins de ce merveilleux pays ».[43] Selon Yves-Alain Favre, qui considère que « toute œuvre littéraire authentique recèle une théologie qui la vivifie en ses profondeurs et en assure la cohérence »[44], Bosco était un des seuls écrivains du XXe siècle traitant de cette Personne de la sainte Trinité. « Dans la richesse du christianisme, Henri Bosco [vivait] la période d'Emmaüs, les cinquante jours qui séparent Pâques de la Pentecôte, après la joie pascale, et dans l'attente de l'Esprit ».[45] Cette remarque s'appliquait particulièrement pour *Hyacinthe*[46] que Bosco appelait « le livre du Saint-Esprit ». Des allusions au Paraclet y jalonnent l'itinéraire du narrateur : « le roucoulement des deux colombes » qui arrête ses expériences de fusion dans les étangs[47], ou encore ces « amères délices » qui « rendent plus terribles les péchés contre le Saint-Esprit ».[48] On peut évoquer l'image pieuse du grenier de la Commanderie qui représente la Pentecôte et porte au revers une inscription faisant allusion au drame de *L'Ane Culotte* : « Tu ne tueras pas les bêtes. En souvenir du Saint-Esprit. 5 juin 1854 ».[49] Cette inscription lui revient en mémoire lorsque sur la table de Constantin, il trouve cette prière : « Seigneur, voici le jour de la Pentecôte [...] », « [...] le Fils est mort depuis cinquante jours. On ne le voit plus sur les routes ni dans les villages. Mais l'invisible Amour bat la campagne... ».[50] La présence de l'Esprit est encore marquée dans le dénouement. Après avoir ressenti « sa misère », un « petit souffle » vient effleurer la joue du narrateur.[51] Car, nous explique Bosco, « cette misère est un état favorable à l'insufflation de l'Esprit [qui] finit par souffler bien doucement. Alors va commencer l'ascension spirituelle ».[52] Et le récit se clôt par l'inscription de l'Hospitalet, traditionnelle invocation à l'Esprit dans l'Église latine :

43 Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 21 septembre 1941 (*Cahiers Henri Bosco*, Aix-en-Provence, 1997-1998, n° 37-38, p. 80).
44 FAVRE, « Henri Bosco et le Paraclet ».
45 FAVRE, « Henri Bosco et le Paraclet ».
46 Notons que la jacinthe est la fleur qui éclôt au moment de la Pentecôte.
47 BOSCO, *Hyacinthe*, p. 31.
48 BOSCO, *Hyacinthe*, p. 37.
49 BOSCO, *Hyacinthe*, p. 57.
50 BOSCO, *Hyacinthe*, p. 182.
51 BOSCO, *Hyacinthe*, p. 240.
52 Lettre d'Henri Bosco à Gabriel Audisio, le 9 mai 1941 (*Cahiers Henri Bosco*, Aix-en-Provence, n° 35/36, 1995/1996, p. 113).

« Emitte spiritum tuum
et creabuntur et renovabis
faciem terrae
Alleluia ! »[53]

C – L'œuvre de Guénon conforte Bosco dans son culte du Saint-Esprit

C'est pendant la période de l'écriture de ce récit que Bonjean fit découvrir à Bosco l'œuvre de Guénon. Selon Gabriel Germain, peu favorable à celle-ci, la bibliothèque du romancier incluait des livres du métaphysicien dès avant-guerre.[54] Le rapprochement de Bosco et Bonjean se fit lentement. En 1935, ce dernier était encore auréolé d'une distinction littéraire prestigieuse, le prix de la Renaissance, alors que Bosco n'avait encore rien écrit de mémorable. Bosco envoya à Bonjean son *Trestoulas* en mai 1935, le mois où Guénon reprenait contact avec le romancier de l'islam. S'en suivit un échange de lettres d'abord espacé. Les projets culturels de Bosco contribuèrent toutefois à rapprocher les deux hommes. Bosco souhaitait contribuer au rayonnement de la culture française au Maroc. Il fonda ainsi en 1936 la Société des Amis des Lettres et des Arts de Rabat dont le siège social se trouvait à son adresse. Dans ce cadre, il donna des conférences ayant pour sujets Dante, Mistral, Édy-Legrand, et invita des écrivains résidant en métropole ou au Maghreb comme Bonjean.

En 1936, il créa la revue littéraire *Aguedal* qui parut jusqu'en août 1940. Celle-ci devait permettre l'émergence d'une école littéraire du Maghreb. Des écrivains arabes de langue française furent invités à y collaborer surtout pendant sa reprise en 1943-1944.[55] La direction d'*Aguedal* permit à Bosco d'entrer en contact avec les revues littéraires du Maghreb comme *La Tunisie française littéraire* et *Quatre-vents* à Tunis, *Fontaine* à Alger, *Jeunesses* au Maroc, ou des revues métropolitaines ayant un intérêt pour le Maghreb comme *Poésie 41* et les *Cahiers du Sud*. Il rejoignait là les ambitions de Bonjean qui avait œuvré à ce projet en tentant de susciter des vocations littéraires chez ses élèves indigènes. Bonjean était alors un des rares auteurs occidentaux à avoir saisi de l'intérieur et exprimé sous forme romanesque la réalité des sociétés traditionnelles. Cela donnait une valeur toute particulière à sa participation à *Aguedal*. Sa relation avec Bonjean s'approfondit à la fin de l'année 1938. Le 24 décembre, Bosco lui écrivait : « L'heure passée avec vous, je ne l'ai pas oubliée. Vous m'avez suggéré des sentiments, des idées qui m'ont ému ».

[53] BOSCO, *Hyacinthe*, p. 207 et p. 241. Cette invocation est extraite du psaume 103.
[54] Lettre de Gabriel Germain à Jean-Claude Sertelon, le 29 novembre 1975 (*Cahiers Henri Bosco*, Aix en Provence, 1997-1998, n° 37-38, p. 300).
[55] À partir de 1943, la couverture se transforma. La typographie utilisée rappelait celle de l'édition de l'Apocalypse

Bonjean qui avait connu personnellement Guénon et suivait les *Études traditionnelles*, lui présenta d'une façon vivante « la Doctrine ». À travers leurs échanges, Bosco fut probablement directement guidé vers les passages de l'œuvre qui répondaient à sa problématique personnelle. Il en fut peut-être ainsi pour le paradis terrestre, évoqué de façon récurrente dans ses deux derniers récits. En 1935, Bonjean avait d'ailleurs confié à Guénon préparer un mystère autour de ce thème.[56] Ayant lu en 1930 *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, il n'était pas alors sans ignorer la distinction entre paradis terrestre et paradis céleste. Dans un commentaire du *De Monarchia*[57] – référence qui ne pouvait laisser un amateur de Dante comme Bosco indifférent –, Guénon précisait que l'homme a deux fins hiérarchisées qu'il atteint par des moyens différents. La première est le paradis terrestre, béatitude de cette vie ; elle est la réalisation de la perfection de l'état humain que l'homme peut l'atteindre par lui-même. La seconde est le paradis céleste ; elle est une fin supra-humaine qui, à partir du paradis terrestre, quitte la terre pour « s'élever aux états supérieurs » de l'être ; elle nécessite des moyens qui sont au-delà de l'humain, c'est-à-dire l'action de l'Esprit saint. Guénon identifiait cette Personne de la Trinité envisagée *ad extra*, à « l'intellect pur, qui est d'ordre universel et non individuel, et qui relie entre eux tous les états de l'être, principe que la doctrine hindoue appelle *Buddhi* [...] ».[58] Si l'on symbolise le Soi[59] par le Soleil spirituel qui brille au centre de l'Être total, *Buddhi* comme un rayon de ce soleil, et l'ensemble des possibilités formelles[60] d'un degré d'existence comme un plan d'eau, « l'âme vivante » (qui fonde l'individualité) est alors le reflet du soleil sur les eaux.[61]

Le symbolisme du rayon se retrouve également dans la tradition chrétienne, par exemple dans le *Veni Sancte Spiritus*. L'usage que Bosco fait de ce symbolisme peut cependant avoir été en partie déterminé par la lecture de Guénon. Ainsi, dans *Chellah*, poème composé au début de la guerre, il évoquait : « Lui/ l'Être pur, le Rayon que reflètent les eaux ».[62] Remarquons que le dernier chapitre d'*Hyacinthe* s'intitule « Lui ». Dans *Le Mas Théotime* encore, il évoquait « cette part de noblesse que [Geneviève] porte dans son âme et qu'un rayon heureux [pouvait] frapper

[56] Lettre de François Bonjean à Guénon, le 12 septembre 1935.
[57] GUÉNON, « Paradis terrestre et paradis céleste », *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, p. 93-110.
[58] GUÉNON, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, p. 100, n. 2.
[59] Le principe transcendant et permanent de l'être, évoqué plus haut.
[60] C'est-à-dire le domaine de la manifestation en mode individuel symbolisée dans *Genèse* I, 6 par les eaux inférieures.
[61] Pour tout ce développement nous nous inspirons des chapitres V (« Purusha inaffecté [...] »), VII (« Buddhi ou l'intellect supérieur ») et XX (« L'artère coronale ») de *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* et du chapitre XXIV (« Le Rayon céleste et son plan de réflexion ») du *Symbolisme de la croix*.
[62] BOSCO, « Chellah », DERMENGHEM, Emile (Dir.), *L'Islam et l'Occident*, Marseille, Cahiers du Sud, 1947, p. 230. Consulter encore : BOSCO, *Des Sables à la mer*, p. 155.

tout d'un coup et élever dans la lumière ».[63] On peut encore noter qu'autour de la composition symbolique du cadran des Borisols, court la devise « *Et stellae sentio lumen* ».[64] Méjemirande en déduira que c'est « un lieu où l'Esprit souffle ».[65] L'étoile à sept branches ne faisait que confirmer cette interprétation ; dans la « Porte étroite » (décembre 1938), Guénon avait précisé que c'était « par ce "septième rayon" que le cœur de tout être particulier [était] relié directement au soleil »[66] ; il était donc le « "rayon solaire" par excellence ».[67] Selon Guénon, Buddhi reliait l'âme à son principe permanent en même temps qu'il la produisait avec la conscience individuelle qu'elle impliquait. Cette conscience qui donnait naissance à la notion de « moi » avait pour fonction de prescrire la conviction individuelle, c'est-à-dire la notion de « je suis » concerné par les objets externes (objets de perception) et internes (objets de contemplation), objets que le *Védânta* désigne sous le terme générique de « ceci » par rapport à « moi ». Ce rayon était donc la seule voie qui permettait de s'élever de la connaissance distinctive – dont souffrait l'auteur de « Prière » (*supra*) – à la connaissance unifiée. Mais emprunter cette voie présupposait une certaine pauvreté spirituelle, c'est-à-dire un détachement de la Manifestation.

> « Le point central, par lequel s'établit la communication avec les états supérieurs ou "célestes" est "la porte étroite" du symbolisme évangélique. Les "riches" qui ne peuvent y passer, ce sont les êtres attachés à la multiplicité, et qui, par suite, sont incapables de s'élever de la connaissance distinctive à la connaissance unifiée [...] : "Bienheureux les pauvres en esprit car le Royaume des Cieux leur appartient" (Saint Matthieu V, 2) ».[68]

Dans les dernières pages d'*Hyacinthe*, Cyprien se plaignait précisément d'être encore trop loin de cette pauvreté. « Il y a un être qui m'échappe, se disait-il, l'Être lui-même. On ne l'attire pas. Il vient. [...] même si vieux et si près de la mort, je ne suis pas encore assez pauvre pour le recevoir ».[69] Il est donc, pour reprendre le symbolisme évangélique, impossible pour lui de passer par « la porte étroite » probablement symbolisée par le quatre-de-chiffre de la grotte.[70] En ce sens Bosco

[63] BOSCO, *Le Mas Théotime*, p. 134. Plus loin, lorsque le Pasteur prononce de saintes paroles lors de son homélie funèbre, « un rayon de soleil tomb[e] sur sa figure » (p. 237).
[64] Il traduit : « Je suis même sensible au rayon de l'étoile » (BOSCO, *Le Jardin d'Hyacinthe*, p. 16).
[65] BOSCO, *Le Jardin d'Hyacinthe*, p. 236.
[66] GUÉNON, « La Porte étroite », *Études traditionnelles*, décembre 1938.
[67] GUÉNON, « La Porte étroite », *Études traditionnelles*, décembre 1938.
[68] GUÉNON, *Le Symbolisme de la croix*, p. 51-52, n. 18. La "pauvreté spirituelle", qui est le détachement à l'égard de la manifestation, apparaît ici comme un autre symbole équivalent à celui de l'"enfance" (consulter aussi : GUÉNON, « El Faqru », *Le Voile d'Isis*, octobre 1930).
[69] BOSCO, *Hyacinthe*, p. 238.
[70] BOSCO, *Hyacinthe*, p. 26. Les neuf rameurs de la barque symboliseraient les neuf cieux de Dante que va devoir parcourir celui qui veut atteindre le soleil gravé qui représente le Soi... C'est une interprétation possible.

écrivait à Bonjean : « Misère [c']est l'épuration, l'Esprit souffle volontiers sur les purs ».[71] Peu avant, l'auteur d'*Hyacinthe* lui confiait encore que, depuis qu'il accédait un peu à « la Doctrine » (« à peine un pas sur le seuil ! »), il trouvait des raisons solides qui le confirmaient dans son orientation naturelle : « le culte du Saint-Esprit ».[72] Bosco intégra ainsi dans *Le Mas Théotime* les éléments doctrinaux présentés par Guénon. Cela lui permit d'avancer dans sa quête du Saint-Esprit. Nous le verrons lorsque nous mettrons en évidence les « idées doctrinales » de cet ouvrage.

II – Du "jardin enchanté" (*Hyacinthe*) à "l'ermitage saint Jean" (*Le Mas Théotime*)

Alors qu'il écrivait *Le Mas Théotime*, Bosco s'imprégna de l'œuvre de Guénon. L'influence de cette lecture se ressent dans la transformation de son usage des symboles. Elle a pu également contribué à l'effort du romancier pour équilibrer le flux poétique par lequel il s'était senti possédé lors de l'écriture d'*Hyacinthe* et la maîtrise de son œuvre.

A – Des œuvres écrites alors que Bosco s'imprègne de « la Doctrine »

Lorsque *Le Mas Théotime* fut mis en chantier, Bosco s'imprégnait de l'œuvre de Guénon. Bonjean avait joué un rôle déterminant comme guide de lecture dans les premiers temps. En avril 1941, dans une lettre à Bonjean, Bosco qui évoquait « la Doctrine » et ses relectures de Guénon, ajoutait : « Mais qui nous rendra les causeries si douces, en ces temps si amers ? Pourrons-nous jamais les oublier ? ».[73] Son épouse Madeleine se demandait si elle saurait lire les œuvres de Guénon sans leur ami.[74] Le surnom affectueux d'Abou (d'*abba* : "père") que le couple donna au romancier de l'islam avait, entre autres connotations, celle d'une paternité spirituelle. Madeleine Bosco entretenait le « Maître-Ami » de son cheminement intérieur[75] et Bosco le considérait comme un « inspirateur de spiritualité ». À partir

On peut noter que dans *Hyacinthe* apparaît un nouveau type de symboles, probablement sous l'influence de la découverte de l'œuvre guénonienne.

[71] Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 12 août 1941.
[72] Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 21 avril 1941.
[73] Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 21 avril 1941.
[74] Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, non datée (vers 1941).
[75] Lettre de Madeleine Bosco à Touria Bonjean, le 20 janvier 1942.

de 1943, à l'éclairage de Bonjean s'ajouta celui d'un spirituel plus proche par l'esprit de Guénon : Pierre Georges alias Si Abdallah (*infra*).

L'intérêt de Bosco pour Guénon transparaît dans sa correspondance avec Bonjean dès 1940, à travers divers termes assez significatifs, et d'abord l'épigraphe projetée du *Mas Théotime* : « Si tu veux retrouver la Parole perdue et le Séjour de Paix, oriente-toi ».[76] Ces paroles ne sont pas sans évoquer *Le Roi du monde* qu'il lut probablement dès cette époque. Bonjean dut le lui prêter avec des numéros des *Etudes traditionnelles* auxquelles il était abonné.[77] Cette même année, le nom de Guénon revenait à de nombreuses reprises. En avril 1941, évoquant « la Doctrine », il précisait à Bonjean que lui et sa femme lisaient et relisaient Guénon.[78] En juillet 1941, ils reçurent une série d'ouvrages du métaphysicien par l'intermédiaire de la Librairie Cousin.[79] Madeleine, la femme de l'écrivain, avait commandé « les œuvres complètes de Guénon ».[80] Bosco en citait les titres (parfois de façon approximative) à Bonjean : « *Pouvoir spirituel et temporel – Symbolisme de la croix – Orient et Occident – Introduction à la métaphysique hindoue – Les Etats multiples de l'être – Le Roi du monde – L'Ésotérisme de Dante* ».[81] En 1941, Bosco se plongeait parallèlement dans les écrits de Plotin.[82] Le mois où il reçut les ouvrages, il écrivit à son ami Jean Grenier (*supra*) lire « Guénon, Plotin, Saint Thomas et *Les Études carmélitaines* ».[83]

Le romancier était alors très imprégné de ce qu'il appelait de façon récurrente « la Doctrine ». En septembre 1941, surveillant les candidats d'une épreuve de philosophie ayant pour sujet la différence entre personne et individu, il commentait : « Et ils n'ont pas lu Guénon... ».[84] En mars 1942, après la lecture de *Construire* (*supra*), il expliquait à Bonjean qu'avec son épouse, ils ne discutaient pas vraiment à propos de son ouvrage, mais « palabr[aient] » parce que « sur le fond, la Doctrine, et sur les conséquences » ils étaient d'accord. Vous « avez raison, ajoutait-il, vous êtes dans le vrai. C'est cela, et rien que cela. Il n'y a de vrai que ce vrai ».[85] Regrettant néanmoins que Bonjean soit parfois trop axiomatique pour un public non averti, il lui donnait en exemple Guénon qui « rabâch[ait] ». Son intérêt pour l'œuvre de ce dernier, engagea Bosco à la faire connaître. Dès juin 1941, il

[76] Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 15 novembre 1940.
[77] Bosco n'acquiert le livre qu'en 1941.
[78] Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 21 avril 1941.
[79] Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 12 août 1941.
[80] Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, non datée (vers 1941).
[81] Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 22 juillet 1941.
[82] Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 22 juillet 1941.
[83] Lettre d'Henri Bosco à Jean Grenier, le 16 juillet 1941.
[84] Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 19 septembre 1941.
[85] Lettre d'Henri Bosco à Jean Grenier, le 17 mars 1942.

écrivait avoir « fait un jeune disciple guénonien ».[86] La même année, il prêtait *Le Roi du monde* à Denise Masson qui en faisait une note de lecture.[87] En 1944, il incita Pierre Prévost à la lecture du métaphysicien (*infra*). Il confiait alors à Grenier relire les Guénon, relecture qui l'incitait à écrire des récits inactuels.[88] Il avait alors une bonne connaissance de toute l'œuvre du métaphysicien qu'il admirait.

C'est dans ce contexte que Bosco écrivit une série d'ouvrages dont *Le Mas Théotime* est resté le plus célèbre. Tous témoignent de cette influence. *Le Mas Théotime* fut achevé le 22 juillet 1941.[89] Un extrait parut à la demande de Massis dans *La Revue universelle* du 10 avril 1942.[90] Il fut publié chez Charlot en 1945. *Le Mas Théotime* s'inscrivait entre le deuxième et le troisième volets du cycle commencé avec *L'Âne Culotte* : *Hyacinthe* et *Le Jardin d'Hyacinthe* (écrit entre le 4 juillet 1941 et le 31 octobre 1943, publié en 1945). Ce dernier ouvrage dédié à Touria et François Bonjean était subtilement lié, par le berger Arnaviel, mais aussi par le cresson et la rose, le cœur et la croix (*infra*), au *Mas Théotime*. Il faut encore citer une série de poèmes qui sont une expression littéraire de la Doctrine et dans lesquels, selon Bosco lui-même, l'imagination n'a « point de part, ou fort peu ».[91] Il s'agit de « Chellah » paru dans *La Tunisie française littéraire* en 1941[92] et dans *Tam* le 5 juin 1943, et de « Suite à Chellah » paru en janvier 1942 dans *Quatre-Vents*, une revue mensuelle de Tunisie. Le poème « Chellah » serait significativement intégré dans la réédition, en 1947, du dossier des *Cahiers du Sud* : *L'Islam et l'Occident* (*supra*).

B – La transformation de l'usage des symboles

L'influence de Guénon se fit sentir dans la transformation de l'usage par Bosco des symboles. Dans *Le Mas Théotime*, il plaça un symbole central qui, à la différence de ceux d'*Hyacinthe*, était organiquement lié au roman. L'exégèse de ce "*yantra*" révèle la façon dont Bosco approfondit son « culte du Saint-Esprit » par la lecture de Guénon.

[86] Lettre d'Henri Bosco à Jean Grenier, le 20 juin 1941.
[87] Lettre d'Henri Bosco à Jean Grenier, le 21 septembre 1941. Cette jeune femme arriva à Rabat en 1929 comme infirmière. Elle se fixa en 1930 à Marrakech. Elle publierait plus tard une traduction du *Coran* appréciée des musulmans et qui est aujourd'hui éditée à la Pléiade.
[88] Lettre d'Henri Bosco à Jean Grenier, le 13 décembre 1944. Il mettait alors en route *Malicroix*.
[89] Date de la fête de la Madeleine, pouvons-nous remarquer.
[90] Lettre d'Henri Bosco à Jean Grenier, le 19 mars 1942. Massis aurait probablement été plus réservé s'il avait su l'importance que prenait alors l'œuvre de Guénon dans l'écriture de ce roman.
[91] BOSCO, « Chellah », DERMENGHEM (Dir.), *L'Islam et l'Occident*, p. 222.
[92] Numéros des 20 et 27 septembre et du 11 octobre 1941

L'Âne Culotte : des symboles en attente d'un sens métaphysique

Dans *L'Âne Culotte*, Constantin indiquait déjà la présence de « symboles qu'il entrevoy[ait] à peine dans le journal de Monsieur Cyprien. Car [il] soupçonn[ait] que ces notes [...] contenaient plus de sens que n'en offrait l'apparence banale des mots ».[93] Il s'agissait exclusivement d'éléments naturels à connotation biblique dont l'évocation avait un sens allusif. Un exemple éloquent est offert par la scène où l'abbé Chichambre trouvait une vipère dans le genêt envoyé par Cyprien pour l'autel de la Vierge. Bosco tira plus tard de la lecture de Guénon, le sens "métaphysique" de ces symboles. L'amandier, l'arbre de la Vierge dans *L'Âne Culotte*, s'enrichit dans le troisième volet du cycle d'Hyacinthe d'une signification puisée dans *Le Roi du monde*[94] ; l'amande y est présentée comme le noyau d'immortalité à laquelle l'âme reste liée jusqu'à la résurrection, qui s'opérera sous l'influence de « la rosée céleste ». Dans *Le Jardin d'Hyacinthe*, la petite « fille-fée » dont l'âme, à l'image de la sève des amandiers des Borisols, semblait s'être perdue comme un filet d'eau dans le sable, rencontre Constantin, « roi du monde ».[95] La vie remonte alors dans ses yeux.[96] C'est alors qu'ils reçoivent un message de Méjemirande signalant que l'eau coule aux Borisols et qu'un amandier a fleuri. Dans un couffin de l'âne messager que Bosco fait réapparaître dans *Le Jardin d'Hyacinthe*, il y a « un petit rameau d'amandier avec trois bourgeons et trois fleurs ».[97]

Dans *L'Âne Culotte*, on trouve encore des préfigurations de la notion de Roi du monde et du symbolisme du cœur. Cyprien charge le petit narrateur de porter de l'encens au « Roi des rois ».[98] Cet enfant « à l'orient » duquel il y avait l'aile d'un ange, s'appelle Constantin Gloriot. Cela présage le moment où, dans *Le Jardin d'Hyacinthe*, Bosco le désignera à deux reprises comme « roi du monde ».[99] Nous pourrions également évoquer le Sacré-Cœur porté par Hyacinthe lorsqu'elle se rend à la messe des Rameaux. Il s'enrichit d'une signification plus précise sinon « technique » (selon la terminologie guénonienne) dans *Le Mas Théotime* (*infra*). La signification métaphysique du serpent biblique logé à Belles-Tuiles dans *L'Âne Culotte* est précisée dans *Le Jardin d'Hyacinthe*.[100] François Bonjean n'avait-il pas d'ailleurs confié en 1935 à Guénon avoir compris le symbolisme du serpent grâce à la lecture du *Symbolisme de la croix*.[101] Cependant, dans le premier volet du cycle

[93] BOSCO, *L'Âne Culotte*, p. 148.
[94] GUÉNON, *Le Roi du monde*, p. 64.
[95] BOSCO, *Le Jardin d'Hyacinthe*, p. 243.
[96] BOSCO, *Le Jardin d'Hyacinthe*, p. 286.
[97] BOSCO, *Le Jardin d'Hyacinthe*, p. 287.
[98] BOSCO, *L'Âne Culotte*, p. 64.
[99] BOSCO, *Le Jardin d'Hyacinthe*, p. 243.
[100] BOSCO, *Le Jardin d'Hyacinthe*, p. 158-159.
[101] Lettre de François Bonjean à Guénon, 12 septembre 1935.

d'Hyacinthe, il n'était pas encore question de ces signes caractéristiques rangés au nombre des "symboles fondamentaux de la science sacrée". « Ces symboles-là m'ont été certainement expliqués par René Guénon », témoignait Henri Bosco.[102]

Hyacinthe : des « symboles fondamentaux » surajoutés

Ces symboles étaient en revanche présents dans *Hyacinthe*. D'abord, le narrateur découvrait une grotte recelant une étrange composition symbolique gravée sur la paroi de l'abside et accompagnée du terme précédemment cité : « une barque avec neuf passagers. À droite le disque de [*sic*] soleil. À gauche, la croix ansée et le quatre-de-chiffre ».[103] Bosco avait partiellement tiré ces symboles de sa mémoire.[104] On trouve en effet une composition semblable sur un mur du château de Lourmarin. Cet ensemble auquel s'ajoutait le mot avait été gravé par les Caraques qui occupaient périodiquement la ruine. Ils en avaient été chassés lors de sa restauration en 1920, sous l'impulsion de Laurent-Vuibert. Les Caraques tenaient d'ailleurs un rôle essentiel mais mystérieux dans *Hyacinthe*. Bosco s'intéressa probablement à ce peuple dont le grand sanctuaire se trouve aux Saintes-Maries-de-la-Mer. Il est difficile de savoir s'il eut connaissance du développement que Guénon avait consacré aux Bohémiens dans *Le Voile d'Isis* en octobre 1928, mais les rapprochements qu'il opérait dans son récit présentaient bien des analogies avec ces considérations. Guénon évoquait l'élection de leur reine. Dans le récit, les Bohémiens considéraient Hyacinthe comme une personne sacrée qui se présentait à eux aux solstices. Guénon établissait des analogies avec le peuple juif alors que Bosco usait du sceau de Salomon et évoquait la célébration de Noël avec des pains azymes « comme [ceux] que mangent les juifs à leur Pâque ». Guénon rapprochait également ce peuple des compagnons. Bosco utilisait le quatre-de-chiffre, marque corporative traditionnelle. Il évoquait encore la figure du juif errant à laquelle fait penser l'image de Cyprien sur le chemin à la fin du récit. Dans *Le Roi du monde*, Guénon avait d'ailleurs signalé dès 1927 que « l'existence des peuples "en tribulations", dont les Bohémiens sont un des exemples les plus frappants, est réellement quelque chose de fort mystérieux et qui demanderait à être examiné avec attention ».[105]

L'autre composition symbolique récurrente de l'ouvrage est aussi associée aux Caraques, comme l'indique la figure du taureau qu'ils sacrifient. Bosco la découvre

[102] BOSCO, « Entretiens avec Monique Chabanne », p. 122.

[103] BOSCO, *Hyacinthe*, p. 26. La "porte étroite" évangélique évoquée par Guénon pourrait être symbolisée dans la grotte par le quatre-de-chiffre alors que les 9 rameurs de la barque représenteraient les 9 cieux à traverser et le soleil le Principe de l'être à rejoindre.

[104] L'aspect templier de la Commanderie n'est pas non plus sans rappeler la maison dans laquelle Bosco a vécu en Avignon ; elle avait été bâtie avec les pierres d'une ancienne demeure templière.

[105] GUÉNON, *Le Roi du monde*, p. 8.

par exemple en arrivant devant une auberge : « d'étranges dessins gravés au-dessous d'un cadran solaire : le sceau de Salomon, un mufle de taureau et une croix tordue inscrite dans un disque ».[106] Il faut voir dans cette croix tordue un swastika que l'on retrouve à plusieurs reprises dans le récit. L'association de ce symbole du pôle avec un symbole de l'Homme Universel peut également laisser entendre l'origine polaire du peuple des Bohémiens voués comme les juifs par les nazis à l'extermination. Cette composition se retrouve encore dans l'objet constitué d'un pied en métal sur lequel se dressent une large tête de taureau, un disque de cuivre contenant « une croix tordue », ce disque étant lui-même surmonté d'une étoile.[107] Bosco n'a-t-il pas souhaité, à partir des données guénoniennes, symboliser « les trois mondes », notion développée notamment dans *L'Ésotérisme de Dante* ? Cet ouvrage ne pouvait manquer d'intéresser ce grand admirateur du poète italien. L'étoile, sans plus de précision peut, en effet, représenter pour Guénon les états supérieurs de l'être. Une inscription sur la plaque de cheminée de la Commanderie commente ainsi le symbole de la « croix tordue » :

« Rota mundi orbem volventi
Res mortalium volvuntur ».[108]

En ce qui concerne la tête de taureau, il semble que Bosco ait voulu, comme il aime à le faire, mettre en scène un reste de culte païen, en l'occurrence le mithraïsme. Cependant, le taureau dans cet ensemble symbolique pourrait représenter le chaos du monde chtonien dans lequel le narrateur se laisse couler au début de l'ouvrage.

Cette composition symbolique comme la précédente est nettement dissociée des images pieuses qui jouent le rôle de support de contemplation pour le narrateur. Elles peuvent sembler avoir été surajoutées après coup comme si elles avaient eu comme rôle d'établir des passerelles, de baliser un itinéraire, et au mieux de représenter les trois temps qui se dégagent de cette rêverie effrénée. En ce sens, on peut comprendre la critique d'Amrouche selon qui Bosco encombrait parfois son art « d'un symbolisme factice ».[109] Bonjean remarquait, pour sa part,

[106] BOSCO, *Hyacinthe*, p. 216.
[107] BOSCO, *Hyacinthe*, p. 217.
[108] « C'est la roue qui traçant l'orbe de l'univers/ Fait tourner les choses humaines » (BOSCO, *Hyacinthe*, p. 100). Cela va dans le sens de : GUÉNON, « Le swastika », *Le Symbolisme de la croix*, p. 70-73. Selon ce dernier, "l'Esprit Universel" (*Atmâ*) projette le Rayon céleste qui se réfléchit sur le miroir des Eaux. Au sein de celles-ci, est alors enfermée une étincelle divine qui doit se développer pour s'identifier à l'Unité totale, s'irradier en tous sens à partir du centre, et réaliser dans son expansion le parfait épanouissement de toutes les possibilités de l'être. C'est Agni se manifestant au centre du swastika (la croix tracée dans le plan horizontal) qui engendre par sa rotation le cycle évolutif.
[109] AMROUCHE, Jean, « Des prix littéraires », *Élites françaises*, n° 6, février-mars 1946.

que certains emblèmes insérés dans *Hyacinthe* étaient encore comparables « à des fioles vidées de leur parfum ».[110] Bosco lui-même lui écrivait à propos de ce récit :

> « J'essaye de vous montrer à quel point je tendais vers les choses que vous m'avez *dévoilées* au moment où je vous ai vraiment connu. J'ai relu depuis beaucoup de vos pages – et j'ai compris d'où venait ce son *plein* qu'elles rendent. Quel dommage que je ne vous aie pas rencontré quelques années plus tôt !... »[111]

Le Mas Théotime : un "*yantra*" organiquement lié au récit

Dans *Le Mas Théotime*, Bosco a placé un symbole au cœur du récit, le symbole par excellence parce que symbole du Médiateur lui-même. Pascal l'a caché dans le grenier du *Mas Théotime*. Sa quête par Geneviève, qui est aussi celle de sa signification, constitue le fil sous-jacent de l'intrigue. Il s'agit d'une « petite croix inscrite au milieu d'un cœur ou d'une rose car on pouvait s'y tromper ».[112] Il a été brodé, deux siècles avant le temps du récit, par Madeleine Dérivat, une religieuse apparentée aux protagonistes et qui fut supérieure des Visitandines de Nazareth ; c'est pourquoi on l'appelait « la Mère ». Enfant, Geneviève avait dessiné ce symbole sur un petit autel au fond de son jardin. Elle le retrouve sous la forme d'une image derrière le maître-autel de l'ermitage Saint-Jean : « ce cœur, qui rappelle une rose, dans lequel pénètre une croix ».[113] Cette grande croix grecque, précise Bosco, est peinte au milieu d'une rose fendue en haut comme un cœur symbolique.[114] Le symbole apparaîtra une dernière fois dans la description du bréviaire de Madeleine Dérivat.[115]

En tant que composition symbolique, il pourrait sembler se rapprocher des emblèmes des bohémiens d'*Hyacinthe*. Il est néanmoins, de par sa position mais aussi de par sa fonction, le pendant de l'image pieuse du grenier de la Commanderie. Celle-ci, comme la prière sur la table de Constantin, au dernier étage de la Geneste, se trouvent dans la partie la plus élevée des demeures. De la même façon, la tapisserie de la Mère est cachée dans le grenier de Théotime qui est le refuge, sinon le cœur, de Pascal. La "Rose-Croix" est comme l'image pieuse un support de contemplation, fonction que Guénon attribuait en février 1935 à tout véritable symbole :

[110] BONJEAN, « L'Afrique dans *Le Mas Théotime* ».
[111] Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, non datée (termes soulignés par l'auteur).
[112] BOSCO, *Le Mas Théotime*, p. 20.
[113] BOSCO, *Le Mas Théotime*, p. 138.
[114] BOSCO, *Le Mas Théotime*, p. 73.
[115] BOSCO, *Le Mas Théotime*, p. 337.

> « [...] tout symbole produit (et c'est même là ce à quoi il est essentiellement destiné), pour celui qui le médite avec les aptitudes et les dispositions requises, des effets rigoureusement comparables à ceux des rites proprement dits [...] »[116]

Alors que la contemplation de l'image pieuse plonge le narrateur dans « une étrange rêverie », le symbole de la « Mère » absorbe l'attention des différents personnages.[117] Geneviève, en particulier, médite longuement sur l'image trouvée derrière le maître-autel de l'ermitage Saint-Jean et en bas de laquelle il est inscrit : « Il y a un trésor sous cette image ».[118] Elle en perd la notion du temps.[119] Sensiblement à la même époque, Bosco écrivait à propos de la vraie nature d'une nécropole des environs de Rabat nommé Chellah :

> « Ici règne le Symbole. La vie végétale, l'eau calme, la pierre de la vasque ou de la stèle, émanent de l'Existence intérieure. Sous la feuille, sous le reflet, sous le poli du marbre, se cachent le passage au-delà de la forme, la Délivrance et enfin la Station divine. Celui qui hante ces lieux purs se trouve pris sous l'influence de la Descente de la Paix ».[120]

Cette descente de la Paix est liée à l'action du Saint-Esprit évoquée dans l'image pieuse, dans la prière de l'abbé Chichambre comme sur la broderie de la « Mère ». L'image pieuse d'*Hyacinthe* représente les apôtres le jour de la Pentecôte et porte au revers l'inscription : « Tu ne tueras pas les bêtes. En souvenir du Saint-Esprit. 5 juin 1854 ».[121] Dans *Le Mas Théotime*, le symbole brodé sur un dessus-de-lit est accompagné de deux colombes[122], et nous verrons que la branche verticale de la croix peut encore, dans une certaine perspective, représenter un rayon de Sa Lumière. Bosco devait confirmer cette correspondance dans *Le Jardin d'Hyacinthe*. Méjemirande y affirme que le cœur et la croix forment le contresigne du serpent.[123] Dans le même ouvrage, Bosco évoquait de façon voilée le lien intime entre l'image pieuse, la prière de l'abbé Chichambre et le symbole du *Mas Théotime*. « Je m'aperçus que c'était la *Pentecôte* », y écrivait le narrateur. Et il ajoutait :

> « J'enviais Agricol de *courir la campagne*[124] en ce jour de fête que j'aime tant. Il faisait en effet si beau que la brise sentait encore le *cresson* de source et la *rose* sauvage ».[125]

[116] GUÉNON, « Le Rite et le symbole », *Etudes traditionnelles*, février 1935 (il ajoutait : « sous la réserve, bien entendu, qu'il y ait, au point de départ de ce travail de méditation et comme condition préalable, la transmission initiatique régulière [...] »).
[117] Geneviève, Pascal et Jacques Lebreux pourtant obsédé par sa vengeance. Françoise est effrayée lorsqu'elle le découvre.
[118] BOSCO, *Le Mas Théotime*, p. 135.
[119] Geneviève oublie l'heure, c'est pourquoi elle va devoir traverser le territoire de La Jassine.
[120] BOSCO, *Des Sables à la mer*, p. 89.
[121] BOSCO, *Hyacinthe*, p. 57.
[122] BOSCO, *Le Mas Théotime*, p. 20.
[123] Qui symbolise, pour Bosco, « l'Esprit de la Terre ».
[124] Il y a là une allusion à la prière citée dans *Hyacinthe* : « l'invisible amour bat la campagne ».
[125] BOSCO, *Le Jardin d'Hyacinthe*, p. 281.

Ce symbole manifestait l'approfondissement de son culte du Saint-Esprit suscité par la lecture de Guénon. Nous allons y revenir. Il était aussi, à la différence de ceux d'*Hyacinthe*, organiquement lié au récit. Il en était, en quelque sorte, le cœur.

C – Vers une plus grande maîtrise de son œuvre ?

Le Mas Théotime paraît encore s'opposer à *Hyacinthe* sur le plan de la construction. Il représente comme deux pôles dans l'œuvre de Bosco. Bonjean insista sur cette opposition en 1946 dans un article intitulé « L'Afrique dans *Le Mas Théotime* ».[126] *Hyacinthe* avait été construite sur « une logique interne » qui était « à la logique habituelle, ce que la géométrie à quatre dimensions est à l'autre ».[127] Bosco avait été débordé par le flux poétique et avait perdu le contrôle de sa narration. Le résultat ne pouvait recevoir le nom de roman. Il s'agissait d'un « récit » (« une action où il y a des personnages »), d'un conte poétique, d'un poème. Or pour Bosco le chef-d'œuvre restait « l'œuvre bâtie ».[128] Il avait ainsi écrit « aux antipodes d'*Hyacinthe* », un « livre solide, bâti, quadrangulaire ».[129] Le schéma archéométrique qui sous-tend l'architecture du *Mas Théotime* confirme que Bosco procéda cette fois selon une certaine « technique du roman ».[130] Il considérait d'ailleurs *Le Mas Théotime* comme le seul de ses ouvrages à être véritablement un roman, c'est-à-dire un ouvrage ayant un commencement, une fin, un milieu, des personnages, une crise, dont on sait où il va, et dans lequel tout s'équilibre par masses. Le « barde et poète des hallucinations » auteur d'une « improvisation lyrique », s'était transmué en un « patient architecte » qui avait élevé un « temple de l'exaltation et de l'ampleur ». « Labours, semailles, moissons, méfiance, amour, haine, larmes [...], articulés en système de signes, ne formaient plus, de la cave du mas à son grenier surchauffé, qu'un Signe ».[131]

Il ne faudrait toutefois pas forcer l'opposition entre *Hyacinthe* et *Le Mas Théotime*. Ils représentent chacun la domination d'une des forces à l'œuvre dans le travail littéraire de Bosco : le flux poétique qui naît de l'exploration intérieure et la maîtrise lucide qui permet de construire un ensemble unifié et de forger des formes capables de pérenniser le rayonnement de ce flux poétique. L'écrivain qui reçoit ce qui lui est donné, doit ensuite modeler et articuler l'intrigue et introduire des correspondances secrètes, grâce notamment aux symboles. Des visions échappaient parfois au contrôle de Bosco ; c'est ainsi que persistent dans ses récits des

[126] BONJEAN, « L'Afrique dans *Le Mas Théotime* ».
[127] Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 14 décembre 1941.
[128] Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 14 décembre 1941.
[129] Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 19 septembre (poursuivie le 21 septembre) 1941.
[130] I-17.
[131] BONJEAN, « L'Afrique dans *Le Mas Théotime* ».

contradictions ou des invraisemblances. Dans la démarche exploratoire de l'écrivain, le sujet du récit en création n'émerge que très lentement. « On ne comprend guère son propre ouvrage qu'après l'avoir terminé, et ce, au bout de quelque temps », notait-il.[132] Si *Le Mas Théotime* semblait plus construit que *L'Antiquaire* (1954) auquel s'appliquait cette remarque, Bosco avouait n'avoir saisi le sujet de son roman qu'après en avoir écrit le premier quart ; il lui avait fallu attendre la mort de Clodius pour qu'il se révèle pleinement. Par une « obscure nécessité », les scènes qui avaient précédé cet épisode s'accordaient toutefois parfaitement au sujet latent. Ailleurs, Bosco parlait « d'un ordre caché qui animait [l]e livre » ou encore de « la puissance animatrice qui impliquait nécessairement un symbole religieux ». De la même façon que le récit, le symbole était pour lui « le fruit d'une nécessité intérieure, d'un penchant naturel, antérieur à la découverte de Guénon ».[133] Son don de *thambos* le rendait sensible aux « Signes secrets qui hantent la Nature ».[134] Et lors de ses hallucinations, « les paysages, les personnages, les événements, les choses elles-mêmes se présent[aient] peu à peu à [lui] en formant des groupes significatifs ». Ceux-ci étaient pour lui « des symboles » « signal[ant] plutôt le mystère qu'ils recouvr[aient] qu'ils n'en offr[aient] la clef ». Dans le cas du *Mas Théotime*, le symbole lui était également apparu :

> « [...] le sentiment religieux m'a pris tout de suite (quoi que je raconte, le sentiment religieux me prend très vite), l'image m'est arrivée, elle m'a été envoyée comme cela, parce que c'était une indication, et même un ordre, un ordre caché qui animait ce livre que j'ai écrit ».[135]

Là comme pour la construction générale du roman, il est impossible de distinguer nettement ce qui ressort de la capacité imaginative sinon "imaginale" de Bosco, de la connaissance qu'il eut de données doctrinales. Ces deux aspects étaient intimement mêlés. Cela tenait notamment à son approche de l'œuvre de Guénon. Le métaphysicien lui-même insistait sur le fait que la lecture de ses ouvrages ne devait être qu'un point de départ à la méditation. Madeleine Bosco confiait à Bonjean :

> « J'ai lu Guénon avidement et aussi lentement en restant des heures à rêver sur un mot et aussi studieusement avec un cahier et des notes [...] Je n'ai plus que le souvenir d'une exaltation qui m'a déposée sur un lieu indicible où tout m'est apparu sous un jour nouveau [...] »[136]

[132] Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 20 mars 1954.
[133] Lettre d'Henri Bosco à Jean Tourniac, le 29 décembre 1964.
[134] BOSCO, Henri, *Le Roseau et la source*, Paris, Gallimard, 1949, p. 262. Sur le *thambos*, se reporter p. 367-8.
[135] BOSCO, « Entretiens avec Monique Chabanne », p. 121-122.
[136] Lettre de Madeleine Bosco à Touria et François Bonjean, le 16 janvier 1942.

De son côté, Bosco disait s'être « nourri » de l'œuvre de Guénon.[137] À Jules Roy, il disait avoir beaucoup médité sur le *Janus bi-frons*. « On dit qu'il n'a pas deux mais trois faces, lui écrivait-il. C'est la troisième que je cherche à voir : elle ne rit ni ne pleure. Mais comme elle se tient entre les deux autres dans un espace sans épaisseur, comment la découvrir ? ».[138] Il est très possible que Bosco ait puisé la matière de cette méditation dans un chapitre de *L'Homme et son devenir selon le Védânta* consacré au « rayon solaire ».[139] Bonjean dans « L'Afrique et *Le Mas Théotime* » attribuait la transformation de l'œuvre au fait que le romancier avait « réussi à projeter certaines clartés de *Vita nova* dans ses propres profondeurs ».[140] Ainsi, selon Bosco, la mystérieuse poussée intérieure dont résultaient « les symboles composites » de ces récits, concentrait des « connaissances exactes et un irrésistible appel à l'invention ».[141] Cela ressortait particulièrement nettement de l'explication qu'il donnait du symbole du *Mas Théotime*. Le « mot seul de Rose-Croix » (sur ce sujet, il renvoyait à Guénon qui disait « tout ce que l'on ne sa[vait] pas ») lui avait d'abord inspiré ce symbole. Bosco avait toutefois ajouté le cœur. Il commentait :

> « D'abord en tant que chrétien, il y a la croix (mais la croix n'est pas seulement chrétienne), plantée dans le cœur comme elle a été plantée dans le cœur de Jésus. C'est un symbole de douleur, de souffrance, en même temps que de délivrance. Elle se plante dans le cœur qui est aussi une rose parce que la rose est le symbole de l'épanouissement, de la multiplicité. Tous les pétales de la rose s'ouvrent lorsque la croix, comme le fer, entre dans le cœur, fait souffrir ce cœur qui se dilate, et alors toutes les vertus du cœur, c'est-à-dire les vertus d'amour, s'épanouissent, invisiblement, de cette rose qui est un cœur, de ce cœur qui est une rose. La croix n'est pas simplement un instrument de douleur, elle est un instrument, un symbole métaphysique. Vous avez, dans la croix, les quatre directions. Cela me hante. Les quatre directions me travaillent et me tourmentent beaucoup. La branche de la croix qui monte, c'est la branche de l'exaltation, c'est-à-dire ce qui vous soulève au-dessus de vous-même, et la branche qui coupe la branche de l'exaltation, c'est celle de l'amplitude, ce qui fait que vous avez l'amplitude et l'exaltation, l'horizontal et le vertical, l'infini horizontal de l'espace du monde, et l'infini vertical de l'amour qui est encore plus grand que l'espace du monde ».[142]

[137] BOSCO, « Entretiens avec Monique Chabanne », p. 120 (consulter également p. 119, 122).
[138] Lettre d'Henri Bosco à Jules Roy, le 7 juillet 1945 (BOSCO, « Lettres à Jules Roy 1942-1969 », p. 164-166).
[139] Selon Guénon le « *Janus Bifrons* des Latins […] a deux visages, l'un tourné vers le passé, l'autre vers l'avenir, mais [son] véritable visage, celui qui regarde le présent, n'est ni l'un ni l'autre de ceux qu'on peut voir » (GUÉNON, *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, p. 150, n. 1).
[140] BONJEAN, « L'Afrique dans *Le Mas Théotime* ».
[141] Lettre d'Henri Bosco à Jean Tourniac, le 29 décembre 1964.
[142] BOSCO, « Entretiens avec Monique Chabanne », p. 121.

Bosco reconnaissait sa dette envers Guénon quant à la compréhension de la signification "métaphysique" de la croix. L'interprétation chrétienne qu'il faisait de son symbole, si l'on exceptait le rôle de "la douleur", se retrouvait, d'ailleurs, dans celle-ci. Le retour au centre permettait, selon Guénon, l'action du « Rayon céleste » – la branche verticale de la croix – et la réalisation des possibilités d'un état d'être symbolisé par la rose. Bosco précisait que l'on pouvait retrouver dans les livres du métaphysicien des explications qui, sans être celles-là, « se dirig[aient] de ce côté-là ». Il marquait ainsi à la fois sa dette envers Guénon et la relative liberté avec laquelle il usait de ce dont il avait fait son miel. Il pensait cependant être « dans la vérité, à peu près » ; car, avec « des symboles comme ceux-là, on ne peut guère s'écarter d'une seule vérité, celle qui soit capable d'être traduite par ces symboles ».[143]

Après-guerre, dans l'écriture de "romans" pourtant imprégnés par l'œuvre de Guénon comme *L'Antiquaire* (récit chatoyant également d'une foule de symboles), le flux poétique reprendrait le dessus, comme le remarquerait Bonjean lui-même.[144] Toutefois, au moment des années de découverte, « la Doctrine » semble avoir influencé la démarche créatrice elle-même de l'auteur du *Mas Théotime* et du *Jardin d'Hyacinthe*.

III - L'édification d'un temple pour restaurer une source (*Le Mas Théotime*)

Au moment d'une des plus cuisantes et angoissantes défaites françaises, Bosco reçut la doctrine de Guénon comme un message d'espérance. Elle lui fournit des éléments doctrinaux qui lui permirent d'approfondir sa quête du Saint-Esprit. Bosco alla même jusqu'à confier à Bonjean qu'il avait construit son roman sur des « idées doctrinales ». Il est important de les mettre en évidence pour comprendre le sens le plus profond de ce récit qui portait l'espérance d'une nouvelle manifestation de la "*source vive*".

A – Les « idées doctrinales » encloses dans le symbole du *Mas Théotime*

En 1941, Bosco confiait à Bonjean :

[143] BOSCO, « Entretiens avec Monique Chabanne », p. 121.
[144] Lettre de François Bonjean à Henri Bosco, le 19 mars 1954.

> « J'ai voulu bâtir Théotime sur quelques idées doctrinales que j'ai cachées de mon mieux car le romancier n'est pas un sage mais un pauvre, un humble prospecteur [...] Le livre prend un sens, toujours latent, mais pour moi de plus en plus sûr, et peut-être y mettrai-je, en épigraphe, ces mots : "si tu veux retrouver la Parole Perdue et le Séjour de la Paix, oriente-toi" ».[145]

Ces « idées doctrinales » étaient encloses dans le symbole de la tapisserie de Madeleine Dérivat que l'on retrouvait au-dessus de l'autel de l'ermitage Saint-Jean. Dans « Hymne », Bosco écrivait que le cœur était « l'Image du monde » ; le symbole du *Mas Théotime* était de la même façon le cœur et l'image réduite de tout le roman.[146] Ce signe présente deux éléments majeurs, articulés dans le récit : un cœur, qui peut aussi paraître comme une rose, et une croix plantée dans ce cœur. Jacques-Henry Lévesque usa de ces deux « idées doctrinales » pour interpréter un recueil de poésie d'un ami de Bosco : Blaise Cendrars.

Le cœur et l'approfondissement de sa quête du Saint-Esprit

La notion de centre était absente d'*Hyacinthe* dont le « Jardin enchanté », contrairement au « paradis terrestre » selon Guénon, n'avait rien de central. En revanche, manifestée par le symbole du cœur, elle apparaissait dans *Le Mas Théotime* associée au Saint-Esprit. Plus encore que le conforter dans son culte du Saint-Esprit, l'œuvre de Guénon aida Bosco à préciser sa quête. L'association directe entre l'Esprit saint et le cœur était à comprendre par le fait que l'influence directe de "l'Intellect pur" était reçue, selon Guénon, dans le cœur spirituel de la personne. Pour reprendre la représentation évoquée plus haut, le « Rayon céleste » traversait les degrés d'existence en leur point central. Il fallait donc revenir au « centre » pour être élevé au long de ce que Bosco appelait le « mât du Saint-Esprit ».[147] Bosco fut amené par la lecture de Guénon à approfondir le culte du Sacré-Cœur. « Il y a dans mon œuvre, pouvait-il écrire en 1950, le souvenir constant de Jean, le disciple bien aimé qui dormait pendant la Cène. Mais sur le cœur du maître et lui seul entendait ce cœur, le cœur de Dieu »[148] qui est aussi « le cœur du monde ».[149] Il témoignait encore plus tard de son intérêt profond pour « les révélations de Sainte-Gertrude »[150] selon laquelle toute la vertu de la divinité était enclose dans le cœur du Christ. À la fin du *Mas Théotime*, Geneviève, à la suite de "la Mère", entrait significativement dans l'ordre de Marguerite-Marie

[145] Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 15 novembre [l'année n'est pas précisée].
[146] BOSCO, Henri, « Hymne », *Message 65*, n° 2, 1965, p. 5.
[147] « L'astrologue du bord a-t-il loin de la terre/ Hissé le feu de l'homme au mât du Saint-Esprit ? » (BOSCO, H., *Le Roseau et la source*, Paris, Gallimard, 1949, p. 267).
[148] Lettre d'Henri Bosco à Mme Bougier publiée dans : *L'Enseignement chrétien*, n° 5, février 1950.
[149] CAUVIN, Jean-Pierre, *Henri Bosco et la poétique du sacré*, Paris, Editions Klincksieck, 1974, p. 34
[150] CAUVIN, Jean-Pierre, *Henri Bosco et la poétique du sacré*, Paris, Editions Klincksieck, 1974, p. 34

Alacoque. Or, les visions de cette religieuse étaient largement à l'origine du culte du Sacré-Cœur tel qu'il devait se manifester au XIXe siècle et jusque dans *Regnabit*, revue dans laquelle Guénon avait affirmé l'identité du Sacré-Cœur avec le Verbe.

Au terme de sa participation à *Regnabit*, Guénon avait publié *Le Roi du monde* dont la lecture marqua Bosco dès 1940 ; ce dernier allant jusqu'à inscrire les initiales du *Rex mundi* autour du symbole de l'ermitage Saint-Jean. Le romancier écrivait à Jules Roy qu'il fallait « beaucoup pardonner, offrir, aimer, pour toucher le cœur du roi du monde ».[151] Les études sur le symbolisme du cœur que Guénon avait développées dans *Regnabit* étaient en effet la « transposition dans l'ordre microcosmique et initiatique de toutes les études de symbolisme géographique, macrocosmique et constructif ».[152] Dans l'ordre macrocosmique, la notion de cœur correspondait à celle de centre spirituel présentée dans *Le Roi du monde.* Jacques-Henry Lévesque évoquait d'ailleurs ce deuxième aspect du cœur du monde dans son étude sur Cendrars. Il citait longuement l'ouvrage de Guénon pour démontrer que *Le Cœur du monde* était dans toutes les traditions, une appellation "commune à toutes les terres saintes" et qui s'appliquait "au centre spirituel par excellence", désigné aussi comme "contrée suprême".[153] Le centre était, selon Guénon, le siège du Roi du monde, principe qu'il définissait comme « l'Intelligence cosmique qui réfléchit la Lumière spirituelle pure et formule la Loi propre aux conditions de notre cycle d'existence ».[154] Le Roi du monde reflétait l'immutabilité du Principe Suprême dans le monde manifesté dont il dirigeait le mouvement sans y participer. Il était l'Intelligence cosmique en tant que lieu d'intersection et de réflexion de l'intellect pur (le rayon céleste) dans un degré d'existence. De ce centre était émise une vibration, une influence, nécessaire à la Paix et à la Justice. Ce Principe central se réfléchissait à son tour dans des centres secondaires. Il avait finalement son image dans tout temple et dans toute demeure "traditionnels", dans tout être. L'harmonie du monde dépendait donc de l'action du centre et du lien effectif qu'entretenaient les centres secondaires avec le Centre spirituel suprême.

[151] Lettre d'Henri Bosco à Jules Roy, le 21 septembre 1944 (BOSCO, « Lettres à Jules Roy 1942-1969 », p. 153). Bosco s'appropriera d'ailleurs cette notion que l'on retrouve à de nombreux endroits de son œuvre : dans *Le Mas Théotime*, *Le Jardin d'Hayacinthe*, les poèmes « d'Itinéraire pour la Nuit », *L'Antiquaire*, *Le Récif.*

[152] VÂLSAN, Michel, « Introduction », GUÉNON, *Symboles fondamentaux de la science sacrée.*

[153] LÉVESQUE, « Préface », 1944. Bosco use, non sans humour, du terme *Agarttha* dans sa correspondance avec Bonjean (lettres du 7 janvier 1941 et du 10 mai 1942).

[154] GUÉNON, *Le Roi du monde*, p. 13.

La croix symbole de l'exaltation et de l'ampleur

L'autre élément essentiel de ce symbole était la croix. Guénon dans *Le Symbolisme de la croix*[155] et succinctement dans *La Métaphysique orientale*, en avait exposé le sens métaphysique. Il utilisait pour ce faire des termes empruntés au soufisme. Les branches horizontale et verticale de la croix représentaient les deux phases de la réalisation spirituelle : l'ampleur et l'exaltation. Cette notion marqua également Jacques-Henri Lévesque (*supra*). Ce dernier avait même cru trouver dans le titre du recueil des poèmes de Cendrars l'évocation de ces deux phases. *Du Monde entier* signifiait :

> « […] la "totalisation" des expériences humaines, "la réalisation ou le développement de toutes les possibilités qui sont virtuellement contenues dans l'individualité humaine, qui en constituent comme des prolongements multiples s'étendant en divers sens au-delà du domaine corporel et sensible" (René Guénon, *La Métaphysique orientale*, p. 17), ce que les çoufis musulmans appellent : "l'ampleur" ce qui est symbolisé dans la Croix par la branche horizontale, c'est aussi ce qui correspond à la restauration de "l'état primordial" dont on parle dans toutes les traditions et qu'il faut réaliser avant de pouvoir sortir du "courant des formes" et atteindre les états "supra-individuels" ».[156]

Le Cœur du monde s'identifiait « à "l'Homme Universel" de l'ésotérisme musulman et donc au "Verbe" de la tradition chrétienne, pour qui connaît leur rapport ». Le « Cœur du monde » signifiait donc le « Centre du monde » qu'il fallait atteindre pour échapper à la « roue des choses » et se trouver « délivré ». Une fois parvenu au centre, l'être se trouvait sous l'influence de la branche verticale de la croix qui représentait, précisait Lévesque, « l'exaltation ». Selon ces vues, on pouvait accoler les titres des recueils poétiques de Cendrars en une phrase dont le sens apparaissait clairement. "Du monde entier au Cœur du monde", qui deviendrait le titre des éditions suivantes des œuvres poétiques de Cendrars, signifiait « le voyage de l'être en voie de libération. Ce que l'on appel[ait] dans l'ésotérisme musulman passer de "l'ampleur" à "l'exaltation" ». La croix ainsi perçue symbolisait, selon Guénon, la façon dont la réalisation de l'Homme Universel – c'est-à-dire le Roi du monde en tant qu'archétype de l'homme – était atteinte par la communion parfaite de la totalité des états de l'être, harmoniquement et conformément hiérarchisés, en épanouissement intégral dans les deux sens. Bosco s'appropria ces notions qu'il employa à différentes reprises dans son œuvre : dans *Le Mas Théotime* (*infra*), dans *Malicroix*[157] et dans *Les Stèles*.[158] Il en fit même le titre de l'article qu'il

155 GUÉNON, *Le Symbolisme de la croix*, p. 25-28. Cet ouvrage et *Le Roi du monde* ont particulièrement marqué Bosco. On trouve encore *Le Symbolisme de la croix* (édition de 1931) dans la petite bibliothèque de son bureau du bastidon à Lourmarin.

156 LÉVESQUE, « Préface », 1944.

157 BOSCO, *Malicroix*, Paris, Folio, 1994, p. 123-124 et p. 253 (1ère éd. Gallimard 1948).

donna au numéro de *Fontaine* : « De la poésie comme exercice spirituel » (*supra*). Il ressort toutefois de cet article, comme des explications qu'il a données ailleurs, qu'il s'appropria ces notions de façon très libre et beaucoup moins fidèlement que Jacques-Henry Lévesque. Tentant de rendre compte de son expérience poétique, il renversait les termes et faisait précéder l'ampleur – ou l'amplitude – par l'exaltation.

B – L'évocation d'une re-manifestation de la "source vive"

Malgré ces libertés prises avec les notions doctrinales empruntées à l'œuvre de Guénon, celles-ci donnent de précieuses clefs de lecture du *Mas Théotime.*

La genèse du drame

L'histoire commence par la rupture d'un ordre antique. À Sancergues vivaient les familles Métidieu et Dérivat. Leurs membres étaient connus pour leur douceur de caractère et leur « esprit de conciliation ».[159] L'union de ces familles offrait un exemple d'harmonie. Elle était périodiquement renouvelée par des noces rituelles au cours desquelles la broderie de Madeleine Dérivat jouait un rôle symbolique important. Ces familles avaient pourtant donné naissance à deux enfants aux natures extrêmes : Geneviève et Pascal étaient respectivement des créatures du vent et de la terre. Leur union aurait pu marquer « l'apogée de l'amour au sommet des deux races alliées ». Plus qu'un équilibre, elle aurait été une synthèse. Cependant, « des liens si forts ne se nouent [...] pas en ce monde ».[160] En effet, transposée sur le plan « doctrinal », la synthèse de principes contraires nécessite la réintégration du principe commun dont ils sont issus, réintégration qui ne peut s'opérer que sur un plan d'existence supérieur. En ce monde, ces deux êtres n'allaient cesser de se tourmenter. Tout commença lors d'une de ces noces rituelles célébrées sous les auspices de la fameuse tapisserie. Pascal gifla sa cousine qui lui donnait le traditionnel baiser. Cet acte dissonant ouvrait la ruine d'un monde. Le premier signe en fut « la douleur à la cuisse » du « grand-oncle Emile »[161], allusion probable au Roi Pêcheur du *Conte du Graal.*[162]

[158] BOSCO, « Chellah », DERMENGHEM (Dir.), *L'Islam et l'Occident*, p. 230.
[159] BOSCO, « Trois rencontres », 1951.
[160] BOSCO, *Le Mas Théotime*, p. 29.
[161] BOSCO, *Le Mas Théotime*, p. 31.
[162] Guénon dans *Regnabit* établirait une relation entre le Sacré-Cœur et le Saint-Graal (ACCART, « Le Graal, pierre d'achoppement des milieux traditionnels », 2003).

« Si tu veux retrouver la Parole perdue... »

Au lieu d'affronter leur impossible passion, Geneviève et Pascal se séparèrent. Mais, d'une part il fallait rétablir le lien brisé entre Ciel et Terre, et d'autre part leur réalisation personnelle ne pouvait passer que par leur affrontement. Geneviève est l'élément actif ; la dynamique du récit procède de sa recherche de la tapisserie de Madeleine Dérivat. Sa première requête lorsqu'elle arrive au mas Théotime est de demander la clef de l'armoire où sont rangées les reliques des Dérivat et des Métidieu, ce qui effraie Pascal.[163] Cette vieille tapisserie dont le sens est perdu, représente le « Centre qui n'est nulle part. Mais Il est ».[164] C'est là que se tient le Roi du monde comme l'indique les quatre lettres inscrites aux points cardinaux du symbole reproduit dans l'ermitage Saint-Jean : H.L.R.M. ("Hic Latet Rex Mundi"). Geneviève ressent la nécessité d'en percer le sens. C'est ainsi qu'elle contemple longuement le signe peint derrière le maître-autel de l'ermitage. Cette dynamique secrète du récit est symbolisée par les paroles qui se trouvent au-dessus de l'image (comme dans le bréviaire de Madeleine Dérivat[165]) :

« Si tu veux retrouver la Parole perdue[166]
Et le séjour de Paix
Oriente-toi »[167]

Ces paroles rejoignent le « bien bel évangile » que l'on lisait à la messe des Rogations, au temps où l'ermitage Saint-Jean était encore en usage. « *Petite et dabitur*... Demandez et on vous donnera, cherchez et vous trouverez, frappez à la porte et on vous ouvrira... *Pulsate et aperietur vobis*... ».[168] Il faut comprendre ces paroles commentées par Guénon[169], à la lueur de ce que, reprenant une expression taoïste, il appelait la loi des « actions et réactions concordantes ».[170] La juste direction de "l'intention"[171], « la bonne volonté » de l'Évangile, permettent d'éveiller des « vibrations harmoniques » qui mettent en communication effective avec le Centre.[172] Celui-ci, point d'incidence du « Rayon céleste » avec un degré d'existence, est aussi le point de départ d'une vibration qui se répercute dans ce "monde". La raison de cette vibration tient à l'affinité essentielle du Rayon céleste

[163] BOSCO, *Le Mas Théotime*, p. 49.
[164] BOSCO, « Cimetière des Princesses », *Sites et mirages*, Paris, Gallimard, 1951, p. 158.
[165] BOSCO, *Le Mas Théotime*, p. 337.
[166] Il utilise aussi cette notion dans : BOSCO, H., *Le Roseau et la source*, Paris, Gallimard, 1949, p. 260.
[167] BOSCO, *Le Mas Théotime*, p. 138.
[168] BOSCO, *Le Mas Théotime*, p. 317.
[169] GUÉNON, *Le Roi du monde*, p. 69, n. 2.
[170] Ce rapprochement a déjà été fait dans : LUCCIONI, « Bonjean, Bosco et la Doctrine », 1987.
[171] "*In-tendere*" : tendre vers.
[172] Guénon situe la rupture de l'Occident avec le centre suprême en 1648, à l'époque du départ mythique des Rose-Croix, nom qui, nous dit Bosco, l'a inspiré pour créer ce symbole. Or, dans *Le Mas Théotime*, le sens du symbole de la rose et de la croix a été perdu deux siècles avant le temps du récit (XIXe siècle).

vers son origine. C'est cette vibration qui, se propageant et s'amplifiant dans la totalité de l'être, illumine le chaos que constitue l'ensemble de ses possibilités.[173] L'illumination correspond à l'organisation harmonique qui se produit lors du passage de la puissance à l'acte, c'est-à-dire à la conversion des trois *gunas* l'un dans l'autre.[174] La conversion de *tamas* dans *rajas* s'effectue dans le plan de la réflexion du rayon. Guénon apporte encore une précision intéressante qui éclaire la présence de la rose dans le symbole du mas. Cette réalisation des possibilités de l'être est représentée par l'épanouissement à la surface de l'eau d'une rose.[175] Dans un second temps, *rajas* se résorbe dans *sattwa* dans un sens ascensionnel. C'est la remontée de la série indéfinie des états de l'être total. Ces deux phases correspondent à l'ampleur et l'exaltation. Dans *Le Mas Théotime*, Bosco en usait aussi librement :

> « Si l'exaltation ne manquait point à Geneviève, qui, pour un rien, se portait tout à coup à la pointe extrême de son cœur et y flambait, elle ignorait encore les bienfaits de l'amplitude, qui compensent l'élan et équilibrent l'âme. Car l'exaltation nous emporte au-dessus de nous-mêmes, comme un jaillissement vers les hauteurs, tandis que l'amplitude, contrairement à l'apparence, ne s'acquiert que par le recueillement et une lente concentration ».[176]

La « géographie morale » : centres et *gunas*

Ces thèmes du centre de l'être, de l'exaltation et de l'ampleur, se retrouvent dans la géographie symbolique du récit.[177] Les lieux sont en effet chez Bosco des « sites moraux ». Leurs caractères dessinent les figures de la croix et du cœur. On peut d'abord identifier des sites qui sont comme la projection des trois *gunas*. *Tamas* est figuré par La Jassine. Il représente la dégénérescence vers la sauvagerie. La terre en friche prend possession de l'homme qui est conduit à une sorte d'animalité. *Rajas*-Théotime est le lieu de l'amplitude. *Sattwa*-Micolombe est le lieu où l'on « s'exalte ».[178] Micolombe et La Jassine ne semblent pas représenter des états ou des stations mais des tendances, les sens opposés de l'axe vertical. Théotime s'il représente *rajas*, se trouve aussi au centre de la croix dont les deux directions semblent être : Sancergues et les Alibert. Sancergues représente la tendresse, la douceur des jardins, alors que les Alibert figurent la rigueur nécessaire à la patiente maîtrise de la terre ; mais ces tendances s'opposent également à la sauvagerie de La Jassine. Bosco écrit :

[173] Pascal évoque l'illumination que lui donne le troisième baiser de Geneviève (BOSCO, *Le Mas Théotime*, p. 318).
[174] Sur les *gunas* consulter : GUÉNON, *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, p. 50-51.
[175] GUÉNON, *Le Symbolisme de la croix*, p. 129.
[176] BOSCO, *Le Mas Théotime*, p. 75.
[177] Jean-Pierre Luccioni a tenté une première interprétation allant dans ce sens. Elle ne nous semble pas recevable en ce qu'elle fait de tous les lieux des centres qui eux-mêmes forment une croix.
[178] BOSCO, *Le Mas Théotime*, p. 75.

> « Théotime tient déjà à la montagne, par les racines, par les eaux, par la pierre dont on a bâti les murailles. Théotime est un poste avancé des collines, et le lieu de rencontre où s'équilibrent à leur sauvagerie l'aménité des premiers jardins et la forme des premiers blés. Son génie est aussi pastoral qu'agricole ».[179]

La qualité de centre du mas est confirmée par la présence du symbole de la Mère en son cœur : sur la porte du grenier qui donne accès aux granges. Geneviève aspire à ce lieu dont Pascal lui refuse l'entrée. Il y a encore un centre, mais oublié, l'ermitage Saint-Jean. Lui aussi est marqué par le signe. On peut lire au-dessous « PAX » et au-dessus « GLORIA ». Ces termes renvoient, selon *Le Roi du monde*, aux deux aspects principaux de la *Shekinah* (la « présence réelle ») qu'évoquent les Écritures lorsqu'il est question de l'institution d'un centre spirituel.[180] Saint Luc les associe dans son évocation de la Nativité : « *Gloria in excelsis Deo et in terra Pax hominibus bonae voluntatis* », chantent les anges.[181] La Gloire représente l'aspect interne, par rapport au principe, tandis que la Paix représente l'aspect externe, par rapport au monde manifesté. Cette interprétation est confirmée par les initiales qui se trouvent aux points cardinaux du même symbole (H*ic* L*atet* R*ex* M*undi*). C'est, comme le dit Méjemirande à propos des Borisols[182], « un lieu où l'esprit souffle [...] un site orienté »[183], c'est-à-dire un centre spirituel.

Les deux temps du drame

Si Bosco suggère les transformations intérieures de Pascal mais surtout de Geneviève, il semble que le déroulement du drame ne reflète pas un schème initiatique clair. Il peut toutefois être divisé en deux temps : celui du sanglier, c'est-à-dire la menace représentée par Clodius, et celui du loup, le péril Jacques Lebreux, « l'hôte caché ». Dans la première partie qui commence avec l'arrivée de Geneviève, il s'agit de la lutte contre Clodius. Pascal se bat contre sa propre sauvagerie. Geneviève qui n'a pas le sens des bornes et ne connaît que les puissances d'exaltation, semble circuler le long de la branche verticale Théotime-Micolombe-La Jassine. Il faut qu'elle dépasse ses ardeurs charnelles et atteigne un « autre ordre de passion ». Cela nécessite la conversion de *tamas* dans *rajas* représentée par Théotime. L'achèvement de cette lutte peut être symbolisé par la scène des sangliers qui représente Geneviève épuisant ses possibilités

[179] BOSCO, *Le Mas Théotime*, p. 332.
[180] GUÉNON, *Le Roi du monde*, p. 23.
[181] La "bonne volonté" équivaut à "l'intention droite" (*infra*).
[182] Lieu élevé. La Borée désigne l'origine nordique et primordiale de la Tradition, selon Guénon.
[183] BOSCO, *Le Jardin d'Hyacinthe*, p. 239. La direction de l'intention a sa représentation symbolique dans l'orientation rituelle vers un centre spirituel, image du Centre du monde.

inférieures.[184] Dans la deuxième partie, Pascal, qui intègre en lui son cousin Clodius assassiné, doit lutter contre sa passion symbolisée par le mari de Geneviève. Ce dernier se tient dans le cœur même de Pascal représenté par ce grenier dont l'accès est défendu à la jeune femme. Mais, attirée par Lebreux, Geneviève l'atteint et découvre enfin l'antique tapisserie[185] ; cela lui ouvre les puissances d'amplitude. Elle semble alors avoir atteint « le Séjour de Paix » car ses yeux sont « larges, fixes, étincelants ». « Pourtant ils ne regard[ent] rien ; mais derrière sa tête sombre, contre la muraille se l[èvent] les colombes pâles et la croix plantée dans le cœur ». Leurs destins se séparent alors à l'épi Saint-Jean, cette croisée des chemins d'où montait jadis l'antique pèlerinage.

L'ouverture de la porte de la Voie du Ciel

Le dénouement est rapporté dans le journal de Pascal. Il marque la transition de « l'homme d'hier » qui, pur de souillures passionnelles, a retrouvé le sens perdu du mas Théotime. C'est en effet un refuge vers lequel il marche. Une longue méditation l'amène progressivement à retrouver l'unique et grave pensée de sa demeure :

> « Ainsi tout se tient en ce petit monde des campagnes ; et c'est avec mon cœur que bat le cœur de la terre [...] Mais lui-même à quel cœur tient-il, et autour de quel axe inaccessible tournent ces prés, ces bois, ces collines, sous les vieilles constellations. [...] je pense à l'ermitage Saint-Jean [...] Pourquoi ce cœur et cette croix plantée au milieu de l'image, dans cette pauvre église de montagne consacrée à l'ami de Dieu ? Ni le cœur ni la croix ne bougent, comme s'ils se tenaient au centre invisible du monde ».[186]

Plus loin, rejoignant les intuitions des groupes agricoles de Moly-Sabata, il comprend que cette pensée condense la sagesse de ses ancêtres :

> « Ils savaient simplement, de père en fils, que ces grands actes agricoles sont réglés par le passage des saisons ; et que les saisons relèvent de Dieu. En respectant leur majesté, ils se sont accordés à la pensée du monde, et ainsi, ils ont été justes, religieux ».[187]

[184] Qui ont ici un sens propre à Bosco, le sanglier étant pour lui le dernier "dieu" du Lubéron. Le sanglier a un sens très différent, sinon opposé, à celui que lui attribue Guenon.

[185] Cette nécessité pour Geneviève d'atteindre le cœur de Théotime est aussi à comprendre à la lueur de ce passage : « [...] une femme ne peut jamais atteindre à cette emprise de soi ; et [...] il faut, pour se trouver, se pénétrer, se prendre, le détour d'un amour viril. Ainsi elle ne peut s'aimer que dans l'amour qu'elle a porté au cœur de cet être qui l'aime, et ne se voir dans toute sa puissance qu'à la clarté de cette flamme qui brûle pour elle dans une autre vie ». Cette flamme qui peut « révéler cette part de noblesse que nous portons, plus ou moins cachée, dans nos âmes, et qu'un rayon heureux peut frapper tout à coup et élever dans la lumière » (BOSCO, *Le Mas Théotime*, p. 134).

[186] BOSCO, *Le Mas Théotime*, p. 321.

[187] BOSCO, *Le Mas Théotime*, p. 355.

Dernier d'un sang qui était parti d'un seul, Pascal va recommencer un cycle avec Françoise, cette « vraie femme de la terre ».[188] Geneviève, quant à elle, va lentement remonter vers la Source. Elle passe aux Trinitaires de Marseille puis va rejoindre le couvent des Visitandines de Nazareth. Elle a retrouvé « la Parole perdue » et trouvé le Séjour de Paix. Par sa médiation, l'ermitage Saint-Jean rétablit un lien avec le Centre. Sa réanimation se traduit par la remise en état de la petite chapelle et la redécouverte de sa source. Dans *Le Jardin d'Hyacinthe*, Méjemirande signifiera la réanimation du « site orienté » des Borisols par un court billet : « L'eau coule ce matin aux Borisols et un amandier a fleuri ». Le messager porteur de ce billet n'étant autre que Culotte, l'Âne qui avait ouvert le cycle d'Hyacinthe et que Bosco appelait dans une lettre à Bonjean « l'Âne de la Doctrine ».[189] En même temps que la restauration de l'ermitage, on fera revivre le « chemin de Dieu »[190], c'est-à-dire l'antique pèlerinage de la saint Jean d'hiver.[191] Geneviève fait don de cette chapelle à Pascal. Comme le dit l'abbé à ce dernier :

> « [...] quelquefois [...] on ne pense pas à frapper, et la porte s'ouvre tout de même. Quelqu'un a demandé pour nous, à notre insu. Cela se voit ! Et l'on est tout étonné de cette lumière du ciel qui nous illumine brusquement... »[192]

Geneviève qui succède spirituellement à Madeleine Dérivat, la « Mère », lui ouvre la Porte de la Voie du Ciel.[193]

*

La doctrine de Guénon, qui lui fut présentée par Bonjean, répondit à une attente spirituelle de Bosco. Elle fut pour ce dernier à la fois une confirmation de son orientation intuitive (le culte du Saint-Esprit) et une voie d'approfondissement. Sous l'impulsion suscitée par le choc de la Débâcle, le romancier entreprit

[188] Dans ce recommencement à côté de la gravité, de la rigueur des travaux des champs, Vieilleville semble devoir offrir l'image du paradis terrestre. Les oiseaux se remettent à chanter lorsque Pascal s'y trouve avec Françoise.
[189] Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 17 mars 1942. Bosco opérait une relecture de *L'Âne Culotte* après la lecture du manuscrit inédit et très « doctrinal » : *Construire*. Bonjean y évoquait ce récit en soulignant la nécessité d'établir la communication avec le cœur étranger : « Il faut révéler son cœur à ce cœur ; le rassurer ; lui apprendre, apprendre de lui, la grande franchise, – semblable à un rayon de lumière capable d'atteindre les fonds abyssaux. Il faut lui inspirer, à ce cœur, la grande confiance... Je pense à ce Cyprien de *L'Âne Culotte* qui charme les bêtes, leur fait oublier d'être cruelles, à qui le seul Renard résiste. Mais chaque cœur est une arche pleine à craquer de bêtes : nos vertus et nos vices, on l'a dit, tels sont les noms de ces bêtes. "Le Renard a tué" constate sans cesse Cyprien dans son journal de charmeur. Voilà le secret du voyage, le secret de l'aventure. Refaire le paradis terrestre, ne fût-ce qu'un jour, qu'une heure, dans une âme qui n'est pas notre âme et qui pourtant, en un certain sens, est notre âme... ».
[190] C'est ainsi que l'appelle le berger Arnaviel.
[191] Bosco utilise souvent le symbolisme des deux saints Jean.
[192] BOSCO, *Le Mas Théotime*, p. 318.
[193] Notion associée au solstice d'hiver que marque, quelques jours après le 21 décembre, la saint Jean d'hiver.

d'édifier un temple littéraire qui avait vocation à être un refuge en même temps qu'une invocation de l'Esprit. Il puisa dans l'œuvre du métaphysicien des éléments doctrinaux qui, après une assimilation personnelle, constituèrent les « bases doctrinales » du *Mas Théotime*.

***

La dégradation rapide des relations internationales à partir de 1937-1938, la Débâcle française, la guerre la plus massive de l'histoire, opposant, plus que des Etats nationaux, des visions du monde extrêmement tranchées..., tous ces éléments contribuèrent à créer un climat particulièrement inquiétant. Beaucoup de lecteurs de Guénon furent conduits à interpréter ces temps en termes apocalyptiques. En témoignent différentes éditions et commentaires des textes eschatologiques chrétiens. Ce contexte historique fut favorable à la réception de l'œuvre du métaphysicien. Elle connut un renouveau éditorial en 1939. Plusieurs ouvrages furent réédités et l'intérêt du public alla croissant.

L'œuvre du métaphysicien fut notamment une référence de premier plan pour des écrivains vivants ou repliés en zone libre. Jouant comme un mot de passe, elle suscita des amitiés intellectuelles qui aboutirent à des réalisations éditoriales. Elle contribua à rapprocher René Daumal, qui fit découvrir l'œuvre à Simone Weil, Jacques Masui et Max-Pol Fouchet. Ces écrivains de la génération de la crise représentaient une composante importante de la vie littéraire de la zone libre et du Maghreb français. C'est dans ce contexte intellectuel que furent conçus les numéros spéciaux des *Cahiers du Sud* et de *Fontaine* : « Message actuel de l'Inde » et « De la poésie comme exercice spirituel ». L'objectif de ces écrivains était de maintenir vivante la flamme de l'esprit, de faire œuvre de résistance spirituelle face au triomphe matériel du régime nazi.

L'amitié d'Henri Bosco et de François Bonjean qui contribuèrent au dossier de *Fontaine*, se forgea également autour de l'œuvre de Guénon. Cette dernière contribua à nourrir le travail romanesque de Bosco qu'elle avait confirmé dans son culte du Saint-Esprit. Au lieu de s'engager dans l'islam comme d'autres guénoniens du Maroc, l'écrivain trouva dans les livres du métaphysicien de nouvelles raisons de croire catholiquement.[194] Pour conjurer le malheur des temps, il se mit à œuvrer selon sa vocation ; il édifia sur quelques « idées doctrinales » – dont il usa librement – un roman qui devait éveiller le sens spirituel de ses contemporains et raviver l'espérance.

[194] BOSCO, « Trois rencontres ». À l'heure des bilans, Bosco écrivait que lui et sa femme devaient a Bonjean une « certaine connaissance des choses qui [les avait] confirmés religieusement dans la foi en Dieu » (lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 19 juillet 1960).

Certaines similitudes ressortent de la comparaison de ces différentes réceptions de l'œuvre de Guénon. On retrouve dans *Le Mas Théotime*, comme dans *Les Derniers jours* de Queneau, des méditations sur le principe central autour duquel s'ordonne le cosmos, mais aussi sur la notion de cycle et d'achèvement du cycle. *Le Roi du monde*, réédité en 1939, retint l'attention de Bosco, Queneau, Daumal, Lévesque ou Simone Weil. Les ouvrages présentant la métaphysique hindoue, en particulier *L'Homme et son devenir selon le Védânta* (réédité en 1941), semblent avoir particulièrement marqué Henri Bosco et Simone Weil qui découvrirent l'œuvre à cette époque. Ils en retinrent, notamment, la notion des trois *gunas*. Henri Bosco et Jacques-Henry Lévesque empruntèrent au *Symbolisme de la croix* le thème de "l'exaltation et l'amplitude".

SECTION VIII

AU-DELÀ DES OPPOSITIONS POLITIQUES, UNE RÉFÉRENCE POUR LES HOMMES FORTS DE LA *N.R.F.*

Pendant la guerre, l'œuvre de Guénon n'occupa pas seulement les milieux littéraires de la zone sud et de l'Afrique du Nord. Elle fut aussi une référence essentielle en zone occupée pour des figures majeures de la première maison d'édition littéraire française. De retour à Paris en octobre 1940, Gaston Gallimard en avait repris le contrôle. Raymond Queneau fut nommé en 1941 "chef du comité de lecture" qu'il avait intégré en 1938 en qualité de lecteur d'anglais. Il s'éloigna toutefois de la perspective "traditionnelle" (*infra*) dont il avait été encore si proche en 1940.[1] L'auteur d'*Odile* était en très bons termes avec Paulhan avec qui il partageait un vif intérêt pour la pensée chinoise. Son bureau était à deux pas de celui de Drieu La Rochelle pour lequel il n'avait pas la même sympathie. L'écrivain, plus porté à participer à des revues de la Résistance comme *Fontaine*[2], avait refusé sa collaboration à la *N.r.f.*

En juin 1940, avait paru le dernier numéro de cette publication dirigée par Paulhan. Après leur victoire, les occupants s'étaient montrés soucieux du devenir de la revue. Otto Abetz, ambassadeur d'Allemagne à Paris, la considérait comme l'une des trois grandes puissances en France (les deux autres étant le communisme

[1] En 1941 encore, Queneau relut *Autorité spirituelle et pouvoir temporel.*

[2] Selon A. Calame, l'« Introduction à Bouvard et Pécuchet » que Queneau donna à *Fontaine* en 1943 (n° 31), est, comme *Pierrot mon ami*, les premiers *Exercices de style* et une ébauche d'*Histoire modèle*, l'une des premières manifestations de sa « déconversion » (CALAME, « *Journal 1939-1940* de Raymond Queneau », 1989, p. 117).

et les grandes banques). C'est ainsi que le 20 août 1940, cet officiel allemand avait confié à son ami Pierre Drieu La Rochelle la direction de la revue.[3] Pour reprendre possession de son entreprise, Gallimard avait dû concéder que la *N.r.f.* fût dirigée par l'auteur de *Gilles* qui eut « de surcroît "des pouvoirs étendus pour la totalité de l'exécution de la production spirituelle et politique" de la maison ».[4] Après avoir un moment pensé à se tuer devant l'invasion allemande, Drieu La Rochelle se laissa convaincre. Il dirigea la revue de décembre 1940 à mars 1943 (le dernier numéro parut en juin 1943). Paulhan garda pour sa part un poste dans la maison Gallimard ; il put ainsi continuer à jouer en coulisses un rôle important dans la composition des numéros.

Paulhan et Drieu La Rochelle se connaissaient de longue date[5] et s'estimaient en dépit de leurs divergences de vues. La démission de Drieu La Rochelle de la *N.r.f.* en mai 1940 n'avait pas interrompu leur échange épistolaire.[6] En novembre 1940, le nouveau directeur de la revue écrivait à Paulhan qu'il leur fallait « parler d'occultisme et ne pas [se] lâcher ».[7] Ce dernier fut pendant la guerre au centre d'un réseau complexe qui participa à la résistance littéraire. Lorsqu'en mai 1941, il fut arrêté et maintenu au secret pendant une semaine à la prison de Fresnes, Drieu La Rochelle intervint pour qu'il soit relâché. Les deux hommes devaient rester liés jusqu'au bout. En témoigne la dernière lettre de Drieu La Rochelle à Paulhan qui révèle encore que, pendant la guerre, malgré la radicale divergence de leurs engagements politiques, ils eurent une commune et décisive lecture : l'œuvre de René Guénon. Paulhan permit à Luc Benoist de la faire connaître par une présentation générale dans la *N.r.f.* et par l'édition d'un livre chez Gallimard. Plus encore, cette œuvre confirma Paulhan dans l'idée d'un nécessaire « renversement des clartés » à laquelle il était parvenue après une longue maturation.

[3] Sur la *N.r.f.* de ces années : HEBEY, *La* Nouvelle revue française *des années sombres 1940-1941* ; RICHARD, « Drieu La Rochelle et la *N.r.f.* des années noires » ; SAPIRO, *La Guerre des écrivains (1940-1953)*.

[4] Pierre Assouline cité dans : LECUREUR, *Raymond Queneau*, p. 245.

[5] Déjà, dans sa première lettre (datée d'août 1925), Drieu La Rochelle l'appelle : « mon cher Paulhan ».

[6] Cette démission était motivée par l'introduction à la *N.r.f.* par Paulhan d'Aragon qui était communiste et dont la femme était, selon Drieu La Rochelle, un agent russe.

[7] Lettre de Pierre Drieu La Rochelle à Jean Paulhan, le 6 novembre 1940. Il lui écrivait encore estimer fort son « don de grand artisan de l'écriture et de grand prieur ».

La perspective "traditionnelle" fut également déterminante dans le cheminement intellectuel du dernier Drieu La Rochelle. Elle contribua à l'amener à un désengagement progressif de l'ordre politique au profit d'un approfondissement des grandes doctrines spirituelles. Cette réception de Guénon chez deux écrivains appartenant à des camps idéologiquement opposés nous engagera à examiner brièvement si cette œuvre fut utilisée comme une référence, ou du moins reçue plus favorablement, par un camp politique.

CHAPITRE I

JEAN PAULHAN DU "RENVERSEMENT DES CLARTÉS" AU "DON DES LANGUES"

Dans l'immédiat avant-guerre, Luc Benoist prit contact avec Jean Paulhan.[1] Leur échange se développa autour d'une préoccupation philosophique et littéraire commune : celle de l'expression. Il en ressort que l'œuvre de Guénon contribua à amener Paulhan à un « renversement des clartés ». Ce dernier était particulièrement intéressé par l'initiation envisagée comme une voie d'acquisition du « don des langues ».

I – Un échange avec Luc Benoist dont résulte une diffusion de la pensée "traditionnelle" dans les milieux de la *N.r.f.* (1939-1942)

Une prise de contact sur fond de préoccupations communes

Au début de l'année 1939, Luc Benoist désireux d'éditer son *Art du monde* écrivit au directeur de la *N.r.f.*. *Art du monde*, achevé fin 1938[2], constituait le deuxième volet d'une trilogie d'*Études sur l'expression*. L'ouvrage avait été annoncé

[1] Nous nous fondons sur la correspondance Paulhan-Benoist. Les dates des lettres de Paulhan à Benoist ont été ajoutées plus tard par Luc Benoist probablement. Elles ne sont pas toujours fiables.
[2] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 11 décembre 1938.

au cours des années 1930 dans les *Études traditionnelles* sous le titre *L'Adoration des mages, une esthétique de l'objet.* Il devait être suivi par un troisième volet – *La Porte des dieux, une esthétique de l'action* – auquel Benoist commença à travailler à partir de l'été 1942.[3] En 1930, il avait déjà sollicité Paulhan pour l'édition de *La Cuisine des anges.* Celui-ci avait aimé ce petit ouvrage hardi et modeste, mais avait répondu à son auteur ne pouvoir l'éditer pour des raisons de rentabilité.[4] Benoist fut vraisemblablement encouragé à reprendre contact par des connaissances communes. Paulhan lui retournant le manuscrit, s'excusait d'avoir corné quelques pages qu'il avait souhaité lire à « [leurs] amis ».[5] Peut-être s'agissait-il de René Daumal que Benoist fréquenta à la fin des années 1930, ainsi que des autres écrivains du groupe de Châtenay : André Rolland de Renéville et Henri Michaux. Tous partageaient une commune réflexion sur le passage de la pensée au langage.

Au cours des années 1930, Paulhan avait approfondi sa méditation au sujet de l'expression. En 1936, il avait publié à la *N.r.f.* une première version des *Fleurs de Tarbes.* Il publia la seconde en août 1941, quelques mois avant la parution d'*Art du monde.* Il demandait alors à Benoist – commençant à l'appeler à cette occasion « mon cher ami » – de lui soumettre ses critiques et ses conseils. Il lui présentait ainsi son étude :

> « [...] il m'a semblé qu'une méthode rigoureuse appliquée, à la faveur du grossissement qu'apportent la littérature et les "opinions" littéraires, au problème de l'expression, conduisait à démontrer certaines idées, qui nous sont communes ».[6]

Puis il revenait significativement sur *La Cuisine des anges* et en particulier sur la préface de Gabriel Marcel qui avait autrefois incité Benoist à « traiter à fond le problème des "formes intelligibles"... ».[7] Il demandait encore à ce dernier s'il était arrivé à Gabriel Marcel de traiter du problème de l'expression.[8] Paulhan ne faisait ici jamais référence à *Art du monde.* Benoist s'était en effet éloigné de la question de l'expression verbale. Il n'avait pas continué « dans le sens de la *Cuisine des anges* », car son métier l'avait dirigé vers les Beaux-arts.[9] Dans la préface de son *Art du monde*, il présentait néanmoins l'idée de ce second volet comme lui étant venue à l'esprit lors de la genèse de *La Cuisine des anges.* Ce livre

[3] Lettre de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 3 août 1942.

[4] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 27 octobre 1930 : « J'aimais cette *Cuisine des Anges* qu'il me faut vous rendre. J'en aimais la hardiesse et la modestie. Je l'aurais voulue parfois moins rapide, plus précise, peut-être aussi moins ambitieuse – mais telle quelle c'est une œuvre forte et solide ».

[5] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 1er mai 1939.

[6] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 12 octobre 1941.

[7] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 12 octobre 1941.

[8] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 20 octobre 1941.

[9] Lettre de Luc Benoist à Jacques Masui, le 10 juillet 1968. Conservateur adjoint au Château de Versailles où il résidait, Benoist fut chargé pendant la guerre de dissimuler des trésors du Louvre dans les châteaux de grandes familles françaises (selon un témoignage oral de Wladimir Zalkind).

> « […] avait essayé d'éclaircir le fondement du symbolisme spatial qui sert au langage de l'homme. *Art du Monde* devait élucider le mystère des œuvres qui sortent de ses mains. L'art y serait expliqué non pas philosophiquement, par une spéculation abstraite, non plus historiquement, par une filiation fatale et formelle, mais par le besoin permanent auquel il répond dans le courant journalier de la vie, par l'union de la spiritualité et du métier. L'art y serait considéré comme la fleur suprême du travail quotidien ».[10]

Toutefois, cette étude entrait toujours dans le cadre de la question de l'expression. Ainsi, devant les difficultés imprévues que Paulhan avait rencontrées auprès de Gallimard en mars 1939, il avait pensé publier l'ouvrage dans la collection "Métamorphoses".[11] Celle-ci était la traduction concrète de la critique de la rhétorique exprimée dans *Les Fleurs de Tarbes.*[12] Cette collection portait le nom que Paulhan avait d'abord voulu donner à la revue *Mesures.*[13] Sa ligne avait d'ailleurs été définie en 1935, année de la création de cette dernière. En réaction au poids des orthodoxies, la collection se proposait « d'être un lieu pur, où la plus grande liberté poétique soit donnée aux meilleurs parmi les jeunes écrivains – et à quelques-uns de leurs aînés ». En février 1937, *L'Amour fou* de Breton fut le premier volume à paraître. De façon plus éloquente encore, Paulhan y édita les membres du groupe de Châtenay : *Le Voyage en grande Garabagne* de Michaux, *La Grande beuverie* de Daumal, *Le Théâtre et son double* d'Artaud, et, à la fin de la guerre, *Clefs de la poésie* de Paulhan lui-même. Pendant la guerre, il avait même pensé y faire paraître un volume groupant les *Souvenirs déterminants*, auquel devaient participer Daumal, Masui et quelques autres (*supra*). Mais là aussi, Gallimard lui avait opposé des contraintes commerciales.[14]

Guénon entre dans la conversation

Cet échec n'étonna pas Benoist. Voulant faire de l'esprit, il remarquait que si les idées qu'il exprimait sur son temps étaient vraies, elles ne devaient pas réussir à être imprimées ; dans le cas contraire, il avait tort.[15] Il était toutefois heureux que cette démarche lui ait permis de « connaître mieux » Paulhan.[16] Les deux hommes s'étaient rencontrés et ils devaient se revoir pendant l'Occupation. Les lettres

[10] BENOIST, *Art du monde*, 1941, p. 10.
[11] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 1er mai 1939.
[12] Badré écrit : « Le nom de la collection exprime bien ce qui les [Breton et Paulhan] rapproche : le langage des écrivains métamorphose le monde. Il lave les mots de leur usure, il révèle une réalité nouvelle qui repose sur la conciliation des contradictions » (BADRE, *Paulhan le juste*, p. 77). Gaspard Olgiati (Babel Éditeur) qui s'inscrit actuellement dans ce sillage littéraire, a publié un livre sous le label "collection Métempsychose".
[13] Elle prolongeait le projet de la revue *Commerce.*
[14] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 1er mai 1939.
[15] Lettre de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 1er avril 1939.
[16] Lettre de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 24 avril 1939.

témoignent d'un rapprochement croissant jusqu'à l'automne 1942. En juin 1941, Paulhan le priait de croire en sa « vive amitié », et en octobre 1941, le « cher monsieur » laissa place à « mon cher ami » que Benoist adopta à son tour à partir d'avril 1942. Loin de s'en tenir à la simple question de l'édition d'*Art du monde*, leur échange prit de l'ampleur. Benoist, avant même le refus de son manuscrit, avait engagé la conversation autour de Guénon sur la base d'une lettre qu'il avait reçue d'Amérique (peut-être d'Ananda K. Coomaraswamy ?). Il expliquait au directeur de la *N.r.f.* que les études dont était composé *Art du monde* étaient parues trois ans auparavant dans les *Études traditionnelles.* Il soulignait encore la diffusion internationale de la perspective "traditionnelle" :

> « Les idées que je défends ont déjà leur public, non seulement en France mais en Amérique (Boston, Chicago, Cambridge) et aussi en Suisse (Zurich), en Belgique, en Afrique du Nord y compris l'Égypte, et aux Indes (Calcutta) ».[17]

C'est ainsi que Paulhan, en dépit de l'impossibilité de publier son livre, lui commanda un article sur Guénon pour la *N.r.f.*. Benoist dut être ravi de cette possibilité de réaliser un projet conçu dès 1934.

À cette date, il avait fait part à Guénon de son projet de donner une telle étude à la *N.r.f.*. Le métaphysicien était resté un peu perplexe sur la possibilité d'une telle entreprise étant donné les tendances de la revue.[18] Guénon semble n'avoir pas eu conscience qu'elle touchait un public susceptible d'être sensible à son œuvre. Nous avions déjà constaté dans les années 1920, cette cécité dont on doit probablement chercher la cause dans son éducation, sa formation intellectuelle et l'idée réductrice qu'il se faisait du domaine "littéraire". Se heurtant à de fortes résistances au sein du public qu'il avait visé, il avait ressenti un certain découragement au moment même où un public jeune et iconoclaste trouvait dans son œuvre une voie nouvelle. Les membres du groupe de Châtenay s'en étaient déjà faits à plusieurs reprises l'écho dans la revue dirigée par Paulhan (*supra*). Daumal et Renéville avaient consacré de substantielles recensions aux *Études traditionnelles* en mars 1938 et en mai 1939 (*supra*). Selon Benoist, la revue ne pouvait « se désintéresser de la tentative la plus curieuse de ce temps ».[19] Dès juin 1939, il envoyait à Paulhan un article de six pages présentant la doctrine de Guénon.

[17] Lettre de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 24 avril 1939.
[18] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 17 juin 1934.
[19] Lettre de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 12 mai 1939.

Le retard de la publication de l'article de Benoist et la parution d'*Art du monde*

Les événements retardèrent toutefois considérablement la parution de l'article de Luc Benoist. D'abord prévue pour fin 1939 - début 1940, elle fut repoussée à « l'un des trois premiers numéros de 1940 » en raison de la déclaration de guerre[20] ; mais le manque de papier causé par le conflit obligea à réduire la *N.r.f.* L'article fut, semble-t-il, mis en page dans le numéro du 1[er] juillet 1940, lequel ne parut pas.[21] En août, Drieu La Rochelle rencontra Otto Abetz qui venait d'être nommé ambassadeur d'Allemagne à Paris et accepta de prendre la direction de la revue. Paulhan apprit ainsi à Benoist qu'il allait reparaître

> « [...] une revue qui s'appelle la *N.r.f.* – sous la direction de Drieu La Rochelle, et avec l'appui de M. Abetz. La part littéraire et philosophique y demeure à peu près intacte : Gide, Jouhandeau, Valéry, Fargue... mais l'on n'y verra, évidemment, ni Bernanos, ni Claudel ; ni Benda ou Suarès ».[22]

Il lui demandait en conséquence s'il devait communiquer son article à Drieu La Rochelle. Benoist, comme Rolland de Renéville ou Gilbert-Lecomte, mais à la différence de Daumal, accepta que son texte soit publié dans cette nouvelle revue.

Il passait toutefois par Paulhan qui, ayant gardé un poste chez Gallimard, continuait d'agir en coulisse. L'éditeur resta pendant toute cette période l'interlocuteur privilégié de Benoist. En juin 1941, il lui apprenait que Drieu La Rochelle comptait publier l'article sans plus tarder.[23] Mais en octobre, il suggérait à Benoist d'écrire un mot au directeur car lui-même l'avait déjà relancé à deux reprises et, du fait de sa situation d'ancien directeur de la *N.r.f.*, il n'osait trop insister auprès de Drieu La Rochelle.[24] Paulhan incita cependant à nouveau le directeur en titre à presser le mouvement après une visite de Gonzague Truc. Ce dernier lui avait confié devenir « le directeur d'une revue de culture universelle, dont Guénon [devait être], plus ou moins, l'inspirateur ».[25] « Tâchons de prendre les devants », écrivait Paulhan à Drieu La Rochelle.[26] L'étude qui devait finalement paraître en septembre 1942, fut encore repoussée à deux reprises.[27] Paulhan s'en disait fâché,

[20] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 17 novembre 1939.
[21] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 26 [mars 1941]. Cette dernière date a été ajoutée a posteriori mais elle semble erronée car Paulhan annonce : « la *N.r.f.* reprend dans quelques jours – ou plus exactement il reparaît une revue qui s'appelle la *N.r.f.* – sous la direction de Drieu La Rochelle, et avec l'appui de M. Abetz ». Cette lettre date donc vraisemblablement de la fin de l'été ou de l'automne 1940.
[22] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 26 mars 1941.
[23] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, [juin 1941].
[24] Lettres de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 16 octobre 1941 et le 20 octobre 1941.
[25] Lettre de Jean Paulhan à Pierre Drieu La Rochelle, "samedi" (non datée).
[26] Lettre de Jean Paulhan à Pierre Drieu La Rochelle, "samedi" (non datée).
[27] Lettre de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 7 novembre 1941. Lettres de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 22 août [1942] et le 11 juin 1942.

mais pensait néanmoins qu'elle « serait cent fois mieux comprise à présent que l'an dernier, l'an dernier qu'en 1939 ».[28] En juin 1942, il souhaita même tirer avantage de ce retard. "On" lui avait en effet assuré que Chacornac, dont il fréquentait la librairie, avait un article inédit de Guénon. Il souhaitait qu'il fût publié à la suite de l'étude de Benoist.[29] Benoist avait pour sa part désiré que l'article paraisse fin 1941, en même temps qu'*Art du monde*.[30] Le projet de publication de ce livre par Gallimard avait en effet été relancé, toujours avec l'aide de Paulhan.

Ce dernier, suite aux remarques de Gaston Gallimard et d'un lecteur de la maison, fit légèrement retravailler son manuscrit à Benoist. Comme Bosco l'avait fait auprès de Bonjean (*supra*), il lui demandait en juin 1941 d'apporter quelques eclaircissements. Le caractère abrupt de certains passages résultait probablement de l'implicite référence aux principes posés par le métaphysicien. Il lui suggéra donc de « rappeler, ne fût-ce qu'en passant, l'œuvre de Guénon et ses directions essentielles ».[31] L'ajout d'un avant-propos dans lequel il reconnaissait sa dette envers Guénon[32], éclaira le propos et fit tomber l'objection.[33] Benoist justifiait l'absence première de référence à l'œuvre du métaphysicien par son « incertitude [...] sur la personnalité hypothétique de [s]on éditeur ».[34] Cette remarque confirme que cette pensée rencontrait dans certains milieux une franche hostilité. Il est vrai que *La Cuisine des anges* avait d'abord été éditée dans *La Revue universelle* et il est sûr que Massis n'aurait guère goûté cette référence. Mais en 1939, de façon plus surprenante, Benoist allait même jusqu'à vouloir signer sous un pseudonyme l'article destiné à la *N.r.f.*, dans la mesure où « sa situation administrative » (de conservateur-adjoint au château de Versailles) n'était pas assez forte.[35]

Les publications de Benoist : deux médiations qui abordent la question de la connaissance

L'échange entre Benoist et Paulhan aboutit à une présentation de la perspective "traditionnelle" adaptée au public de la *N.r.f.*. Dans l'avant-propos d'*Art du monde*, Benoist renouvelait son hommage de 1934 à Guénon, présenté comme un « messager du bonheur ». Par son point de vue central, le métaphysicien lui avait permis de synthétiser ses pensées. Il avait ainsi pu écrire *La Cuisine des anges* et concevoir les deux volets suivants de sa trilogie d'études sur

[28] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 23 avril 1942.
[29] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 11 juin 1942.
[30] Lettre de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 13 octobre 1941.
[31] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, en juin 1941.
[32] Guénon lui avait suggéré cette solution en 1938 (lettre de Guénon à Luc Benoist, le 11 décembre 1938).
[33] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 27 juin 1941.
[34] Lettre de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 25 juin 1941.
[35] Lettre de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 26 juin 1939. Il lui proposait le pseudonyme : L. Balliart.

l'expression. Benoist lui devait encore les principes généraux sur lesquels reposait son étude et qu'il résumait dans le même avant-propos. Ces principes avaient été posés dans une série d'articles donnés par Guénon dans *Le Voile d'Isis – Études traditionnelles* de 1929 à 1938. La liste en était donnée dans la bibliographie d'*Art du monde*.[36] Benoist poursuivit d'ailleurs l'exposition de sa conception de l'art dans la *N.r.f.* par une recension publiée en 1943. Il y montrait comment Béothy dans *La Série d'or* manifestait le « noble désir » d'une « création consciente de la beauté ».[37] *Art du monde* que défendait l'ancien directeur de la *N.r.f.*, eut un certain succès. Peu avant sa sortie, Paulhan confiait à Drieu La Rochelle que ce livre lui semblait « remarquable ».[38] En 1942, il fut heureux de constater qu'on en parlait souvent.[39] En 1943, il demandait à Joë Bousquet s'il l'avait lu.[40] Queneau, chef du comité de lecture de Gallimard, prit pour sa part connaissance du manuscrit dès juin 1941.[41] En 1943, le R. P. Victor Poucel citait l'ouvrage dans son *Apocalypse*.[42] Ce succès et l'amitié de Paulhan engagèrent Benoist à la fréquentation de tout un milieu littéraire parisien. En juin 1942, alors que la sortie de l'article sur Guénon était imminente, Jean Grenier notait dans ses carnets qu'il avait « vu Guéguen, Luc Benoist, Michel Leiris, etc. ».[43]

L'article de septembre 1942, plus développé que celui publié à *La Cité universitaire* (*supra*), poursuivait l'entreprise de médiation de Benoist. Son attaque était assez "littéraire" sinon journalistique[44] :

> « Un Français vit depuis des années en Orient et il ne se distingue pas en apparence de la foule des musulmans qu'il coudoie. Pourtant cet inconnu recevait avant la guerre un courrier d'ambassadeur. De tous les coins du monde, des continents les plus anciens et les plus nouveaux, de l'Inde et de l'Amérique, des hommes soucieux des plus hautes questions sollicitaient de sa part un avis ou un éclaircissement ».

« Dans une vue d'ensemble qui embrass[ait] avec une science égale les livres sacrés de la Chine et de l'Inde, de l'Égypte et du moyen âge, de l'Islam et d'Israël », Guénon faisait en effet pénétrer ses lecteurs

> « […] avec une profondeur, une précision et une facilité également étonnantes au cœur des plus hauts problèmes qui se soient posés aux plus grands esprits de tous les temps et les réso[lvait] avec une parfaite aisance. Ces problèmes et ces esprits

[36] BENOIST, *Art du monde*, 1941, p. 201.
[37] BENOIST, Luc, « La Série d'or », *N.r.f.*, janvier 1943, p. 125-126.
[38] Lettre de Jean Paulhan à Pierre Drieu La Rochelle, (non datée).
[39] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 23 octobre 1942.
[40] Lettre de Jean Paulhan à Joë Bousquet, le 19 juillet 1943.
[41] QUENEAU, *Journaux 1914-1965*, p. 536.
[42] POUCEL, Victor, *Apocalypse*, Le Puy, Éditions Xavier Mappuis, 1943, p. 71.
[43] GRENIER, Jean, *Sous l'Occupation*, Paris, Éditions Claire Paulhan, 1997, p. 298.
[44] On pense ici au style de : DARDAUD, « Depuis huit ans… », 1938.

> n'apparaiss[aient] plus comme de mystérieux arcanes réservés à des spécialistes, plus érudits que compréhensifs, mais ils viv[aient] d'une vie actuelle et éternelle ».

Guénon illuminait aussi « les problèmes capitaux qui se pos[aient] à [leur] époque et il permet[tait] de les résoudre de la façon la plus claire ». Son œuvre permettait « de "survoler" les différents antagonismes » qui déchiraient alors les esprits.

Or, cet auteur essentiel qui s'était vu consacrer des études par « des traducteurs italiens et anglais, des penseurs allemands », était paradoxalement ignoré dans son propre pays. En France, Guénon n'était connu que de « ceux qui le plagient, le craignent ou le haïssent et par conséquent se taisent ». Cette affirmation de Benoist correspondait certainement à une impression ressentie par plusieurs lecteurs et dont avait témoigné Jean Fiolle (*supra*). Benoist, comme le chirurgien marseillais, optait pour la thèse, qui serait exposée plus tard par Paulhan, du « complot du silence ».[45] Il est certain que Guénon s'était attiré des inimitiés dans les milieux occultistes et théosophistes, dans les milieux des orientalistes français, dans la partie du milieu néo-thomiste proche de Maritain. Toutefois, cette affirmation semble abusive au vu des résultats de notre étude. Cette impression peut s'expliquer par l'importance accordée à l'œuvre par ceux qu'elle avait "retournés". Benoist n'hésitait pas à conclure son étude en notant que cette œuvre qui avait « effacé cinq siècles de séparatisme », était, « au point de vue de la pensée œcuménique, le fait le plus important qui se soit produit depuis le XVI[e] siècle ». Si tel était réellement le cas, alors, en effet, les milieux intellectuels ne lui avaient pas accordé l'audience qui lui était dû.

Guénon restituait, après ces siècles d'oubli, la nature et la portée de la véritable connaissance. Cette connaissance était dite "métaphysique" dans la mesure où elle était une connaissance surnaturelle. Elle ne pouvait être atteinte « que par l'intuition immédiate de l'intellect transcendant, qui n'est pas une faculté individuelle mais universelle comme l'objet même qu'elle prétend saisir ». Il ne s'agissait pas « d'une connaissance théorique et abstraite [...] mais d'une réalisation effective, d'une prise de contact réelle, d'une identification par la connaissance ». De cette connaissance des "principes" découlait un point de vue central et synthétique, sur lequel Benoist s'était étendu dans *La Cité universitaire*. « La connaissance pure » à laquelle invitait Guénon unissait « la certitude de la présence réelle et celle de la vérité mathématique ». Elle était « accessible à toute intelligence apte à la recevoir, et [...] se présent[ait] au lecteur avec mesure, logique et simplicité, aussi irrésistible que l'évidence ». Cette connaissance était aussi dite "traditionnelle" dans la mesure où elle était relative à « la tradition intégrale et primordiale que tous les hommes à leur apparition sur cette terre ont

[45] « En fait, c'est tout au plus s'il a paru sur Guénon, de son vivant, deux ou trois articles » (GUERIN, « *Les Études traditionnelles* », 1956).

reçue en dépôt avec la vie [...] ». D'ailleurs, le domaine dont traitait Guénon pouvait « s'ouvrir à l'esprit du mendiant illettré plus facilement peut-être qu'à celui d'un membre de l'Institut ». « La tradition intégrale » (Benoist se référait ici à l'article de Ziegler) ne pouvait être saisie par la science ou l'érudition. Il s'agissait pour la connaître d'obtenir un rattachement direct, ce qui ne pouvait se faire que là où elle était encore vivante.

Et Benoist en venait « au caractère urgent de son apport ». La doctrine catholique avait en effet « tous les titres pour proclamer sa légitimité réelle et sa possession de fait » d'un rattachement à « la tradition primordiale ». « Guénon reconnaissait parfaitement la *vérité* du christianisme ». Néanmoins, les chrétiens actuels avaient perdu « la compréhension complète » de leur propre doctrine. Ne leur restait que le point de vue « religieux » duquel découlait une prétention à la possession exclusive de la vérité. Ce dernier ne dépassait pas « l'ontologie, ni la "personnalité" de l'être divin », contrairement à celui de Guénon « d'accord avec l'Inde ». L'horizon limité du point de vue « exotérique » était « le "salut" de l'âme ne dépassant pas la zone du psychique ». Guénon se plaçait pour sa part du point de vue « ésotérique » dont la perspective ultime était « "la délivrance" ». Une coupure s'était établie dans notre civilisation entre ces deux ordres d'enseignement. Cependant, le plus profond étant méconnu, elle n'était plus rattachée directement aux principes supérieurs par aucun lien effectif. Elle avait ainsi perdu son caractère "traditionnel" et les éléments de cet ordre subsistant étaient comme des corps abandonnés par l'esprit. C'est pourquoi Guénon invitait à retrouver cette compréhension profonde « d'une vérité qui [était] nôtre ». Benoist se gardait bien d'évoquer la nécessité d'un rattachement initiatique et notamment le possible recours au soufisme. Paulhan verrait bien le vide laissé dans l'argumentation et lui demanderait, nous le verrons plus loin, s'il ne connaissait pas un « initiateur ».

II - L'œuvre de Guénon nourrit la méditation de Paulhan sur le "renversement des clartés"

Paulhan s'interroge sur l'origine de la connaissance de Guénon

La discussion sur l'étude de Benoist au cours de l'été 1939, fut l'occasion pour les deux hommes d'engager un véritable échange. Paulhan semble avoir alors nourri un intérêt croissant pour l'œuvre de Guénon. Il avait déjà interrogé Daumal sur ce point, au début d'avril 1938, entre la parution de sa recension à la *N.r.f.* (mars 1938) des *Études traditionnelles* et l'article de *Mesures* (15 avril 1938) dans

lequel il évoquait le métaphysicien.[46] Selon Daumal, dans sa fonction de médiateur de la « connaissance supérieure », Guénon n'était « ni un médium, ni un Euclide ». Le sens de cette affirmation n'est pas parfaitement clair dans l'édition des lettres de Daumal. Il l'est un peu plus si l'on se reporte à la lettre originale qui a été, semble-t-il, tronquée. Le poète précisait, dans la part manquante, qu'Ouspensky était un médium si l'on entendait qu'Euclide était le médium entre la Géométrie et nous : c'est-à-dire un médiateur jouissant d'une effectivité de la vision qui présentait une image parfaitement exacte de la connaissance.[47] Et il avait poursuivi :

> « C'est un métaphysicien, un scolastique très intéressant, mais ses écrits restent dans le domaine profane des œuvres humaines personnelles. Souvent, il montre du doigt une idée juste, parfois il se trompe[48] ; plus souvent que tout, il dénonce des erreurs et renonce à dire des vérités ; il fait bien. Justement, un de ses livres (le meilleur peut-être) donne une bonne image de ce que je disais sur la vérité, c'est *Le Roi du monde.* L'idée du "Roi du Monde" est vraie. Et après ? Si l'on se borne à suivre Guénon, ou le thomisme, ou tout autre système dogmatique, on aboutit soit à une scolastique, soit au désespoir ».[49]

Benoist aurait à l'époque certainement contesté la vision de Daumal comme le laisse à penser son échange avec Paulhan. Celui-ci avait trouvé chez ce collaborateur des *Études traditionnelles* un interlocuteur de premier ordre pour approfondir ses interrogations sur l'œuvre du métaphysicien. La conversation s'engagea autour de ce point quand le directeur de la *N.r.f.* lui demanda d'étayer son article par une présentation de la personnalité de Guénon. Benoist regretta de ne pouvoir le faire pour deux raisons au moins. D'abord, cela aurait été « souverainement désagréable » à Guénon. Ensuite, et surtout, « sa position [était] difficile à exposer, car dans le détail même elle lui [était] personnelle et sa position en tant qu'homme ne [devait] pas rétrécir celle qu'il pren[ait] en tant qu'auteur ».[50] Dans son article, il devait encore revenir sur cette question. La « valeur suréminente » de l'œuvre était, selon lui,

> « [...] absolument et totalement indépendante de l'individualité de son auteur. Une description de sa personne, un résumé de sa vie ne pourraient que combler une curiosité sans rapport avec la véritable compréhension de son œuvre. L'individualité d'un romancier, d'un poète ou d'un philosophe rend leurs ouvrages plus humains et plus proches [...] [au contraire dans l'œuvre qui l'occupait] ce n'est pas un individu, de

[46] DAUMAL, « Les Pouvoirs de la Parole dans la poétique hindoue », *Mesures*, 15 avril 1938.

[47] Lettre de René Daumal à Jean Paulhan, le 17 avril 1938. Le texte de cette lettre tel qu'il est reproduit dans le troisième volume des correspondances de Daumal (DAUMAL, *Correspondance III*) est réduit par rapport à l'original conservé à l'I.M.E.C..

[48] Il l'affirmait déjà dans le compte rendu de *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* donné au *Grand Jeu.*

[49] Lettre de René Daumal à Jean Paulhan, le 17 avril 1938.

[50] Lettre de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 27 juillet 1939.

quelque niveau qu'il soit, qui nous parle, c'est l'humanité qui nous instruit sur des faits éternels et immémorialement plus anciens que toute l'histoire connue. Elle nous apporte sur elle-même son propre témoignage ».[51]

Benoist comprenait cependant que la curiosité de Paulhan n'était « pas purement curieuse ». Lui-même avait d'ailleurs longuement interrogé Guénon sur sa bibliographie et avait réuni « tout ce qui était possible comme documents et traductions ». Il pensait même être « le seul à posséder tout cela ».[52] À l'usage propre de Paulhan, il traçait une biographie sommaire de Guénon (plus ou moins exacte) :

« Il est né à Blois le 15 novembre 1886. Il perd de bonne heure ses parents et après des études secondaires normales, il vient à Paris continuer ses études. À vingt ans, c'était un grand garçon très posé qui ne s'intéressait qu'aux mathématiques (où il est resté très calé et c'est un des côtés qui m'attache). À vingt-trois ans, avec son héritage, il fonde une revue d'études traditionnelles où, dans le premier numéro, il publie à la satisfaction de ses amis un article qui le contient déjà tout entier. On dirait qu'il est né ainsi. La seule explication qui vient de lui révèle que "des circonstances exceptionnelles" lui ont permis d'acquérir cette "connaissance" qui fait le fond de ses écrits, directement, à la manière orientale. Mais il a toujours été très discret à ce sujet. Mais quelles que soient les circonstances elles ne sont que le prétexte et l'occasion de manifester quelque chose qui existait en lui de naissance ».[53]

À travers cette biographie, il livrait sa vision de l'origine de la connaissance du métaphysicien. L'interrogation sous-jacente à cette demande d'information sur la personne de Guénon, portait en effet sur l'origine de la certitude qui l'animait et de la doctrine qu'il exposait. Pour Paulhan, la question des sources se posait dans la mesure où cette œuvre si affirmative manquait de « communications » avec la culture de leur temps (*supra*). Paulhan écrivait en effet être « irrité » (ou « embarrassé »[54]) par le manque « d'entrées » dans l'œuvre de Guénon :

« Il parle toujours de la métaphysique comme si c'était la chose la plus évidente du monde [...] Mais enfin il a pourtant commencé un jour d'être métaphysicien : et, ce jour-là, comment (et pourquoi) cela s'est-il passé ? Qu'a-t-il vu ? Qu'a-t-il pensé ? »[55]

Ce questionnement donnait à Benoist l'idée d'écrire « un récit psychologique [...] qui tout en réservant l'expression dogmatique de la vérité pourrait faire sentir au public la chose en la transposant dans un domaine qui lui serait familier ».[56] Ainsi, précisait-il à Paulhan, « la psychologie de la chose [i.e. : la "découverte" par

[51] Lettre de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 27 juillet 1939.
[52] Des personnes du groupe suisse vinrent ainsi consulter sa "collection".
[53] Lettre de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 12 août 1939.
[54] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 27 août 1939.
[55] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 31 juillet 1939.
[56] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 12 août 1939.

Guénon de la Tradition] tout en restant curieuse n'aurait pas de lien essentiel avec la vérité de la doctrine ».[57] « […] ce n'est point tant la "psychologie" de l'événement que son expression qui manque » à l'œuvre de Guénon, précisait Paulhan. Car ajoutait-il, « vous êtes ainsi, je le veux bien, mais *pourquoi* vous rejoindre ? ».[58] Cette interrogation fondamentale n'était pas sans évoquer la lettre passionnée de Bonjean en 1930 à laquelle Guénon avait répondu de façon si abrupte (*supra*).

Cependant, comme chez Bonjean, ce questionnement exigeant témoignait de l'intérêt croissant de Paulhan pour l'œuvre. Ce dernier n'interrogeait pas Benoist pour le mettre en défaut. Ces questions l'occupaient au contraire dans la mesure où il se sentait proche des assertions de Guénon. « Il parle toujours de la métaphysique comme si c'était la chose la plus évidente du monde, (et je suis assez prêt là-dessus à lui donner raison) »[59], ajoutait-il aussitôt. Et encore, après lui avoir demandé pourquoi le rejoindre : « Cela dit, il me semble bien que par tel et tel passage, je "rejoins" tout de même ».[60] Paulhan demandait d'ailleurs à son correspondant si l'on pouvait trouver l'article du jeune Guénon dont il avait fait mention.[61] Il ne cessa par la suite de se renseigner au sujet de la personne du métaphysicien (*infra*).

Après ce questionnement préliminaire, Paulhan, surtout à partir du début 1941, manifesta un intérêt croissant pour l'œuvre de Guénon. En mars 1941, il écrivait le lire « avec passion » et demandait à Benoist comment il pouvait se procurer une collection du *Voile d'Isis – Études traditionnelles*.[62] Comme Bosco, il possédait « tous les textes de Guénon ».[63] En juillet 1942, il demandait à Benoist, s'il écrivait au Cairote, de lui dire sa « confiance, [s]on admiration ».[64] L'intérêt de Paulhan se manifestait par son désir de le faire découvrir à des amis. En janvier 1942, par exemple, il demandait à Monique Saint-Hélier (1895-1945)[65] s'il pouvait lui apporter les livres de Guénon, « et d'abord ses articles (peut-être en choisissant certains passages) ».[66] Il l'interrogea par la suite sur ses impressions de lecture.

[57] Lettre de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 12 août 1939.
[58] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 27 août 1939.
[59] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 31 juillet 1939.
[60] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 27 août 1939.
[61] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 27 août 1939.
[62] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 26 mars 1941.
[63] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 20 octobre 1941.
[64] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 25 juillet 1942.
[65] Son nom de naissance était Berthe Eimann. Après sa conversion, elle fut baptisée sous le prénom de Monique. Elle fut intimement liée à Rilke.
[66] TAPPY (Dir.), *Paulhan Saint-Hélier*, p. 83.

La métaphysique selon Guénon et « le renversement des clartés »

Ce très vif intérêt de Paulhan pour l'œuvre de Guénon devait rejoindre le cœur de sa réflexion sur l'expression. Celle-ci l'avait conduit à opérer, probablement dans la seconde moitié des années 1930, un véritable renversement de perspective. Nous avions noté les divergences entre sa perspective rationaliste et celles de Daumal et d'Artaud. Ce dernier n'avait pas apprécié que Paulhan traite alors Guénon de « gobeur » (*supra*). Paulhan était parti du point de vue « du dualisme cartésien et du principe du tiers exclu ».[67] Il avait surtout eu une forte exigence méthodologique, ayant l'ambition de procéder avec la rigueur de la science moderne dans son investigation sur le langage. Rolland de Renéville soulignait en 1936 la « rigueur de [son] analyse, sa méthode absolument scientifique [...] puisqu'elle part[ait] d'un phénomène pour en préciser la nature, les modes d'apparition, et en proposer les lois [...] ».[68] Paulhan écrivait de son côté à Benoist « qu'une méthode rigoureuse appliquée, à la faveur du grossissement qu'apportent la littérature et les "opinions" littéraires, au problème de l'expression, conduisait à *démontrer* certaines idées, qui nous sont communes ».[69] Benoist, dans ses études sur le langage, avait d'ailleurs en partage cette quête de lois. Il s'était appuyé sur la théorie des groupes dans *La Cuisine des anges*. Cette ambition apparaîtrait encore plus nettement lorsqu'il reprendrait, bien plus tard, son essai sous une forme moins littéraire et elliptique.[70] Cet intérêt se traduisit encore dans sa façon de considérer les arts plastiques, comme le révélait notamment son compte rendu de *La Série d'or* de Béothy. Selon Benoist, la recherche de cet auteur était plus précise et complète que la recherche cubiste des lois de l'harmonie plastique. Elle introduisait en effet

> « [...] le calcul différentiel dans la mathématique des proportions, c'est-à-dire la continuité ; la variété indéfinie. Elle permet[tait] le passage continu entre l'objet et l'être vivant, entre le cristal et l'homme. Elle permet[tait], suivant le noble désir de M. Béothy, une création consciente de la beauté ».[71]

De façon significative, Benoist avait précisé dans le portrait de Guénon adressé à Paulhan, être attaché à l'œuvre en raison de l'esprit mathématique de son auteur. Il faut préciser que les mathématiques avaient pour Guénon un statut privilégié par rapport aux autres sciences modernes. Elles étaient les plus susceptibles parmi ces dernières d'être rattachées aux principes. Il devait illustrer cette possibilité dans un de ses premiers ouvrages paru chez Gallimard :

[67] ETIEMBLE, « Jean Paulhan et le "Gegensinn der Urworte" », p. 322.
[68] Lettre d'André Rolland de Renéville à Jean Paulhan, le 20 juin 1936.
[69] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 12 octobre 1941.
[70] BENOIST, Luc, *Signes, symboles et mythes*, Paris, P. U. F., Que-sais-je ?, 1975, 128 p..
[71] BENOIST, Luc, « La Série d'or », *N.r.f.*, janvier 1943, p. 125-126.

Les Principes du calcul infinitésimal (1946). Il y traitait de la continuité entre les modalités et les degrés d'existence à laquelle Benoist faisait allusion ci-dessus. Queneau en avait relevé les prémices dès avant la guerre dans *L'Erreur spirite* (*supra*). Benoist précisait encore dans son article que la « connaissance pure » à laquelle invitait Guénon, unissait « la certitude de la présence réelle et celle de la vérité mathématique ». Selon l'aveu de Paulhan lui-même, cette exigence de rigueur scientifique devait le conduire à s'éloigner du dualisme cartésien pour découvrir l'exigence d'un autre point de vue. Et c'est précisément ce cheminement qui l'amena à opposer une objection à la critique radicale que faisait Guénon des méthodes de la science moderne :

> « [...] je me vois à un certain moment contraint à une vue (et à une méthode) proprement métaphysique, suivant des observations et des expériences purement positives et "scientifiques". Cela, quoi qu'en dise Guénon. (Il me le semble du moins). Bref c'est la science même qui contraint à un certain moment l'esprit, par l'accumulation même des observations – si du moins l'on veut les comprendre toutes – à faire le saut et opérer ce que j'appelais déjà en 1909 (dans le spectateur – mais sans, je crois, le bien comprendre) le renversement des clartés ».[72]

Comme Gaigneron ou Hélène Dufau l'avaient fait, il abordait ici la question des rapports existant entre science et métaphysique (*supra*). Cela le ramenait également au problème des communications existant entre l'œuvre de Guénon et la culture contemporaine. Cette réflexion marquait la tension propre à la subtile et balancée pensée de Paulhan. Il restait attaché à la rigueur de la méthode scientifique, tout en découvrant la nécessité d'une autre méthode. L'épouse de René Étiemble a situé ce renversement de perspective autour de l'année 1936. La faillite du Front populaire auquel Paulhan, comme semble-t-il Luc Benoist, avait confié ses espoirs, ainsi que l'écrasement de l'Espagne républicaine, auraient marqué selon elle l'échec de la gauche des Lumières et de l'optimisme rationaliste. Étiemble est toutefois resté prudent dans l'attente de l'exploration de toute la documentation disponible. Il semble que la pensée de Paulhan n'ait pas basculé si nettement. Ainsi, Drieu La Rochelle, peu avant la sortie du premier numéro de sa *N.r.f.*, écrivait à Paulhan qu'il n'aimait pas son « oscillation entre rationalisme à la Benda et erratisme mystagogue ».[73] En 1945, Paulhan aurait d'ailleurs à subir une sévère attaque de Benda. L'auteur de *La Trahison des clercs* lui reprocherait de laisser entendre dans *Les Fleurs de Tarbes* qu'il existait une pensée sans mot, et que cela fondait « le pouvoir des mots ». Or, suite à leurs échanges intellectuels, il avait jusque-là cru la perspective de Paulhan tout autre. Paulhan lui-même suggérait en

[72] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 20 octobre 1941.

[73] Il ajoutait : « mais j'estime fort votre don de grand artisan de l'écriture et de grand prieur. Il nous faut parler d'occultisme et ne pas nous lâcher » (lettre de P. Drieu La Rochelle à J. Paulhan, le 6 novembre 1940).

juillet 1941 à Renéville qu'en concevant ses *Fleurs de Tarbes*, il rejoignait « par instants les interprétations métaphysiques du langage, sans y tomber ».[74]

Le qualificatif "métaphysique" est ici significatif. Dans l'extrait de lettre cité ci-dessus, Paulhan qualifiait précisément la méthode à laquelle l'avait contraint la démarche scientifique, de "métaphysique". En 1941, il avait clairement à l'esprit l'acception guénonienne du terme. Il insistait à la même période auprès de Monique Saint-Hélier, sur le sens renouvelé auquel il fallait entendre le terme « métaphysique » appliqué à l'œuvre de Guénon. Artaud avait fait une semblable précision dans la *N.r.f.* en 1931. Prévenant l'étonnement des lecteurs de le voir employer ce terme, il insistait sur le fait que Guénon lui avait appris à ne plus considérer les « principes » en dehors de « l'état spirituel énergétique et massif qui leur correspond[ait] ».[75] En 1939, Paulhan avait confié à Benoist qu'il était prêt à donner raison à Guénon lorsqu'il parlait « de la métaphysique comme si c'était la chose la plus évidente du monde ».[76] En janvier 1942, pour encourager Monique Saint-Hélier à le lire, il lui écrivait que sa métaphysique la « comblerait, sans jamais [lui] faire songer à ce qu'on nomme métaphysique ». En septembre, il lui suggérait encore, dans le même but, « que la métaphysique pourrait être le *contraire* de ce qu'elle a l'air d'être : non pas des livres ennuyeux, mais une réalité rayonnante (qui a peine à passer dans les livres) ».[77] Or, la connaissance de cette réalité première et fondatrice, de cette réalité qui éclairait plus qu'elle n'était éclairée, était inaccessible à la méthode scientifique. Elle dépendait d'un mode de connaissance autre. L'un des apports de Guénon, comme y insistait Luc Benoist dans son article de la *N.r.f.*, était d'avoir restitué la notion de cette connaissance véritable. C'était également le point fondamental qu'avaient retenu Jacques Masui et François Berge (*supra*). Paulhan devait d'ailleurs lui-même le souligner dans la *Nouvelle N.r.f.* en 1956. Selon lui, Guénon défendait

> « [...] contre la scolastique et le catholicisme moderne – accablé, disait-il, de rationalisme, de morale et de sentimentalité – les droits et la portée de l'intuition intellectuelle, du principe des correspondances, et de l'identification par la connaissance. Il est arrivé à Aristote de dire (pour l'oublier aussitôt) que "l'âme est tout ce qu'elle connaît". René Guénon fait là-dessus un bon disciple d'Aristote. Somme toute, ce qu'il entend par connaissance n'est pas si différent de ce que le Moyen Âge avec saint Thomas appelle le "don de sagesse" ».[78]

[74] Lettre de Jean Paulhan à André Rolland de Renéville, le 12 juillet 1941.
[75] ARTAUD, A., « La mise en scène et la métaphysique », *Le Théâtre et son double*, Paris, Gallimard, 1964, p. 66. Daumal, au contraire, assimile ce terme à celui de "scolastique" et lui donne une connotation moins positive.
[76] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 31 juillet 1939.
[77] TAPPY (Dir.), *Paulhan Saint-Hélier*, p. 193. Il reprend cette idée dans : PAULHAN, J., *Braque le patron*, Paris, Gallimard, 1980, p. 123-124 (1ère éd. 1952).
[78] GUÉRIN, « *Les Études traditionnelles* », 1956.

On retrouve clairement la métaphysique et le mode de connaissance qui en dépend, évoqués dans une lettre fondamentale à Marcel Arland. En janvier 1940 à propos des *Fleurs de Tarbes*, Paulhan évoquait sa prise de conscience d'un nécessaire renversement de perspective :

> « Que toute analyse d'un fait complexe et sa réduction à ses éléments donne de la clarté, fasse clarté, c'est un fait évident. L'on ne peut en conclure (comme fait Descartes) que toute clarté doit venir d'analyse que si l'on tient pour admis : que les éléments derniers que l'on obtiendra sont clairs par eux-mêmes ; sans quoi leur obscurité (qui vient de ce qu'ils ne peuvent être analysés) refluant sur tout l'ensemble le rendrait d'un coup aussi obscur qu'il était lumineux tout à l'heure. En bref, Descartes (et chacun de nous) monte une machine à penser qui se fonde tout entière sur cette part secrète : c'est que la pensée des éléments les plus simples est de soi évidente, et comme rayonnante ».[79]

Il est significatif de retrouver ici les termes "évidente" et "rayonnante" que Paulhan avait utilisés pour qualifier la "métaphysique" au sens guénonien. Les « éléments derniers » sont évidemment ici l'équivalent de ce que Guénon, et Artaud après lui, appellent les « principes » ; la métaphysique étant précisément la connaissance des principes. Paulhan continuait sa lettre en abordant le « domaine de l'expression (dont la littérature n'est qu'un grossissement, comme une expression vue au microscope) » :

> « [...] les faits les plus incontestables, à partir d'un certain point, ne se laissent éclairer que par une méthode qui prenne résolument le contre-pied de la méthode cartésienne – tenant essentiellement qu'il n'est pas d'observation qui n'altère l'objet observé ».[80]

Il exposait ici ce mode de connaissance qu'avait réhabilité Guénon. Selon lui, il s'agissait de « la méthode dont us[aient] les religions ». La « part secrète » de cette pensée était la connaissance de ce que Paulhan, se référant peut-être implicitement comme Benoist à la théorie des groupes, nommait les « ensembles ». Leur connaissance était en l'homme « ineffaçable » et tout en découlait. Comme Paulhan l'écrirait à propos de Guénon : « [...] il n'existe pas un dogme qui n'ait sa racine dans la nature humaine, et dans une tradition qui a dû apparaître avec le premier homme [...] ».[81] C'était en effet « un trait commun de toute pensée (qui n'est, de vrai, qu'une machine à penser) qu'il lui fallût aussi, dans son armature secrète, impliquer la possibilité (et la réussite à venir) de la pensée ». Et il croyait trouver dans cette double modalité de connaissance, le secret de « tous les traits frappants de la littérature – ce danger, mais ce sacré ; cette création, cette fraîcheur : cette "autre raison, autre langue" ». Ceux-ci s'expliquaient « par ce

[79] Lettre de Jean Paulhan à Marcel Arland, le 16 janvier 1940 (à propos des *Fleurs de Tarbes*) (PAULHAN, ARLAND, *Correspondance 1936-1945*, p. 176).
[80] Lettre de J. Paulhan à M. Arland, le 16 janvier 1940 (PAULHAN, ARLAND, *Correspondance 1936-1945*, p. 177).
[81] GUERIN, « *Les Études traditionnelles* », 1956.

passage (ou plutôt ce bond) que doit faire l'écrivain de l'une à l'autre pensée – avec ce risque de naufrage, de folie, de rien entre les deux (d'où c'est déjà merveille s'il tire cette fleur, ce caillou) ».[82] Mais cette opération mystérieuse de l'investissement d'un mot par la pensée, de par sa nature même, « s'éprouve plus qu'il ne se laisse saisir par le raisonnement ».

On comprend ainsi mieux ce qu'Étiemble entendait lorsqu'il écrivait que Paulhan était passé du dualisme cartésien et du principe du tiers exclu à un point de vue qui aboutissait à la nécessité de connaître par expérience, à se laisser transformer.[83] Étiemble, suivant la chronologie de son épouse, mettait en relation ce changement de perspective avec, à partir de 1938, la sympathie « en chaque occasion manifeste, efficace » de Paulhan pour Guénon.[84] Paulhan trouva, tout au moins, dans l'œuvre de Guénon, une confirmation des conclusions auxquelles sa démarche l'avait amené et des éléments pour approfondir sa méditation. Il s'étonnait d'ailleurs en 1941 de rencontrer Guénon sur un point de vocabulaire relatif à la *métanoïa*. Dans « L'esprit est-il dans le corps ou le corps dans l'esprit ? » (juin 1939), le métaphysicien faisait « allusion au "renversement" suivant quoi "le plus grand doit être aussi le plus central" »[85], propos qu'il illustrait par la représentation dantesque des différents cieux par autant de cercles concentriques. Or, Paulhan se servait depuis longtemps d'un « mot voisin » « pour marquer le retournement des méthodes auquel l'observation entêtée d'*une* expression contraint à la fin l'observateur patient : le "renversement des clartés" ».[86] Il demandait à Benoist si Guénon traitait autre part dans son œuvre la même question. Il est d'ailleurs curieux de noter que, des années plus tard, c'est une semblable idée rencontrée dans l'évangile apocryphe de Thomas qui lui procura une sorte d'illumination.[87] Il est difficile cependant d'évaluer précisément le rôle de l'œuvre de Guénon dans cette évolution. Dans le cadre « du groupe de Châtenay », il baigna au long des années 1930 dans une atmosphère intellectuelle empreinte de la perspective "traditionnelle". Mais il eut aussi un contact direct avec des textes "traditionnels". La lecture de la traduction par Stanislas Julien du *Tao-te-king* en 1936 eut notamment pour lui une grande importance. Paulhan écrivait que :

[82] Lettre de J. Paulhan à M. Arland, le 16 janvier 1940 (PAULHAN, ARLAND, *Correspondance 1936-1945*, p. 176).
[83] ÉTIEMBLE, *Lignes d'une vie*, p. 282-283. D'ailleurs, Étiemble lui-même, probablement suite à des discussions avec son mentor Paulhan, définit à l'occasion d'un compte rendu de *La Métaphysique orientale*, ce que Guénon entendait par connaissance métaphysique (ÉTIEMBLE, René, Compte rendu de *La Métaphysique orientale*, *Valeurs*, Alexandrie, n° 4, janvier 1946, p. 101).
[84] ÉTIEMBLE, *Lignes d'une vie*, p. 282-283.
[85] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 12 octobre 1941.
[86] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 12 octobre 1941.
[87] BADRE, *Paulhan le juste*, p. 301-303. Dans l'apocryphe il lut : « Jésus dit : lorsque vous saurez prendre le dedans pour le dehors et le dehors pour le dedans [...] alors vous entrerez dans le royaume de Dieu ».

> « Rien ne [lui avait] semblé aussi proche, aussi vrai, depuis très longtemps. Rien ne [lui] donn[ait] plus nettement le sentiment, et l'idée peut-être, de ce vide ou de ce chaos par lequel il faut bien que passe l'idée abstraite (mettons le lieu commun) et d'où nous la faisons à tout instant revenir ».[88]

Avant cette lecture, il éprouva également un intérêt pour certains théosophes qui abordaient directement la question du langage. Leur influence s'est probablement mêlée à celle de Guénon, en particulier autour d'une notion dont il ferait, plus tard, le titre d'un prolongement des *Fleurs de Tarbes* : « le don des langues ».

Le "don des langues" comme principe de grammaire

Guénon publia un article intitulé « Le don des langues » dans un numéro spécial du *Voile d'Isis* en août-septembre 1927 (c'est-à-dire antérieurement à sa reprise en main de la revue). Ce numéro spécial était consacré aux Rose-Croix.[89] Paulhan le lut probablement dans cette livraison ancienne car, selon Badré, il réunit pendant la guerre d'anciens numéros du *Voile d'Isis*.[90] Il faut souligner d'autre part que son ami Rolland de Renéville en possédait un exemplaire.[91] L'article fut toutefois repris en juillet 1939, c'est-à-dire le mois suivant la publication de « L'esprit est-il dans le corps ou le corps dans l'esprit ? » (*supra*). Selon Guénon, le véritable Rose-Croix possédait « le don des langues ». Cette notion symbolique, sur le sens spirituel de laquelle nous allons revenir, pouvait s'entendre au sens littéral. Le véritable Rose-Croix pouvait traduire « une même pensée en des langues diverses » pour la rendre accessible à tel ou tel homme. La pensée, en elle-même, était selon Guénon « indépendante de toute expression », idée que Benda reprocha à Paulhan de soutenir. Dans son article donné à « Message actuel de l'Inde », « Pour approcher l'art poétique hindou », Daumal rejoignait d'ailleurs Guénon, tout en précisant que s'il existait une pensée sans mot, elle n'était pas sans forme. Les hindous désignaient ainsi par le terme *sphota* des « mots-germes, idéaux, inaltérables qui sont les modalités de l'*âtman* universel ».[92] *Sphota* évoquait « l'éclosion d'une fleur, le développement d'un bourgeon – donc une puissance germinative constante et cachée sous les apparences qui la manifestent ». Ainsi, celui qui voulait traduire un texte dans une autre langue devait auparavant traduire

[88] Lettre de Jean Paulhan à Marcel Arland, de 1936 ou 1937, citée dans : ÉTIEMBLE, « Jean Paulhan et le "Gegensinn der Urworte" », p. 320.
[89] Un épisode littéraire auquel s'intéressa Paulhan dans l'immédiat après-guerre mêlait la question des Rose-Croix, l'héritage de Louis-Claude de Saint-Martin et René Guénon (ACCART, « Une autre apparition du roi du monde », 2000).
[90] BADRÉ, *Paulhan le juste*, p. 206.
[91] Voir sa bibliothèque conservée par l'I.M.E.C.
[92] Repris dans : DAUMAL, *Les Pouvoirs de la parole*, p. 89.

son texte en *sphota* pour le retraduire de là dans la seconde langue.[93] Paulhan, pour sa part, par le biais d'études de linguistique, partirait plus tard à la recherche des mots premiers qui, comme principes, synthétisaient en eux les contraires.[94] Guénon achevait de son côté son article en ajoutant que :

> « [...] la possession de certaines clefs du langage [pouvait] fournir, pour comprendre et parler les langues les plus diverses, des moyens tout autres que ceux dont on dispose d'ordinaire ; et il est très certain qu'il existe, dans l'ordre des sciences traditionnelles, ce qu'on pourrait appeler une philologie sacrée, entièrement différente de la philologie profane qui a vu le jour dans l'Occident moderne ».

Ces vues présentées à nouveau dans les *Études traditionnelles* au moment où Paulhan était en pleine écriture de sa dernière version des *Fleurs de Tarbes*, ne pouvaient le laisser indifférent. Il se fit l'écho de ses considérations avec un intérêt manifeste, notamment auprès de Monique Saint-Hélier en 1941 et 1942. En novembre 1942, il lui demandait :

> « Savez-vous ce que les Rose-Croix appelaient le don des langues ? J'y ai souvent songé. C'était la possession d'un principe de grammaire si général que l'on pût sans embarras en redescendre à son gré dans n'importe quelle langue : toutes étaient connues ».[95]

La répétition de ces considérations témoignait de la récurrence de sa méditation sur ce thème. Il l'avait déjà interrogée de même près d'un an auparavant :

> « Savez-vous ce que les Rose-Croix appelaient le don des langues ? C'était la science d'un principe grammatical si simple que l'on pût ensuite descendre, à son gré, dans n'importe quelle langue. (Mais je crois qu'ils songeaient surtout à une expérience simple et essentielle [...]). Enfin le second volume des *Fleurs* s'appellera le don des langues. Quand je tente de nommer l'expérience même de l'écrivain ».[96]

À la différence de Daumal, Paulhan associait très significativement ce thème du « don des langues » aux Rose-Croix. Guénon avait souligné que ces derniers avaient été les derniers représentants de l'ésotérisme occidental au sens plénier du terme. De façon éloquente, ces considérations avaient inspiré à Bosco le symbole du *Mas Théotime*. Paulhan chercha à approfondir sa méditation à travers des représentants de la théosophie ou de l'ésotérisme chrétien. Il trouva des échos de ce thème chez un théosophe mort à Châtenay : Louis-Claude de Saint-Martin. Paulhan qui avait cité cet auteur dès 1930, se montrait passionné par ses écrits en

93 Repris dans : DAUMAL, *Les Pouvoirs de la parole*, p. 89.
94 ETIEMBLE, « Jean Paulhan et le "Gegensinn der Urworte" », p. 321. "Gegensinn der Urworte" signifie : "le sens contradictoire des mots premiers", expression de Carl Abel que Paulhan fit lire à Etiemble. Selon Paulhan, si Abel a pu dire des sottises en étymologie, « il a une intuition du sens qui passe de loin tous les linguistes ».
95 TAPPY (Dir.), *Paulhan Saint-Hélier*, p. 210.
96 TAPPY (Dir.), *Paulhan Saint-Hélier*, le 18 décembre 1941.

1935. Francis Ponge était alors allé se renseigner pour lui chez Chacornac, sur la disponibilité des ouvrages du théosophe.[97] En 1936, il encouragea la parution dans *Mesures* d'un texte de ce dernier.[98] En avril 1941, il demanda de façon significative à Benoist son avis sur un extrait *Des Erreurs et de la Vérité* où il était question de « langue universelle », ici qualifiée de « langue intelligible » :

> « J'engagerai les hommes à considérer s'ils ne reconnaissent pas en eux deux sortes de Langues : l'une sensible, démonstrative, et par le moyen de laquelle ils communiquent avec leurs semblables ; l'autre, intérieure, muette et qui cependant précède toujours celle qu'ils manifestent au dehors et en est vraiment comme la mère. Je leur demanderai ensuite d'examiner la nature de cette Langue intérieure et secrète ; de voir si elle est autre chose que la voix et l'expression d'un principe extérieur à eux, mais qui grave en eux sa pensée, et qui réalise ce qui se passe en lui. …Dès lors que la langue extérieure et sensible n'est que le produit de la langue intérieure et secrète, si cette langue secrète était toujours conforme au Principe qui la doit diriger, elle produirait universellement la même expression sensible et extérieure ; et par conséquent, quoique nous soyons obligés d'employer aujourd'hui des organes matériels, nous aurions une langue commune et qui serait intelligible à tous les hommes… »[99]

En décembre 1941, Joë Bousquet envoyait de son côté à Paulhan un texte extrait d'*Ecce Homo* de Louis-Claude de Saint-Martin. Selon Guénon, « le don des langues » tenait à ce que les Rose-Croix avaient « réintégré le centre de l'état humain ». Ce centre était *a fortiori* le centre de la parole humaine dont traitait précisément cet extrait d'*Ecce Homo* :

> « Ainsi, avec quelle prudence les sages ne distribuent-ils pas leurs paroles, et combien de précautions ne prennent-ils pas pour que les trésors de la vérité ne soient pas souillés par la corruption qui corrode tous nos abîmes ? Ils savent trop que c'est dans ce centre intérieur et invisible que réside la source de lumière, et que la raison pour laquelle le monde est si peu avancé dans les sentiers sacrés de la parole, c'est qu'il jette habituellement sa parole dans les régions extérieures et qu'il ne prend jamais la précaution de venir la poser sur la racine vive, ou sur la parole intérieure, le seul foyer qui puisse animer toutes nos paroles vraies, puisque c'est là seulement où se trouve la parole vivante et créatrice de toutes les paroles […] ».[100]

Plus qu'avec Rolland de Renéville (qu'Etiemble et Queneau jugeaient sévèrement), c'est avec Joë Bousquet que Paulhan eut un échange autour de la question de l'expression verbale en recourant parfois à des œuvres d'"ésotérisme chrétien". Cet ami de Gleizes, d'Allendy, de Daumal, collaborateur des *Cahiers du Sud* (*supra*), prêta lors de l'exode une maison aux Gallimard et aux Paulhan. En 1950, il

[97] Lettre de Francis Ponge à Jean Paulhan, le 17 août 1935 (PAULHAN, Jean, PONGE, Francis, *Correspondance 1923-1968*, tome I, Paris, Gallimard, 1986, p. 193).
[98] SAINT-MARTIN (de), L.-C., « L'annonce du nouvel homme », *Mesures*, 15 octobre 1936.
[99] Lettres de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 24 avril 1941 et le 24 mai 1941.
[100] Lettre de Joë Bousquet à Jean Paulhan, oblitérée le 8 décembre 1941.

précisait avoir centré « ses vues critiques sur l'intuition entièrement révolutionnaire de la conscience que Paulhan introdui[sit] après avoir renversé l'idéalisme cartésien ». Il ajoutait qu'il n'aurait jamais compris son sujet s'il ne l'avait pas « regreffé sur la tradition symbolique et rhétorique dont le courant se perd après la condamnation des Templiers… ».[101] Dans la volumineuse correspondance échangée entre Paulhan et Bousquet, on trouve, outre Saint-Martin, des références récurrentes à Raymond Lulle, Giordano Bruno, Cornélius Agrippa et bien d'autres figures de l'ésotérisme occidental. Dans cet échange de haute tenue intellectuelle, Bousquet se référait directement aux textes originaux. Il y était ainsi peu question de Guénon. Il ne l'ignorait toutefois pas – Paulhan lui envoyait notamment les *Études traditionnelles*, et il le mentionnait très positivement dans ses lettres.[102] En 1943, Bousquet évoquant peut-être le projet de la collection Tradition (*infra*), affirmait : « Les Guénon, oui, ce serait rudement intéressant ».[103] Paulhan lui parlait d'ailleurs de ce projet avec beaucoup d'enthousiasme quelques mois après.[104] Ainsi, l'influence de Guénon se mêla dans la réflexion de Paulhan avec celle d'un ésotérisme proprement occidental. En témoignait d'ailleurs le rapprochement qu'il faisait entre ces auteurs et Guénon dans son article de 1956. Après avoir constaté que son œuvre était difficile à situer dans la mesure où il n'était ni théologien, ni philosophe, ni guide spirituel[105], il le rapprochait

> « […] des traditionalistes du XVIIIe siècle : Louis-Claude de Saint-Martin, Fabre d'Olivet (mais il a plus de rigueur), entre tous Joseph de Maistre. Et de quelques autres penseurs maudits (les poètes ne sont pas les seuls à l'être) : Giordano Bruno, avec sa "philosophie totale" ; Raymond Lulle, Plotin ».[106]

III – Du "don des langues" à l'initiation

L'objet de l'article de Guénon sur « Le don des langues » était cependant le symbolisme de cette notion. La possession de la langue universelle signifiait que les Rose-Croix, ayant réintégré le centre de l'état humain, avaient connaissance de la tradition unique cachée sous les formes particulières. Celui qui avait ainsi une connaissance directe et profonde de la vérité présente au cœur de toutes les croyances, pouvait parler le langage propre à chacune. Paulhan l'avait bien compris. En 1942, après avoir présenté le sens littéral du « don des langues », il

[101] Lettre de Joë Bousquet à Drouin, le 25 février 1950.
[102] Lettre de Jean Paulhan à Joë Bousquet, oblitérée en avril 1943.
[103] Lettre de Joë Bousquet à Jean Paulhan, le 16 avril 1943.
[104] Lettre de Jean Paulhan à Joë Bousquet, le 19 juillet 1943.
[105] GUÉRIN, « *Les Études traditionnelles* ».
[106] GUERIN, « *Les Études traditionnelles* ».

précisait à Monique Saint-Hélier : « Vous entendez bien qu'il s'agit du principe métaphysique qui permet de redescendre dans n'importe quelle religion, celle que l'on a sous la main ».[107] En 1941, il avait déjà précisé qu'il s'agissait « d'une expérience simple et essentielle, au point que l'on eût la permission ensuite d'accepter n'importe quelle religion ».[108] Cette expérience était en effet celle de la connaissance "intellectuelle" des principes. Or, la voie privilégiée pour accéder à celle-ci était, d'après Guénon, l'initiation. Le langage initiatique évoquait ces réalités de façon beaucoup plus directe que le langage religieux. Cette perspective allait amener Paulhan à accueillir avec un intérêt intense un projet de "collection initiatique" proposé par Benoist. Il allait lui-même être tenté par la voie initiatique.

A – Le projet d'une collection initiatique

À la fin juin 1942, peu avant la parution de son article à la *N.r.f.*, Benoist qui résidait alors au Château de Contresol, présenta à Paulhan le projet de ce qui deviendrait la collection Tradition. « Peut-être votre commerce des livres et de la pensée de Guénon vous a-t-il suggéré comme à moi l'idée d'une collection initiatique [il est ajouté au-dessus de ce terme au crayon : "métaphysique"] ou de textes initiatiques ».[109] Benoist avait une conception très radicale du point de vue initiatique. Il le distinguait nettement de celui de la religion, du mysticisme ou de l'occultisme avec lesquels le grand public le confondait. Et, il ajoutait de façon assez étonnante que la religion n'en était qu'un « succédané » ou une « contrefaçon ». Cette perspective semblait à certains égards plus proche de celle de Palingénius que de René Guénon. Ce dernier insistait sur la complémentarité de l'ésotérisme et de l'exotérisme qui étaient les deux faces d'une tradition.[110] Benoist enfonçait le clou en insistant à la fin de la lettre sur la nécessité

> « [...] d'assurer à la collection son indépendance absolue vis-à-vis de telle ou telle puissance terrestre et de ne pas la mêler à l'une ou l'autre des contrefaçons occidentales de l'initiation, telle que la religion par exemple. Le point de vue initiatique étant le plus élevé et le moins différencié ce serait le méconnaître que lui ôter ce qui fait son privilège ».[111]

Selon le collaborateur des *Études traditionnelles*, ce qui expliquait l'ignorance du public en la matière et sa méprise, c'était que « les textes primordiaux manqu[aient] dans la librairie française ». La collection en proposerait donc la

[107] TAPPY (Dir.), *Paulhan Saint-Hélier*, lettre du 24 novembre 1942.
[108] TAPPY (Dir.), *Paulhan Saint-Hélier*, lettre du 18 décembre 1941.
[109] Lettre de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 28 juin 1942.
[110] « [...] une tradition constitue un tout indivisible, et d'ailleurs qui veut obtenir le "plus" (ce qui est du domaine de l'ésotérisme) doit commencer avant tout par faire le "moins" (c'est-à-dire par suivre les règles de l'exotérisme) » (lettre de Guénon à Luc Benoist, le 21 juin 1936). Voir encore *supra* dans ce chapitre.
[111] Lettre de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 28 juin 1942.

parfaite traduction et « leur présentation intégrale et orthodoxe ». S'y ajouterait une série d'études d'auteurs compétents. Luc Benoist rejoignait finalement le projet initial de L'Anneau d'or commencé avec les traductions et commentaires d'Émile Dermenghem et de Mario Meunier ainsi qu'avec quelques ouvrages de Guénon (*supra*). Paulhan avait lui-même participé à des revues comme *Commerce* et *Mesures* dans lesquelles avaient été publiées des traductions de textes "traditionnels". Ses amis d'*Hermès* avaient aussi contribué à faire connaître différents courants spirituels – et notamment les mystiques rhénans. Benoist appuyait son projet en notant que « la tendance actuelle de la pensée favoriserait [...] un tel essai ». Cette assertion était confirmée par le succès des éditions dirigées par Jean Herbert. Blaise Cendrars écrivait à Jacques-Henry Lévesque qu'il frisait « la mode littéraire » en citant des références soufies et védantines de préférence aux Pères de l'Eglise. « Cette collection aurait déjà comme clientèle assurée les admirateurs et suiveurs de Guénon qui sont de plus en plus nombreux, précisait Benoist, et ceux que la diffusion de votre firme éminente lui assurerait ».[112]

Benoist demanda à Paulhan si « la question pou[vait] être discutée pour 1943 ». Ce dernier lui répondit immédiatement, jugeant son projet « passionnant ».[113] Il avait lui-même souvent parlé à Gaston Gallimard depuis un an « d'une collection de cet ordre ». Avec l'appui de Benoist, il se faisait « fort de la lui faire accepter ».[114] À leur commune préoccupation pour la question de l'expression s'ajoutait ainsi leur intérêt pour les textes initiatiques, ces deux aspects s'articulant pour Paulhan autour de la question du « don des langues ». Benoist lui écrivait se réjouir « de [s]e rencontrer de nouveau avec [sa] pensée ».[115] Paulhan prit très à cœur le projet ; son enthousiasme perce dans ses lettres.[116] S'adressant à Benoist, il parla même de « notre collection » ; ce dernier s'en dit « fort heureux »[117], ce qui amena Paulhan à préciser que « ce "notre" voulait simplement dire ceci : c'est que votre collection n'aurait pas de meilleur défenseur, ni de lecteur plus attentif que moi ».[118] L'auteur des *Fleurs de Tarbes*, considérant que la collection projetée pouvait s'inscrire dans le cadre des publications de la *N.r.f.*, appuya le projet de

[112] Lettre de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 28 juin 1942.
[113] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 2 juillet 1942.
[114] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 2 juillet 1942.
[115] Lettre de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 6 juillet 1942.
[116] « Mais il me tarde de vous revoir » (lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 14 septembre 1942). « Avez-vous commencé à traduire le *Pouvoir du Serpent*, que je suis impatient de connaître ? » (lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 25 juillet 1942).
[117] Lettre de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 3 août 1942.
[118] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 7 août 1942.

Benoist auprès de Drieu La Rochelle.[119] Paulhan avait d'ailleurs tout de suite suggéré à Benoist que « chaque texte [puisse] (en partie tout au moins) paraître d'abord dans la revue ».[120] En septembre, Drieu La Rochelle accepta de laisser dans chaque numéro « la place nécessaire à un "texte" (ou à une brève étude) ». La collection devait se trouver ainsi « annoncée, étayée, fortifiée ».[121] Paulhan convainquit surtout Gaston Gallimard d'accueillir ce projet dans sa maison d'édition. Dès août 1942, le grand éditeur accepta le principe de la collection et demanda des manuscrits. Paulhan tenta encore d'arranger les choses lorsqu'en décembre, survint un différend entre Benoist et Gallimard, un mois avant la date fixée pour la signature du contrat (en janvier 1943).[122]

Paulhan s'investit dans la conception de la collection dont il discuta le contenu au cours de l'été 1942. Selon Benoist, il manquait une bonne traduction du *Tao-te-king* de Lao-Tseu et du livre de Tchouang-Tseu. Paulhan demanda si celle de Stanislas Julien (avec les extraits des commentaires chinois) n'était pas suffisante. Après la réponse négative de Benoist, il proposa un « excellent traducteur » pour ces œuvres ; Armand Robin, qui était « sinologue et poète », « conna[issait] bien la pensée de Guénon » et était « un admirable écrivain ».[123] Le collaborateur des *Études traditionnelles* qui l'invitait à « se défier des purs orientalistes »[124], accepta. De la même façon, Benoist lui parlait d'Eckhart, « extraordinaire », dont *Hermès* avait donné des traductions. Ses écrits lui semblaient pouvoir constituer « le premier volume de cette collection ». Préau était également très impressionné par le maître rhénan comme par Nicolas de Cues dont Maurice de Gandillac donna une traduction sensiblement à la même époque.[125] Selon Paulhan, qui en avait jadis parlé avec Artaud[126], la traduction actuelle présentait « le grave défaut » « d'être

[119] « [...] vous seriez gentil de me rendre Jeudi la lettre de Luc Benoist. Je crois qu'il faudrait tout à fait mettre sur pied cette collection (et la *N.r.f.* d'abord, pourquoi pas ?) » (lettre de Jean Paulhan à Pierre Drieu La Rochelle, "Lundi" (non datée)).

[120] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 2 juillet 1942.

[121] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 16 septembre 1942.

[122] Lettre de L. Benoist à J. Paulhan, le 7 décembre 1942. Lettre de J. Paulhan à L. Benoist, le 12 décembre 1942.

[123] Lettre de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 25 juillet 1942.

[124] Lettre de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 6 juillet 1942.

[125] « [...] les destructions intellectuelles opérées en Europe depuis le XIIIe siècle sous l'influence du naturalisme aristotélicien sont effroyables et ne semblent plus pouvoir être réparées. Redresser les habitudes mentales de six siècles, ce n'est pas une tâche humaine ; seule une "élite", inspirée divinement, pourrait obtenir des résultats... Le seul espoir que [l'Europe] ait encore est de voir une élite se constituer, et peut-être subsister. Mais pour cela il faut revenir à la base métaphysique et, cette base, Eckhart est un de ceux qui peuvent nous la fournir. Sans doute la philosophie s'emparera-t-elle de lui et l'accommodera-t-elle à sa façon [...] Mais le plus urgent, il me semble, est de revenir à la vérité, si on le peut, et Eckhart peut beaucoup nous y aider. Il y a aussi le cardinal de Cues [...] » (lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 31 décembre 1943).

[126] « Oui, il y a dans les phrases de Maître Eckhart et dans son style quelque chose qui concerne la pensée du lecteur et la poursuite pas à pas jusque dans ces régions occultes de l'homme où *les mots ont perdu leur enveloppe corporelle* et où la pure âme inhabituelle de la vérité se fait revoir à nous dans la lumière d'une évidence propre à nous *arracher du corps* » (lettre d'A. Artaud à J. Paulhan, le 14 juin 1932 (ARTAUD, *Œuvres complètes*, tome V, p. 89)).

faite d'après le texte allemand ». Il proposait donc à Benoist, « une traduction plus complète des sermons » par Paul Petit, un ami de Préau qui avait collaboré à *Commerce*, et par son ami Groethuysen, bon connaisseur du moyen haut-allemand, qui avait activement participé à *Hermès*. Pour le Tibet, Paulhan avait pensé à un traité de Milarépa que lui avait indiqué Jacques Bacot (pour qui Guénon avait une grande estime). Il proposait encore une traduction et une présentation par René Daumal de ce qu'il considérait comme un « traité de la non-dualité », *L'Éthique* de Spinoza.[127] Cette proposition ne dut pas enchanter Benoist. Daumal lui-même qui avait pris contact avec Guénon par l'envoi d'un article sur ce thème, avait précisé à Dermenghem que Spinoza n'avait été qu'un prétexte (*supra*). Benoist pensait encore à une traduction par Michel Vâlsan du livre capital d'Ibn Arabi, *Le Traité de l'Unité*. Allar et Préau prendraient de leur côté en charge la *Bhagavad-Gîtâ*. Il évoquait aussi la nécessité d'une traduction du *Sepher Yetsira* qu'il aurait peut-être confiée à Paul Vulliaud.[128] En ce qui concernait les études, Benoist pensait traduire lui-même deux livres dont Guénon avait donné des comptes rendus : *The Serpent power* d'Arthur Avalon et *La Tradizione ermetica* d'Evola.[129] Paulhan ne connaissait pas ces titres qu'il était « impatient » de découvrir.[130] Benoist pensait lui-même écrire pour l'occasion un ouvrage sur *Hermétisme et astrologie*. Il évoquait encore « une introduction aux Védâ ou bien la dualité métaphysique anges et titans » par Coomaraswamy avec qui Guénon l'avait mis en contact. Son « ami » Schuon prévoyait d'écrire un ouvrage sur *Islam et christianisme*. Enfin, l'inspirateur de Benoist n'était évidemment pas oublié. Paulhan avait d'ailleurs proposé au début du mois de juin 1942 de publier un article inédit de Guénon dans la *N.r.f.* de septembre.[131] Benoist souhaitait que le métaphysicien conçût un ouvrage sur *L'Idée de centre* qui lui semblait cruciale.[132] Guénon lui avait fait part, dès 1934, de son projet de regrouper ses articles traitant de l'initiation. Benoist se proposait donc de lui demander de les refondre en un ouvrage intitulé *Les Conditions de l'initiation*.[133]

B – La tentation de l'initiation

Réintégrer le centre de l'état humain pour acquérir, comme les véritables Rose-Croix, « le don des langues », impliquait un rattachement initiatique. Guénon avait

[127] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 14 septembre 1942.
[128] Celui-ci, qui appréciait peu Guénon, était en froid avec Jean Reyor.
[129] Lettre de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 28 juin 1942.
[130] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 25 juillet 1942.
[131] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 11 juin 1942.
[132] Lettre de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 31 août 1942. Si notre déchiffrement du titre est exact, il faut remarquer que, jamais dans sa correspondance avec Benoist, Guénon ne fait mention d'un projet de ce genre. Benoist avait insisté sur l'importance capitale de cette notion dans ses articles.
[133] Lettre de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 28 juin 1942.

insisté, depuis 1932, sur la nécessité de la transmission d'une influence spirituelle et de la pratique des rites initiatiques. Benoist, dans son article paru à la *N.r.f.*, s'il distinguait les domaines de l'exotérisme et de l'ésotérisme, n'évoquait pourtant à aucun moment la nécessité de l'initiation. Il ne faisait pas mention non plus de la possibilité d'une initiation islamique. Benoist tenait à éviter le sujet. Il précisait à Paulhan qu'il lui était impossible de parler de la personne de Guénon dans la mesure où « sa position [était] difficile à exposer, car dans le détail même elle lui [était] personnelle et sa position en tant qu'homme ne [devait] pas rétrécir celle qu'il pren[ait] en tant qu'auteur ».[134] La seule référence à cette notion devenue clef dans l'œuvre, était relative à l'auteur. Il le qualifiait « d'initiateur de haute classe », expression maladroite[135] qui pouvait surprendre sous la plume de ce fervent guénonien. Paulhan avait probablement senti ce creux dans l'article de Benoist. Or, il était alors visiblement extrêmement intéressé par cette perspective.

Un mois après qu'ils eurent engagé leur échange au sujet de la constitution de la collection "initiatique", Paulhan lui demanda s'il ne connaissait pas un « initiateur » à Paris.[136] *Les Fleurs de Tarbes* ayant été publié en août 1941, il était libéré du livre auquel il songeait depuis vingt ans. Cela contribua peut-être à le décider à commencer cette démarche ; car il semble qu'il y ait eu d'abord chez lui plus qu'une simple curiosité. Après lui avoir répondu positivement, Benoist précisa que cela pouvait le « mene[r] loin ».[137] Paulhan, persévérant dans son désir, lui demanda de l'adresser « à la personne en question » ; il ne demandait « qu'à être "mené loin" ».[138] Benoist revenant sur son avertissement, lui précisa que "loin" signifiait qu'il pourrait être conduit « dans un sens qui serait peut-être pour [lui] assez inattendu et avec des obligations qui [le] forceraient à réfléchir. Cette perplexité [avait] duré pour certains dix ans ».[139] « Dix ans de réflexion ne sont pas pour m'effrayer (s'il y faut dix ans) », lui répondit l'ancien directeur de la *N.r.f.*.[140] Benoist qui était alors en province, lui demanda d'attendre son retour à Paris. Il comptait alors s'occuper de ce qui intéressait Paulhan et qui l'occupait « globalement également d'ailleurs ».[141]

[134] Lettre de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 27 juillet 1939.
[135] Dans la perspective de Guénon, ce terme curieux, s'il devait être employé, pourrait seul convenir à un authentique maître spirituel, ce qu'il s'est toujours défendu d'être.
[136] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 25 juillet 1942.
[137] Lettre de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 3 août 1942.
[138] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 7 août 1942.
[139] Lettre de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 13 août 1942.
[140] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 22 août 1942.
[141] Lettre de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 19 août 1942.

Luc Benoist et ses « frères »

Benoist ne s'était pas encore engagé dans une voie proprement initiatique. Or, la voie qui, pour diverses raisons, semblait majoritairement s'imposer à cette période dans le milieu des *Études traditionnelles*, était le soufisme. La *tariqa* dirigée par Schuon semblait alors offrir un aboutissement concret à l'œuvre de Guénon (*supra*). Benoist avait parlé avec le jeune *cheikh* de cette possibilité. Il s'était toutefois interrogé sur la possibilité de conserver une pratique catholique tout en suivant cette voie. Il questionna à ce propos Guénon. Ce dernier témoigna une fois de plus par sa réponse qu'il se refusait à donner tout conseil personnel, n'étant pas un maître spirituel. La « question du rattachement initiatique regard[ait] Schuon exclusivement ».[142] Luc Benoist lui avait cependant posé une question de principe à laquelle il se devait de répondre. Il faut rappeler qu'à cette époque, Guénon n'avait pas encore insisté sur des points qui peuvent aujourd'hui sembler familiers à ses lecteurs. S'il avait à partir de 1932 souligné la nécessité de la transmission de l'influence spirituelle et celle de la pratique des rites initiatiques, un point restait en suspens : celui de la considération à accorder à l'exotérisme propre aux formes "traditionnelles" de type religieux. Il est difficile de dire pourquoi Guénon attendit la demande instante de Marcel Clavelle pour faire une mise au point publique à ce propos en 1947. Il est vrai que lui-même s'était marié catholiquement alors qu'il avait vraisemblablement déjà reçu la *baraka* du *cheikh* Illisch al-Kabir par l'intermédiaire d'Ivan Aguéli. Toutefois, en 1936, la pensée de Guénon à ce propos était déjà arrêtée. Il l'exprima donc à Benoist tout en devinant que sa « réponse ne [serait] pas précisément conforme » aux attentes de son correspondant :

> « [...] l'initiation dans telle ou telle forme traditionnelle implique forcément certaines conditions particulières. Ainsi, dans le cas que nous avons à envisager, puisqu'il s'agit de l'initiation islamique, il ne faut pas oublier que celle-ci prend pour base l'Islam dans tout son ensemble, y compris le côté éxotérique et religieux, avec la pratique des rites qu'il comporte ; c'est là une nécessité à laquelle il n'est pas possible de se soustraire, car une tradition constitue un tout indivisible, et d'ailleurs qui veut obtenir le "plus" (ce qui est du domaine de l'ésotérisme) doit commencer avant tout par faire le "moins" (c'est-à-dire par suivre les règles de l'exotérisme). Comment pourriez-vous concilier cette pratique avec celle des rites catholiques, toujours en tenant compte des exigences imposées pour ceux-ci ? Et, en admettant même que cette conciliation soit possible, il resterait encore que le mélange des rites de même ordre et appartenant à des traditions différentes est extrêmement dangereux au point de vue psychique, déterminant dans ce domaine des conflits d'influences dont on ne peut attendre que les plus fâcheux résultats ».[143]

[142] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 21 juin 1936.

Guénon achevait sa lettre en précisant que, naturellement, il appartenait à Benoist seul « de tirer les conclusions de tout cela ». Benoist attendit dix ans pour faire le pas et être agrégé à la *tariqa.*[144] Cela permet de mieux comprendre ce qu'il sous-entendait lorsqu'il parlait à Paulhan d'une période de perplexité qui avait pu durer dix ans pour certains.[145] L'abandon de la pratique catholique et les exigences de la pratique islamique furent probablement une cause d'hésitation. Peut-être avait-il aussi entrevu, entre-temps, une possibilité initiatique dans le sein du catholicisme avec le réveil de la Fraternité des Chevaliers du Divin Paraclet.

Quoi qu'il en soit, Benoist était très proche des membres de la *tariqa* qui composaient une part non négligeable de l'équipe des *Études traditionnelles.* Dès le départ, il avait d'ailleurs présenté son projet de collection initiatique comme une initiative à laquelle serait étroitement associé Guénon lui-même et les personnes se réclamant de sa pensée. Certains collaborateurs souhaités, comme Schuon, Préau, Allar ou Vâlsan, étaient effectivement membres de la *tariqa* (*supra*). Plus encore, Benoist semblait considérer le compagnonnage intellectuel autour de Guénon comme une sorte de fraternité spirituelle. Le projet de collection présenté à Paulhan avait d'ailleurs vu le jour dans ce milieu mais avait été abandonné en raison des circonstances historiques. « Je suis bien placé pour savoir, écrivait Benoist, que sans la guerre il existerait déjà une telle collection et même dépendant d'une librairie nouvelle ».[146] Ce projet collectif serait d'ailleurs repris après-guerre et connaîtrait une très éphémère réalisation avec l'unique publication des éditions de *La Revue de la Table ronde* (*infra*). De la même façon que pour les *Études traditionnelles,* Guénon s'il n'était pas directeur de la collection, devait y exercer une influence déterminante. Paulhan présentant en 1943 le projet de collection à son ami Joë Bousquet, précisait que Guénon devait en assurer « l'inspiration, la surveillance ».[147] Benoist notait « que les textes devraient être acceptés par Guén[on] lui-même ».[148] Si les circonstances rendaient la communication avec Le Caire impossible, « ils devraient l'être par trois amis du groupe au minimum ». Pour conserver à cette collection son authenticité et sa pureté, il prévoyait « une espèce de supervision que le groupe de guénoniens de France et de l'étranger, pourrait lui fournir ».[149] Grâce à la connaissance qu'avaient certains d'entre eux des « langues initiatiques », ceux-ci pourraient collaborer activement à « la parfaite

[143] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 21 juin 1936.

[144] Benoist entra dans la *charia* le 10 janvier 1946 à Paris, et dans la *tariqa* le 7 juillet 1946 à Lausanne (d'après des notes personnelles de Luc Benoist). Pourtant le 23 mai 1937, Guénon lui écrivait déjà : « Peut-être êtes-vous en ce moment à Bâle ou à Mulhouse, j'espère que vous êtes satisfait de ce voyage »

[145] Lettre de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 13 août 1942.

[146] Lettre de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 28 juin 1942.

[147] Lettre de Jean Paulhan à Joë Bousquet, le 19 juillet 1943.

[148] Lettre de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 6 juillet 1942.

[149] Lettre de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 28 juin 1942.

traduction des textes et [à] leur présentation intégrale et orthodoxe ». En septembre, il disait être en contact constant avec ses « amis » pour la réalisation de la collection.[150] Il allait même jusqu'à parler de ses « frères ».[151]

Paulhan et l'ésotérisme islamique

Paulhan semblait alors accorder un grand intérêt pour l'ésotérisme chrétien. À cette période, a écrit Étiemble, « l'ésotérisme le hante, le tente ; le chrétien y compris, auquel il courrait, si seulement on le retrouvait ».[152] Or, en septembre 1938, Marcel Clavelle et Tamos avaient réveillé, avec Louis Charbonneau-Lassay (1871-1946), la Fraternité des Chevaliers du Divin Paraclet.[153] Cette ancienne confrérie fut considérée par ces figures du milieu guénonien comme la reviviscence d'un authentique ésotérisme chrétien au sein de l'Église latine. Quelques initiations avaient été faites au cours de l'année 1939. Benoist connaissait depuis 1933 Charbonneau-Lassay qu'il citait dans *Art du monde* ; il lui avait rendu visite à Loudun. En outre, l'ami de Paulhan s'intéressait à l'hermétisme chrétien au point que, comme lui avait suggéré Guénon en 1934[154], il pensait consacrer un ouvrage à ce thème dans la collection "initiatique". On aurait ainsi pu imaginer que Benoist suive Tamos et Clavelle ; toutefois le silence du journal de Charbonneau-Lassay au sujet de cette possible affiliation semble infirmer cette hypothèse.

Le « noble voyageur » avec qui Benoist souhaitait s'entretenir avant de le présenter à Paulhan en octobre 1942, était Michel Vâlsan (*supra*). Ce dernier avait été nommé par Schuon *moqqadem* pour la France. Il travaillait alors à Paris pour les services diplomatiques roumains, ce qui lui donnait une position stratégique dans le milieu guénonien. Il était en effet seul en mesure d'assurer la communication avec Le Caire grâce à la valise diplomatique. Pauhan remercia Benoist de lui avoir présenté Michel Vâlsan, en exprimant le souhait de le revoir.[155] Vâlsan l'encouragea à entrer en islam pour accéder à l'initiation soufie. Il n'est pas impossible d'ailleurs que, grâce à la valise diplomatique, il ait aussi servi d'intermédiaire entre Paulhan et Guénon comme le laisseraient penser des extraits de lettres. « Guénon me conseille de me convertir à l'islamisme », écrivait Paulhan à Monique Saint-Hélier en novembre 1942.[156] « Le sentiment de Guénon, confiait le même à Raymond Guérin (1905-1954) en janvier 1943, est que rien ne peut

[150] Lettre de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 19 septembre 1942.
[151] Lettre de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 31 août 1942.
[152] ÉTIEMBLE, *Lignes d'une vie*, p. 282-283.
[153] Consulter : SALZANI, *Hermétisme et emblématique du Christ*, 1996 ; et : ZOCCATELLI, *Le Lièvre qui rumine*, 1999.
[154] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 1er septembre 1934.
[155] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 29 octobre 1942.
[156] TAPPY (Dir.), *Paulhan Saint-Hélier*, p. 210 (24 novembre 1942).

servir un homme de notre "condition" intellectuelle comme une conversion à l'islamisme […] ».[157] Il est cependant plus probable que Paulhan traduisait ici, en des termes qui lui étaient propres, ses échanges avec Benoist et Vâlsan. D'une part, Guénon avait toujours été extrêmement réticent à donner des conseils personnels en matière d'engagement spirituel. D'autre part, il ne s'agissait pas de se "convertir" (c'est-à-dire d'adhérer à une forme traditionnelle en niant la vérité des autres) mais de "s'installer" en islam pour pouvoir se "rattacher" à une des organisations initiatiques islamiques. Celles-ci étaient, selon Guénon, restées plus vivantes que leurs répondants chrétiens.

D'autres propos de Paulhan illustrent son interprétation déformante de la pensée de Guénon. Selon celui-là, le métaphysicien tenait que l'islam était « la seule religion qui puisse être entendue *tout entière* (et y invite) sur le plan métaphysique ».[158] À Raymond Guérin il écrivait : « l'islamisme […] c'est *à peu près* le christianisme – c'est le christianisme avec cette part de sous-entendus : que la filiation divine, la communion des saints etc. sont symboles d'états métaphysiques ».[159] Il y revenait dans une lettre à son fils prisonnier dans les Sudètes :

> « Il est très ennuyeux que nous n'ayons à notre disposition qu'une religion – la chrétienne – qui cache sa part métaphysique et prend terriblement au sérieux toutes ses images : le Père et le Fils, la Communion, et le reste.[160] Les Arabes sont mille fois plus heureux, plus favorisés ».[161]

Il devait conserver cette interrogation après-guerre. En 1953, il écrivait à Massignon :

> « Je voudrais un jour vous demander – vous demander longuement – ce que vous pensez de Guénon ; et s'il vous paraît du tout absurde ou dangereux de demander à l'Islam ce que la religion catholique semble bien nous refuser sans réserves : la permission de reconnaître dans les dogmes, les signes des vérités métaphysiques (qui sait, inaccessible il se peut par tout autre voie) ».[162]

Or, selon Guénon, la face religieuse de l'islam n'était pas plus métaphysique que la religion chrétienne ; elle l'était même moins dans la mesure où il considérait cette

[157] Lettre de Jean Paulhan à Raymond Guérin, le 6 janvier 1943 (PAULHAN, *Choix de lettres*, vol. II).
[158] TAPPY (Dir.), *Paulhan Saint-Hélier*, p. 210 (24 novembre 1942).
[159] Lettre de Jean Paulhan à Raymond Guérin, le 6 janvier 1943 (PAULHAN, *Choix de lettres*, vol. II).
[160] Drieu La Rochelle écrivait de son côté : « On ne peut jamais dire aux hommes la chose exacte, parce qu'ils ne la comprendraient pas : il y avait aussitôt un mensonge ou un mystère dans notre religion comme dans toutes les autres. Mais au moins, nous étions conscients, tandis que les prêtres catholiques ne savent plus ce que veulent dire chute, incarnation, rédemption, saint sacrifice, Saint-Esprit. Ils en ont fait une médiocre petite histoire morale, alors que c'est un grand poème métaphysique » (DRIEU La ROCHELLE, *L'Homme à cheval*, p. 240).
[161] Lettre de Jean Paulhan à Pierre Paulhan, le 24 novembre 1942 (PAULHAN, *Choix de lettres*, vol. II).
[162] Lettre de Jean Paulhan à Louis Massignon, le 24 mai 1953 (merci à Bérengère Massignon).

dernière comme « l'exotérisation » d'une *tariqa*, d'une voie spirituelle pure. Paulhan se montra d'ailleurs plus précis lorsqu'en 1953, il évoqua Guénon dans la *Nouvelle N.r.f.* ; il fit référence non pas à l'islam mais « aux soufis de l'Islam » (*infra*).[163]

En 1942, le grammairien ajouta encore, non sans une pointe d'humour, un autre facteur qui le faisait pencher du côté islamique. Rappelant à Monique Saint-Hélier que le « don des langues » était le « principe métaphysique qui permet[tait] de redescendre dans n'importe quelle religion, celle que l'on a sous la main » ; il ajoutait qu'« après tout », c'était pour lui l'islam car il « touch[ait] à la Mosquée ».[164] Paulhan habitait alors rue des Arènes, à deux pas de la Grande Mosquée de Paris, d'où il pouvait entendre l'appel du muezzin.[165] Au-delà de cette pointe d'humour, Paulhan approfondit la question. Il acheta « un "guide du musulman" » dans lequel il disait lire, en novembre 1942, qu'il lui fallait « d'abord ouvrir chaque jour la Bible, écouter le Christ, avant Mahomet même ».[166]

La tentation de se convertir à une religion conçue comme une voie d'appréhension des principes

Dans la perspective "traditionnelle", l'accession à l'initiation islamique passait par l'entrée dans la *charia*. Aussi, comme en témoignent trois lettres écrites entre novembre 1942 et janvier 1943, Paulhan réfléchit-il à ce qu'il appelait une « conversion ». Dans sa perspective d'unité foncière des religions, il n'envisageait pas le problème en termes spécifiquement islamiques, mais du point de vue de la valeur et de la fonction des religions. La religion gardait en son fond les principes métaphysiques, source de toute pensée, et devait permettre d'y accéder. Ceux-ci n'étaient en effet pas de vaines abstractions, mais des réalités spirituelles. Artaud avait insisté sur la nécessité de les considérer par rapport à « l'état spirituel énergétique et massif qui leur correspond[ait] ».[167] Paulhan allait dans le même sens dans une lettre à Raymond Guérin. La clef pour saisir la vérité du catholicisme, comme de toute religion, était de comprendre que les dogmes étaient « symboles d'états métaphysiques ». Il y était « moins question de tels et tels événements que de l'état où nous met[tait] l'annonce de ces événements ».[168] Ce libre penseur par son père, en venait ainsi à percevoir les dogmes sous un tout autre jour. Ce dernier tenait, selon Paulhan, que tout « dogme » avait « sa racine dans la nature humaine, et dans une tradition qui a dû apparaître avec le premier

[163] J. G., Compte rendu de : SÉRANT, Paul, *René Guénon*, 1953.
[164] Lettre de Jean Paulhan à M. Saint-Hélier, le 24 novembre 1942 (TAPPY (Dir.), *Paulhan Saint-Hélier*, p. 210).
[165] Nous remercions Claire Paulhan qui nous a éclairé sur ce point.
[166] Lettre de Jean Paulhan à M. Saint-Hélier, le 24 novembre 1942 (TAPPY (Dir.), *Paulhan Saint-Hélier*, p. 210).
[167] ARTAUD, *Le Théâtre et son double*, p. 66.
[168] Lettre de Jean Paulhan à Raymond Guérin, le 6 janvier 1943 (PAULHAN, *Choix de lettres*, vol. II).

homme ». Guénon avait précisé dans *Regnabit* que les dogmes étaient comme l'expression de « vérités qui, par leur nature même, [étaient] au-dessus de toute discussion ».[169] Ils étaient l'expression de « mystères » « que l'on doit recevoir en silence ».[170] Paulhan adhéra implicitement à cette affirmation, comme le prouvait sa lettre à Raymond Guérin. Dans cette perspective, il revenait à sa réflexion sur le langage :

> « Ne faudrait-il pas recommencer en ce sens toutes nos méthodes proprement humaines ? À la fois on reconnaît un mystère et des lois de la poésie. Or il semble aussi paresseusement que les lois permettront d'approcher le mystère, de le démystériser. Et si c'était le contraire ? Si le mystère était nécessairement mystérieux et les lois seulement accessibles, claires à qui a commencé par penser le mystère comme tel ».[171]

À la même époque, il entretenait son fils, alors en captivité, de cette vérité profonde des religions, et par là même de la nécessaire fonction de celles-ci. Leur malheur à eux qui avaient été « élevés "à la laïque" », était qu'il leur fallait « retrouver difficilement tout ce qu'il y [avait] dans les religions de profondément juste ». Et il lui demandait abruptement : « N'as-tu jamais eu envie de te convertir ? ».[172]

Paulhan retient l'idée de "métaphysique" plus que celle de « transmission "traditionnelle" »

Paulhan ne franchit pas le pas. Après un échange assez intense du printemps 1939 à l'été 1942, la correspondance avec Benoist semble s'être espacée. Deux lettres furent encore échangées en décembre 1942, avant une longue interruption. En 1944, la correspondance reprit, toujours cordiale, mais ne traitant plus que de questions relatives à la collection qui avait vu le jour (Benoist ayant finalement signé le contrat avec Gallimard en janvier 1943). Début décembre, pensant que Paulhan avait dû revoir l'initiateur[173], Benoist commentait : « Mais vous devez réfléchir. Il y a de quoi ». Paulhan répondit nettement :

> « Non, c'était tout réfléchi. Mais j'ai beaucoup à apprendre. Merci de m'avoir fait connaître Michel Vâlsan. Je suis très content qu'il parle de votre livre dans la *N.r.f.* ».[174]

[169] GUÉNON, « Considérations sur le symbolisme », *Regnabit*, novembre 1926.
[170] GUÉNON, « Considérations sur le symbolisme », *Regnabit*, novembre 1926.
[171] Lettre de Jean Paulhan à Raymond Guérin, le 6 janvier 1943 (PAULHAN, *Choix de lettres*, vol. II).
[172] Notons que certains Européens adhérèrent au contraire à l'islam dans la mesure où il leur paraissait plus rationnel que les mystères chrétiens (BURET, Abderrahman, « René Guénon et la voie de l'islam », BERVAL (Dir.), *René Guénon : sa vie, son œuvre*, 1953, p. 1167-1169).
[173] Ce n'est pas dit explicitement, nous le supputons.
[174] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 12 décembre 1942.

Toute interprétation de cette réponse reste hypothétique. Le « mais » semble impliquer le non-désir de recevoir l'initiation islamique. En dehors des raisons qui tiendraient au contact avec Michel Vâlsan, on peut imaginer les réserves de fond qui ont détourné Paulhan de cet engagement. La première résiderait dans sa prévention envers tout exotérisme soulignée par Étiemble. Après avoir évoqué christianisme et islam, il précisait à Raymond Guérin que rien cependant ne lui était « aussi utile que les livres taoïstes, de Lao-Tseu à Lie-Tzeu ».[175] De la même façon que Queneau et son ami Étiemble, sa disposition d'esprit l'amenait plus à se tourner vers une forme moins dévotionnelle et anthropomorphique de spiritualité, une forme que Guénon aurait dite « aussi métaphysique que le permet l'expression humaine ».

Il faut ajouter une autre réserve de taille qu'il avait confiée à Luc Benoist en novembre 1941 : « l'idée de transmission traditionnelle, telle que l'entend [René Guénon], me donne une gêne insupportable, et [...] contrarie l'espèce d'exaltation où me jettent parfois ses traités ».[176] Cette question touchait autant l'exotérisme que l'ésotérisme. De façon significative, Paulhan précisait en 1956 que, dans la perspective de Guénon, tout « dogme » avait « sa racine dans la nature humaine, et dans une tradition qui a dû apparaître avec le premier homme ». Et, il se demandait s'il s'agissait « exactement d'une tradition », pour conclure qu'il fallait qualifier Guénon de « métaphysicien ».[177] Nous avons vu son enthousiasme pour la « métaphysique ». Il semble donc avoir été plus réservé sur, ou moins concerné par, cette nécessité de la transmission. Ainsi, n'était-ce peut-être pas seulement parce que le terme "initiatique" avait été « diablement galvaudé par les Schuré, Magre et les autres »[178] qu'il souhaitait éviter son emploi dans l'intitulé de la collection. Il proposait d'ailleurs significativement de le remplacer par « métaphysique ».[179] Cela ne l'empêcha pas, par ailleurs, d'employer le terme « initiation » dans un sens tout à fait positif. En octobre 1941, il confiait à Ponge son ambition d'avoir écrit avec *Les Fleurs de Tarbes* un livre qui soit « l'équivalent d'une initiation, secret compris ».[180] Il voulait signifier par là que « lisant les *Fleurs*, le lecteur, sans qu'il s'en aperçoive, [était] "modifié", "bouleversé", puisqu'il [était] transporté sur les lieux

175 Lettre de Jean Paulhan à Raymond Guérin, le 6 janvier 1943 (PAULHAN, *Choix de lettres*, vol. II).

176 Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 9 novembre 1941. Ses origines protestantes peuvent avoir été une des causes de cette gêne.

177 GUÉRIN, « *Les Études traditionnelles* », 1956.

178 Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 14 septembre 1942. Il écrivait à Bouquet, à propos de la collection, trouver le mot "initiatique" « détestable » (lettre de Jean Paulhan à Joë Bousquet, le 19 juillet 1943 (PAULHAN, *Choix de lettres*, vol. II)).

179 Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 7 août 1942. Il proposait aussi ailleurs le terme « Connaissance » (lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 14 septembre 1942).

180 Lettre de Jean Paulhan à Francis Ponge, le 16 octobre 1941 (PAULHAN, Jean, PONGE, Francis, *Correspondance 1923-1968*, tome I, Paris, Gallimard, 1986, p. 256).

d'un "événement", non d'une démonstration ». Comme Coomaraswamy et Daumal, il valorisait l'idée de rhétorique à laquelle les modernes avaient opposé l'esthétique (*supra*). Comme il le dirait plus tard, il voulait être « celui qui travaille à retrouver le secret de la rhétorique [...] ».[181] Pourtant, de façon révélatrice, le terme initiation n'impliquait pas ici de transmission "traditionnelle".

*

L'échange de Luc Benoist et de Jean Paulhan s'inscrit en marge de l'ancien groupe de Châtenay. Benoist connaissait d'ailleurs René Daumal avec qui Paulhan s'était encore entretenu de Guénon vers 1938. Après Daumal et Renéville, Benoist fit connaître l'œuvre du métaphysicien au public de la *N.r.f.* par un article et un livre. Comme les membres du groupe de Châtenay, il s'entretint surtout avec Paulhan de la question de l'expression. De la même façon que Bonjean en 1930, l'ancien directeur de la *N.r.f.* fut travaillé par un questionnement sur la véracité de la perspective "métaphysique". Quelle était l'origine de la connaissance de Guénon ? Quelle preuve donnait-il de la vérité de son point de vue ? Ces interrogations manifestaient tout l'intérêt de Paulhan dont la perspective, qui avait lentement évolué, rejoignait celle de Guénon. Ainsi, il trouva confirmation dans « L'esprit est-il dans le corps ou le corps dans l'esprit ? » (juin 1939) de la nécessité d'opérer un "renversement des clartés". « Le don des langues » (juillet 1939) accentua son intérêt pour Louis-Claude de Saint-Martin qu'il rapprocha plus tard de Guénon. Il en vint à la conclusion qu'il existait une pensée en amont de toute expression. Sur le plan linguistique, il s'agissait d'un principe de grammaire si général qu'il permettait de redescendre à son gré dans n'importe quelle langue. Sa connaissance dépendait d'une expérience simple, essentielle, qui était le but de l'initiation. Paulhan aida ainsi Benoist à mettre au point le projet d'une collection "initiatique". Il lui demanda à la même époque de rencontrer un "initiateur". Après une entrevue avec Michel Vâlsan, il s'interrogea un moment – non sans une pointe d'humour – sur un éventuel engagement dans la *tariqa*. Mais Paulhan ne semblait pas accorder la même importance que le Guénon des années 1930 à une transmission "traditionnelle". De façon significative, il était beaucoup plus attaché à la notion de "métaphysique", dont il retint l'acception guénonienne, qu'à celle d'initiation. Malgré cette nuance, il soutint les projets de Luc Benoist. L'échange avec l'auteur d'*Art du monde* révèle que Paulhan continua pendant la guerre à exercer une action d'influence importante chez Gallimard et sur la composition

[181] DHÔTEL, André (Dir.), *Jean Paulhan. Qui suis-je ?* Lyon, La Manufacture, 1986, p. 95.

des numéros de la *N.r.f.*. Il fut ainsi amené, sur un plan professionnel, à s'entretenir de Guénon avec Pierre Drieu La Rochelle.

CHAPITRE II

L'INTÉRÊT TARDIF ET AMBIGU DE PIERRE DRIEU LA ROCHELLE POUR "LA TRADITION"

Lorsqu'Otto Abetz lui demanda de prendre la direction de la *N.r.f.*, Pierre Drieu La Rochelle (1893-1945) avait une longue carrière d'écrivain derrière lui. Né la même année que Luc Benoist et Jean Ballard, il avait été un précoce et brillant essayiste de la "génération du Feu". Comme nombre de ses contemporains, il avait été projeté dans la guerre au sortir du lycée. Après cette expérience qui marqua profondément la pensée de ce jeune lecteur de Nietzsche, il fut d'abord proche des dadaïstes et collabora avec les futurs surréalistes à la revue *Littérature*. Mais en 1925 dans la *N.r.f.*, il dénonça l'« erreur » du groupe de Breton, ce qui mit fin à son amitié avec ses membres. L'œuvre du jeune essayiste fut hantée par la question de « la décadence », notion qu'il ne définit jamais précisément.[1] Il lui semblait que l'ère des nations s'achevait. Deux grandes puissances se levaient : les U.S.A. et « la Russie ». Elles avaient pour point commun l'industrialisation et le productivisme. La civilisation qui en découlait menaçait les valeurs viriles qu'il convenait de retrouver. Pour contrer ces puissances, les Européens devait constituer une fédération continentale. L'essayiste appelait à la constitution d'une "élite" au caractère sportif (il insistait sur la prise en compte du corps) bien différente de celle d'*Orient et Occident*. Après le 6 février 1934, il fut amené à s'intéresser de plus près au fascisme puis au nazisme. Selon lui, seul *Le Socialisme*

[1] FREUND, Julien, *La Décadence*, Paris, Sirey, 1984, p. 343.

fasciste pouvait susciter cette révolution dont l'Europe avait besoin ; c'est pourquoi il adhéra jusqu'en 1939 au P.P.F. de Doriot.

Cette même année, il avait publié *Gilles*, qui retraçait l'itinéraire, largement autobiographique, d'un intellectuel de l'entre-deux-guerres. Drieu La Rochelle eut en effet l'originalité de développer sa pensée à travers essais et romans. Sa démarche littéraire était ainsi à l'opposé de celle de Bosco. Il jugeait d'ailleurs en 1944 que son œuvre romanesque était manquée à cause de son « manque d'imagination créatrice de personnages et de situations ».[2] Il était « beaucoup plus un idéologue qu'un imaginatif ».[3] Aussi sa pensée peut-elle être étudiée à travers ses romans. On peut attribuer à Drieu La Rochelle certaines réflexions de ses protagonistes dans la mesure où ils trouvent un écho dans ses essais ou dans son journal. Tentant d'exercer sa lucidité à son propre cas, l'écrivain considérait avoir exprimé « quelque chose dans un domaine assez bas de sensibilité mi-politique mi-littéraire ».[4] Il n'avait néanmoins pu exprimer ce qui en lui n'avait « jamais été que latent et végétatif : un certain remâchement lyrique et métaphysique ».[5] Cet aspect latent de sa personnalité allait prendre en lui une place croissante pendant la guerre. Il ressentait comme nombre de ses contemporains les tonalités apocalyptiques de l'époque. *Gilles* s'achevait en pleine guerre d'Espagne sur une partie intitulée « L'Apocalypse ». Nous avons vu qu'en mars et mai 1940, Drieu La Rochelle notait l'importance du millénaire dans les livres sacrés et considérait, au moment de la Débâcle, que la France avait duré mille ans. Cette perspective eschatologique se déclinait également sur le plan individuel ; lors de l'invasion allemande, il pensa d'abord s'empoisonner, puis vécut pendant toute la guerre menacé de mort.

En 1940, il avait d'ailleurs rédigé un testament spirituel où il disait mourir catholique et affirmait l'importance du rôle qu'avait eu Charles Maurras. Le contraste de ce testament avec les adieux védantistes faits quatre ans plus tard à Malraux et à son frère, témoigne d'une évolution de sa pensée et de ses préoccupations. Durant le conflit mondial, parallèlement à son engagement à la tête de la *N.r.f.*, il approfondit sur un plan livresque sa connaissance des doctrines traditionnelles. Cette quête s'intensifia à mesure qu'il perdait l'espoir de voir se constituer une fédération européenne qui aurait été le cadre de la révolution dont il rêvait. Il exprima quelques « acquis » dans les deux derniers romans parus de son

[2] DRIEU La ROCHELLE, *Journal (1939-1945)*, le 10 juin 1944.
[3] DRIEU La ROCHELLE, *Journal (1939-1945)*, le 10 juin 1944.
[4] DRIEU La ROCHELLE, *Journal (1939-1945)*, le 10 juin 1944.
[5] DRIEU La ROCHELLE, *Journal (1939-1945)*, le 10 juin 1944.

vivant[6] : *L'Homme à cheval*, écrit d'avril à octobre 1942 et paru en 1943, et *Les Chiens de paille*, écrit entre avril et août 1943 et paru en 1944.[7] L'influence de la doctrine de Guénon s'exerça sur lui à la faveur de cette préoccupation croissante pour l'histoire des religions et la vie spirituelle. Il retint de cette œuvre la notion de « Tradition ». Toutefois, la façon dont il reçut la doctrine présentée par Guénon, resta, selon ses propres dires, ambiguë.

I - Un ordre de préoccupation ancien qui revient au premier plan en raison de la situation historique

A – Politique et contemplation

Jusqu'à la fin des années 1930, les héros des romans de Pierre Drieu La Rochelle furent surtout des acteurs des drames du sexe, de l'amour, de l'argent et de la passion politique.[8] À côté de ces romans, il publia aussi des essais qui présentaient avec son œuvre littéraire une unité de vue. Probablement n'ignora-t-il pas les ouvrages de Guénon, mais, dans l'entre-deux-guerres, le métaphysicien ne semble pas avoir été une référence majeure pour lui. Il développa sa critique du monde moderne et sa thématique de la décadence à partir d'autres sources. Selon Lansard, deux influences se conjuguent chez Drieu La Rochelle.[9] D'une part, le pessimisme des conservateurs païens issus de la Renaissance qui tenaient l'Antiquité pour l'âge d'or et, avec Taine, Renan, Maurras, jetaient l'anathème sur la démocratie et la ploutocratie industrielle. De l'autre, le pessimisme des conservateurs chrétiens qui dépeignaient un monde courant à sa perte depuis qu'il avait quitté la ligne du moyen âge (Barbey, Villiers et Bloy). Drieu La Rochelle, lorsqu'il évoquait dans *Gilles* (1939) la période des *Derniers jours*[10], parlait de la « diatribe que poursuiv[ai]ent depuis plus d'un siècle en France, dans une haute et apparente stérilité, les fervents de l'Anti-Moderne, depuis Maistre jusqu'à

[6] « Je mourrai sans avoir pu guère exprimer mon acquis spirituel : à peine quelques indications dans *L'Homme à cheval*, dans *Les Chiens de paille*. Je ne pourrai pas finir *Judas* et n'y tiens même pas » (DRIEU La ROCHELLE, *Journal (1939-1945)*, le 28 janvier 1944).

[7] Sur le plan politique, le premier livre manifestait sa déception devant l'échec de la révolution nationale et sociale attendue, le second son analyse de la situation française en 1942, avant ce qu'il appelait dans sa préface « les débuts de la véritable guerre civile ».

[8] ANDREU, « Les idées religieuses », p. 205 et suiv.

[9] LANSARD, *Drieu ou la passion tragique de l'Unité*, tome II, p. 205.

[10] *Les Derniers jours* est le titre d'une revue qu'il avait créée avec Emmanuel Berl l'année de parution de *La Crise du monde moderne*.

Péguy ».[11] Gilles disait avoir été influencé en cela par son tuteur Carentan. Ce vieil homme développait à plusieurs reprises sa vision du monde qui se rapprochait parfois de la perspective "traditionnelle" (mais cela restait bien vague et en divergeait notamment par son nationalisme). Gilles, en dépit de son profond respect, s'interrogeait au sujet de la valeur de son discours :

> « Toute cette sagesse, si certaine, si évidente qu'elle fût pour Gilles, lui paraissait sans emploi possible. Dans combien de siècles pourrait-elle resservir ? Lors de quel nouveau Moyen Âge ? ».[12]

À propos de sa savante critique du monde moderne, le narrateur notait : « Mais aussi quel exil, quel refus total du monde présent. Lui, Gilles, voulait entrer dans ce monde, le tâter. Après cela, il verrait ».[13] Ainsi, malgré les considérations très négatives concernant les idéologies qu'il faisait tenir à Carentan[14], l'auteur du roman s'engagea dans l'affrontement des grandes forces politiques avec l'espoir d'une révolution possible. Dans la *N.r.f.* en mars 1934, il pensait discerner dans le système hitlérien une conception de la société qui n'était plus économique mais « spirituelle », « hiérarchisée, rangée en corporations ». Tout cela allait selon lui « vers le système indou [*sic*] des castes, vers le modèle de Manou, cher à Nietzsche », « en passant par le Moyen Âge des corporations ».[15] En dépit de certaines références communes à l'époque, Drieu La Rochelle se situait alors dans une tout autre perspective que Guénon. Celui-ci avait dénoncé les interprétations allemandes des doctrines hindoues, accordaient peu de crédit à Nietzsche et voyait derrière le régime nazi des influences "anti-traditionnelles" (*supra*).

Aussi n'est-ce pas sur la pensée politique de Drieu La Rochelle qu'il faut chercher la trace de l'œuvre de Guénon ; celle-ci aurait plutôt contribué à le détourner de l'engagement politique (*infra*). Cette influence s'exerça dans un domaine de préoccupation plus intime qui, s'il n'est pas premier dans l'œuvre écrite de l'entre-deux-guerres, ne cessa jamais d'être présent : l'histoire des religions et, au sein de ce domaine, l'étude des grandes métaphysiques. En 1923, il écrivait à Henri Massis que, bien que les préoccupations temporelles aient fait passer au second plan cet ordre de réflexion, de formation catholique, il n'avait « jamais nié, ni même douté gravement, mais les interprétations hérétiques ne [lui

[11] DRIEU La ROCHELLE, *Gilles*, p. 520.
[12] DRIEU La ROCHELLE, *Gilles*, p. 489.
[13] DRIEU La ROCHELLE, *Gilles*, p. 161.
[14] « La politique, comme on la comprend depuis un siècle, c'est une ignoble prostitution des hautes disciplines. La politique, ça ne devrait être que des recettes de cuisine, des secrets de métier comme ceux que se passaient par exemple les peintres. Mais on y a fourré cette absurdité prétentieuse : l'idéologie. Appelons idéologie ce qui reste aux hommes de religion et de philosophie, des petits bouts de mystique encroûtés de rationalisme » (DRIEU La ROCHELLE, *Gilles*, p. 158-159).
[15] Cité dans : SIGODA (Dir.), *René Daumal*, p. 203.

avaient] pas déplu ».[16] Comme dans les cas d'Artaud et de Daumal, cette dimension fut une cause de rupture avec les surréalistes. Dans sa « Lettre ouverte sur la grande erreur des surréalistes » publiée à la *N.r.f.* en août 1925, il écrivait que « la fonction essentielle, la fonction humaine par excellence » offerte à des hommes « hardis et difficiles » comme eux, était « de chercher et de trouver Dieu ».[17] Devant la réaction des surréalistes à ce mot proscrit, il précisait qu'il lui donnait le sens de « profondeur du monde ». Dans l'entre-deux-guerres, différents indices signalaient déjà son intérêt pour des textes sacrés de l'hindouisme, mais aussi pour l'histoire des religions. Dans *Le Feu Follet* (1931), l'historien des religions Dubourg semblait bien être une projection de lui-même. Dans *Gilles*, il revenait à plusieurs reprises sur l'intérêt de Carentan (qui avait séjourné en Inde) pour l'histoire des religions. Même s'il ne semblait pas pratiquant, il défendait l'Eglise – dont il préférait le visage médiéval – comme conservatrice de trésors spirituels. Elle était encore désignée dans *Gilles* comme la « profonde héritière des antiques religions ».[18] Même lors de son engagement fasciste, il souhaita qu'elle tînt une place dans la société à venir.[19] Dans son testament de 1939, il affirmait mourir « dans la religion catholique ».

Son intérêt pour cet ordre de préoccupation alla croissant tout au long de la guerre jusqu'à prendre le pas et, dans une certaine mesure, supplanter l'intérêt pour la sphère politique. Plusieurs facteurs semblent avoir joué. Le premier était la proximité de la mort dans laquelle il vécut. Le danger temporel « activ[a] [s]a révolution spirituelle ».[20] S'ajoutèrent à cette menace, sa hantise du vieillissement et son désabusement devant la tournure des événements. À partir de 1942, il cessa de croire à la collaboration et à la capacité révolutionnaire de l'Allemagne.[21] Il devina rapidement l'issue de la guerre. Durant cette période, le rapport entre sa propension à l'action politique et celle à la contemplation fluctua. Il fut travaillé par la question des rapports entre action et contemplation à laquelle il avait trouvé une réponse théorique dans la *Bhagavad-Gîtâ*, citée dès 1927 en ouverture de son livre *Le Jeune européen.*[22] Il ne parvint jamais concrètement à harmoniser dans sa vie ces aspirations contradictoires. En juin 1940, alors que son intérêt pour la

[16] Cité dans : HERVIER, « La religion », p. 361.
[17] Cité dans : HERVIER, « La religion », p. 362.
[18] DRIEU La ROCHELLE, *Gilles*, p. 145.
[19] HERVIER, « La religion », p. 382. En 1939-1940, Drieu La Rochelle manifesta parfois de l'inquiétude devant l'athéisme militant des totalitarismes, attitude qui, selon lui, menait à l'immoralisme et détruisait toute vraie grandeur de l'homme. L'humain n'était, dans cette perspective, humain que dans la mesure où il était lié au divin.
[20] DRIEU La ROCHELLE, *Journal (1939-1945)*, le 28 janvier 1944.
[21] DRIEU La ROCHELLE, *Journal (1939-1945)*, le 23 avril 1942 et le 28 octobre 1942.
[22] Cette référence concernait le grand problème de la relation entre action et contemplation : « Sans aucun attachement au fruit de ses travaux, éternellement satisfait, absolument libre bien qu'engagé dans un travail, il ne travaille pas ».

dimension spirituelle n'avait cessé de croître depuis février, il sentait dans son cœur le progrès d'une « ligne de conduite plus épurée ». La politique n'était plus dès lors pour lui « que comme un élément dans [s]on concert ».[23] En septembre 1941, les deux ordres de préoccupation coexistaient. « La curiosité pour l'histoire des religions (que je crois parfois une curiosité pour la vie religieuse), écrivait-il, pèse en moi de plus en plus, au moment même où je semble tout adonné à mon vieux penchant politique ».[24] Puis, sa propension pour la contemplation crût à mesure que sa passion politique diminuait. Dans *L'Homme à cheval* (1943), le narrateur Felipe opposait ainsi implicitement les faux secrets des intrigues politiques auxquels il avait pris goût[25] aux secrets des doctrines initiatiques incas qu'il ne parvenait pas à s'approprier. Fin janvier 1944, Drieu La Rochelle médita sur le rapport entre ces deux ordres dans sa vie. Selon son témoignage, depuis quelques années, il s'était intérieurement « de plus en plus désintéressé de la politique, non seulement de l'action, mais même de la spéculation politique ». Alors qu'il s'absorbait de façon croissante dans l'étude des religions et la méditation métaphysique, « le souci politique continuait à se manifester dans [s]es jours comme une manifestation extérieure. Or cette manifestation montrait des caractères tranchés et d'autant plus tranchés qu'elle ne représentait plus pour [lui] qu'indifférence à [s]a condition humaine ».[26]

B – L'histoire des religions

Dès la préface de la réédition de *Gilles* rédigée en juillet 1942, Drieu La Rochelle affirmait que si sa vie était à refaire, il deviendrait historien des religions.[27] En 1941-1942, il publiait dans la *N.r.f.* un certain nombre de notes qui témoignaient de cet intérêt.[28] Constant, le narrateur des *Chiens de paille*, avait également poursuivi des études religieuses.[29] Felipe, le narrateur de *L'Homme à cheval*, était un ancien séminariste qui avait fait des études théologiques, celles-ci convergeant fondamentalement, selon lui, avec la poésie et la « haute politique ».[30] Son journal témoignait de l'intérêt de Drieu La Rochelle dès février 1940 :

> « Les chants d'Orphée, les danses de Dionysos, les secrets de Pythagore, cent autres mythes divers et pareils, l'obscur souvenir ou pressentiment des rites nécessaires, le

[23] DRIEU La ROCHELLE, *Journal (1939-1945)*, le 20 juin 1940.
[24] DRIEU La ROCHELLE, *Journal (1939-1945)*, le 18 septembre 1941.
[25] DRIEU La ROCHELLE, *L'Homme à cheval*, p. 234.
[26] DRIEU La ROCHELLE, *Journal (1939-1945)*, le 28 janvier 1944.
[27] DRIEU La ROCHELLE, *Gilles*, p. 13.
[28] Cité dans : HERVIER, « La religion », p. 370.
[29] DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 171.
[30] DRIEU La ROCHELLE, *L'Homme à cheval*, p. 103.

> balbutiement sans cesse interrompu et repris de la prière, l'ébauche des visions dernières – tout cela m'occupe de plus en plus ».[31]

Mais plus qu'à l'étude de tel ou tel aspect, il s'intéressait à une vision d'ensemble des grandes traditions spirituelles. Il tentait de mettre en lumière la façon dont les influences des unes sur les autres s'étaient exercées : la genèse, les emprunts, les oppositions entre doctrines. Il notait qu'au sixième siècle avant Jésus-Christ, période dont l'auteur de *La Crise du monde moderne* avait souligné l'importance, tous les éléments du christianisme étaient déjà fixés.[32] Drieu La Rochelle méditait beaucoup sur la différence entre traditions « aryennes » et sémitiques (catégorie dans laquelle il incluait l'islam), et également sur le statut du christianisme par rapport à ces deux univers spirituels. Ses réflexions rappelaient souvent celles de Simone Weil (*supra*). Il partageait avec elle un intérêt pour cette

> « Grèce intérieure, trouble, anxieuse… Touchant d'une part à l'Inde, de l'autre à l'Egypte et à la Chaldée. Qui a tout connu avant de tout perdre, qui a été tout avant de se renoncer dans le flot lui-même total, gnostique du christianisme d'avant le dogme rétréci ».[33]

Comme elle, il prétendait que son Dieu n'avait rien de commun avec le Jéhovah de l'Ancien Testament mais qu'il était plutôt l'*atman*, le Soi. Il opposait encore « le polythéisme apparent des Indiens et des Grecs [qui] masquait l'idée pure du divin qu'ils cultivaient dans le secret » au monothéisme des Juifs.[34] Selon lui, ce « personnalisme divin » « engageant l'idée de Dieu dans quelque chose de trop particulier, de trop figuratif, la masqu[ait] ». Il insistait sur le caractère aryen du christianisme des Pères grecs. L'élément sémitique n'en constituait que l'un des éléments. Aussi se demandait-il :

> « Quel droit ont les Juifs sur le christianisme des Pères grecs, polythéistes avec une si savante prudence, un si noble sens de la hiérarchie, et sur le christianisme du Moyen Âge, si délicatement mystique, réservant si bien les vertus du charnel et du viril ? »[35]

Selon Drieu La Rochelle, qui souligna aussi l'importance des religions à mystères dans la genèse du christianisme, cette tradition « remont[ait] aux religions aryennes et à la pensée religieuse de la Méditerranée orientale ». « Le christianisme découl[ait] de la pensée aryenne, comme toute chose indienne et par contrecoup toute chose chinoise, japonaise ». « La métaphysique chrétienne [était] sortie de l'esprit grec et nullement de l'esprit juif ». D'ailleurs, comme Simone Weil encore,

[31] DRIEU La ROCHELLE, *Journal (1939-1945)*, le 27 février 1940.
[32] DRIEU La ROCHELLE, *Journal (1939-1945)*, le 20 septembre 1941
[33] ANDREU, « Les idées religieuses », p. 214.
[34] SIGODA (Dir.), *René Daumal*, p. 202.
[35] Cité dans : HERVIER, « La religion », p. 366-367.

il critiquait l'opposition entre christianisme et paganisme.[36] En cela, il se montrait critique de Nietzsche. Le péché n'était donc nullement une notion propre à l'univers spirituel sémitique :

> « Les aryens de l'Inde aussi ont connu le péché, mais sous une autre forme, beaucoup plus profonde d'ailleurs, non plus morale mais cosmique. Pour eux, le péché comme d'ailleurs pour les initiés de l'Occident c'est l'éloignement du monde de son centre divin, c'est le tourment, délicieux, qu'engendre l'articulation du Verbe sur l'Indicible ».[37]

Drieu La Rochelle se tourna de préférence vers l'Inde et l'Extrême-Orient, tout en restant profondément marqué par sa formation chrétienne (*infra*). Il écrivait à son frère :

> « Je suis au-delà du christianisme ou je n'y touche plus que par cette pointe supérieure par où il rejoint les autres grandes religions. La pensée aryenne (indienne, grecque) m'a rempli : et l'islamisme, le christianisme ne sont que des compléments, des confirmations ».[38]

C – Une méditation védantique

Le Védânta devait profondément marquer Drieu La Rochelle. Malgré ses dispositions très cérébrales, il allait en faire un objet de méditation "spirituelle". Il rejoignait ainsi les conseils du Guénon des années 1920 selon qui deux choses étaient nécessaires à la réalisation métaphysique : la préparation doctrinale – Guénon s'étant essentiellement référé au Védânta – et la pratique de la concentration.

1 – Une foi védantique

Drieu La Rochelle sembla reconnaître sa patrie spirituelle dans les textes hindous. Il ne cessait de le répéter à la fin de sa vie. En septembre 1943, il écrivait que la *Bhagavad-Gîtâ* était « l'évangile qui [lui] conv[enait] vraiment ».[39] Il fut surtout très marqué par le Védânta qu'il aborda probablement comme Simone Weil et René Daumal à travers le prisme de *L'Homme et son devenir*. Il le disait avec force dans sa lettre d'adieu à Malraux. Il s'en allait dans la « foi védantique (Sankara) ». Les derniers mots de sa lettre étaient : « [...] homme. AUM ». Ce jeu de mot qui était également venu à l'esprit d'Artaud[40], pouvait évoquer la

[36] HERVIER, « La Religion ».
[37] DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 98-99.
[38] Lettre de Pierre Drieu La Rochelle à son frère, le 10 août 1944 (DRIEU La ROCHELLE, *Journal (1939-1945)*, p. 506).
[39] DRIEU La ROCHELLE, *Journal (1939-1945)*, le 10 septembre 1943.
[40] ARTAUD, *Œuvres complètes*, tome XIII, p. 223.

distinction entre l'homme individuel et l'Homme Universel. La pensée hindoue avait certainement fait l'objet de longues conversations avec Malraux après leur rencontre en 1927. La lecture de Nietzsche et de Spengler avait éveillé chez Malraux la conscience de "la mort de Dieu". Il avait tenté de trouver un remède à l'absurde auquel devait faire face l'homme moderne et cherché le moyen de le réconcilier avec l'univers. C'est probablement dans cet esprit qu'il lut l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, considérée par lui comme un livre capital (*supra*). Selon Yves Beigbeder, cet ouvrage ainsi que *L'Homme et son devenir selon le Védânta* exercèrent sur Malraux une influence forte et durable. « Si l'Inde de Malraux sembl[a] si souvent vouloir se délivrer des apparences, [c'était] en grande partie à Guénon qu'elle le [devait] ».[41] Le grand romancier garda de cette lecture la tentation du déni de l'histoire et du temps qui transparaît dans le *Miroir des limbes* (1976).[42] À l'époque de *La Tentation de l'Occident* (1925) et du *Jeune européen* (1927), les deux hommes qui se raccompagnaient à travers Paris, évoquèrent sûrement *Orient et Occident* et *La Crise du monde moderne*. Toutefois, comme le Drieu La Rochelle des *Derniers jours*, Malraux avait considéré la sagesse de l'Orient insuffisante. Il avait trouvé deux possibilités pour l'homme moderne de se renouveler : par l'acte existentiel et par le combat révolutionnaire. Le destin subi était par eux transformé en destin dominé, c'est-à-dire en conscience.[43] En 1936, Mircea Eliade avait opposé Guénon et Malraux.[44] Drieu La Rochelle et ce dernier restèrent liés par des liens d'amitié très forts jusqu'à la mort. Pourtant, alors que les deux hommes se virent une dernière fois au milieu de l'année 1943, l'auteur de *L'Homme à cheval* ne parla pas de son intérêt profond pour la pensée hindoue.[45]

Il dut en revanche s'en entretenir longuement avec René Daumal dont la rencontre le marqua. Dans sa dernière lettre à Paulhan, il associait son nom à celui de Guénon lorsqu'il se demandait si « la chose indienne » était éloignée de lui pour qu'il pût vraiment s'y installer. Il est très probable que Daumal lui ait présenté les livres de Guénon comme une excellente voie d'accès à la pensée de l'Inde. En 1942, il en conseilla d'ailleurs encore la lecture à ses amis Lief qu'il rejoignit au Plateau d'Assy.[46] Après plusieurs années d'absence, Daumal revint à Paris le 13 octobre 1943. En janvier 1944, il connut un court répit dans la maladie qui lui permit de reprendre *Le Mont Analogue*. Il ne put toutefois achever l'ouvrage avant sa mort, survenue le 21 mai 1944, six mois après celle de Roger Gilbert-

[41] BEIGBEDER, « Le rôle des lectures dans la découverte de l'Inde par Malraux », 1989. Ajoutons que l'informateur principal de Malraux en Inde fut Raja Rao qui n'ignorait pas l'œuvre de Guénon (*supra*).
[42] BEIGBEDER, « Le rôle des lectures dans la découverte de l'Inde par Malraux », 1989.
[43] CHANUSSOT, J., « Promenades imaginaires avec André Malraux », *André Malraux*, Chanzy, 1986, f. 6-16.
[44] RICKETTS, Mac Linscott, *Mircea Eliade. The Romanian Roots*, vol. II, New-York, Columbia University Press, 1988, p. 844-848.
[45] GROVER, *Six entretiens avec André Malraux…*, 1978, p. 30.
[46] Lettre de René Daumal à Geneviève Lief, le 16 septembre 1942 (DAUMAL, *Correspondance III*, p. 317).

Lecomte.[47] Il est probable que Drieu La Rochelle l'ait connu par l'intermédiaire de Rolland de Renéville avec qui il lui arriva de dîner pendant cette période.[48] Comme Gilbert-Lecomte en juillet 1942, Rolland de Renéville participa à la *N.r.f.* pendant la guerre. À l'inverse de ses deux amis du *Grand Jeu*, Daumal refusa fermement sa collaboration lorsque Drieu La Rochelle la sollicita.[49] Il le pria même expressément de ne pas utiliser ses manuscrits traînant dans les tiroirs de Paulhan.[50] En 1942, Daumal disait s'être inquiété des conséquences qu'auraient pu avoir les « aboiements » de Drieu La Rochelle à l'encontre de Max-Pol Fouchet.[51] Il fut heureux d'apprendre qu'après le départ de l'ami d'Otto Abetz, la revue allait peut-être reparaître avec le même caractère apolitique et inactuel.[52]

Drieu La Rochelle ne lui tint visiblement pas rancune de ce refus. Le ton d'amitié et de sincérité avec lequel il évoqua Daumal à trois reprises tranche au contraire avec l'amertume générale de son journal.[53] « Cher René Daumal, heureux de l'avoir connu un instant », écrivait-il. Il crut trouver en lui, un homme qui avait atteint un certain degré de réalisation. À Paulhan, il disait avoir « scrut[é] Daumal avec une curiosité anxieuse ». « Y était-il vraiment ? »[54], s'était-il demandé. Il avait toutefois était déconcerté par les « circonstances de ses derniers jours ».[55] Il revint à plusieurs reprises sur la mort de Daumal, dans son journal et dans sa dernière lettre à Paulhan. Il s'étonnait qu'on n'ait pas osé lui dire qu'il allait mourir, le poète n'ayant semblé ni le prévoir, ni le pressentir.[56] Drieu La Rochelle avait espéré apprendre de lui un point de vue délivré du courant du temps. Pensait-il à ce sens de l'éternité dont le recouvrement, selon Guénon, était l'une des conséquences de la réalisation métaphysique ? Daumal lui avait dit être « parvenu à ne plus voir du tout les choses sous l'angle du devenir, de l'histoire, sous l'angle européen – grâce à ses exercices indiens ».[57] Drieu La Rochelle souhaitait lui-même vaincre ses « préjugés de l'évolutionnisme, du progressisme, l'illusionnisme de l'histoire ».

[47] En juillet 1942, Lecomte publia deux poèmes dans la *N.r.f.*. Il mourut le 22 novembre 1943.
[48] DRIEU La ROCHELLE, *Journal (1939-1945)*, le 2 février 1941.
[49] Lettre de René Daumal à Jean Paulhan, le 28 novembre 1942. Lettre de René Daumal à Ribemont-Dessaignes, le 4 juin 1941 (DAUMAL, *Correspondance 1933-1944*, p. 239).
[50] En 1941, Daumal note à propos de Paulhan : « [s]a présence,– ou [son] absence, ce qui revient ici au même,– me rassure » (DAUMAL, *Correspondance 1933-1944*, p. 239).
[51] Lettre de René Daumal à Max-Pol Fouchet, le 7 mai 1942 (DAUMAL, *Correspondance 1933-1944*, p. 274).
[52] DAUMAL, *Correspondance 1933-1944*, p. 349.
[53] DRIEU La ROCHELLE, *Journal (1939-1945)*, les 2 juillet et 18 octobre 1944 et le 18 janvier 1945.
[54] Lettre de Pierre Drieu La Rochelle à René Daumal, non datée.
[55] Lettre de Pierre Drieu La Rochelle à René Daumal, non datée. Rolland de Renéville écrivait pour sa part à Paulhan le 23 mai 1944 : « Il a eu au dernier moment conscience de sa fin, et en a conçu une minute d'angoisse morale : "que suis-je, moi, après tout ?" furent ses dernières paroles, puis il s'est calmé et a rendu le dernier soupir ».
[56] DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, Paris, le 2 juillet et le 18 janvier 1945.
[57] DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, 18 octobre 1944.

Mais Daumal « n'avait jamais "fait d'histoire" ».[58] Drieu La Rochelle, qui en avait été passionné, tenta de se livrer à la « méditation métaphysique ».

2 – Une pratique de la "méditation métaphysique"

Drieu La Rochelle avait toujours gardé le sens de la prière. De la même façon que Queneau, il ne se cantonna pas à une approche purement historique des doctrines spirituelles. En dépit de sa nature très cérébrale, il tenta de s'absorber dans la méditation, avec une intensité croissante à partir de l'été 1943. « Trop apte à la connaissance articulée », il ressentait le besoin « de la connaissance inarticulée » :

> « Plus d'action, plus de littérature ; l'action intérieure. Des exercices. Développement spirituel : prise en main du corps et de la conduite. Me délivrer de ma connaissance de l'Histoire, de ma vision du monde ».[59]

Le climat dans lequel il vécut alors, se rapproche de celui dans lequel vit le Constant des *Chiens de paille* à l'approche de la mort :

> « Par-dessus l'épaule de la mort, il regardait ce qui ne se voit pas. Il ne lisait que des livres qui parlaient de cela. Ces livres répétaient tous la même chose, et ils étaient touchants et précieux pour leur monotonie de plantes ascétiques dans le désert. Il n'en lisait pas long : une phrase suffisait et sur la trace d'une méditation ancienne son esprit de plus en plus familier avec lui-même coïncidait aussitôt avec l'essentiel de son passé, de sorte qu'il n'y avait qu'un présent aussi insistant que l'aiguille d'une boussole en plein Oural magnétique. Il lisait une phrase et dans le sable il considérait le signe infini que faisait une touffe d'herbe sèche et salée. Dans son esprit la phrase et la touffe étaient nouées. Il était ce nœud et le monde était ce nœud ».[60]

Dans son journal, il affirmait qu'il se plongeait dans « la méditation métaphysique (au sens que Guénon donne à ce mot) [...] ».[61] Comme Paulhan et Artaud, il employait le terme "métaphysique" dans son acception "guénonienne". Il s'engagea alors dans une démarche intérieure que l'on peut rapprocher de celle de Queneau. Considérant que l'on ne pouvait assimiler l'œuvre de Guénon comme les doctrines orientales, par un simple travail cérébral, il s'était mis à méditer sur les vérités métaphysiques (*supra*).

Drieu La Rochelle se nourrit surtout du Védânta. Il en retint « la distinction entre le moi et le soi, entre la vie et l'essence dont la vie n'est qu'une écume, entre

[58] DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, 18 octobre 1944.
[59] Cité dans : LANSARD, *Drieu ou la passion tragique de l'Unité*, tome II, p. 2.
[60] DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 25.
[61] DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, le 28 janvier 1944.

l'Être et l'au-delà de l'Être, entre le divin et l'ineffable, entre l'Être et le Non-Être, d'une part, et ce qui est au-delà de cette antinomie ».[62]

> « J'avais toujours eu le sentiment, dans mes moments de plénitude, de lucidité, que ce qui comptait pour moi, en moi, c'était ce qui n'était pas moi, c'était ce qui en moi participait à quelque chose d'autre que moi, et même de tout à fait étranger et de contraire à moi. Il me semblait avoir enfin un peu compris l'aventure d'être, avoir enfin mis la main sur ce que j'avais toujours pressenti comme ma vérité intime, le jour où j'avais connu la notion indienne du soi dans le moi, du soi opposé au moi ».[63]

Drieu La Rochelle ne croyait « ni à l'âme, ni à Dieu », mais « à l'éternité d'un principe suprême et parfait dont ce monde n'[était] que la vaniteuse apparence », « apparence ravissante » qu'il avait aimée. Mais progressivement « l'essence qui est derrière tout » lui apporta une plus grande jouissance.[64] « Une seule et même chose. Éternelle. Qui n'a jamais commencé et qui ne finira jamais. Qui n'a jamais été et qui sera toujours ». Il aspirait ainsi « à l'essence et au-delà de l'essence à l'indicible ».[65]

> « Il y a le Verbe, dont se dégagent ces spécifications étranges et délicieuses et décevantes de la vie, mais ces spécifications ensuite rentrent dans le sein du Verbe, qui lui-même rentre dans l'Indicible. Et tout cela dans une seconde éternelle ».[66]
> « Ah, est-il vraiment d'étranges humains qui regardent les hommes avec le regard d'un dieu, et le dieu même avec le regard de Dieu, et Dieu avec l'orbite vide et vertigineuse du Non-Être ? ».[67]

Dans *Les Chiens de paille*, Drieu La Rochelle définissait ainsi le deuxième degré de la prière :

> « [...] soi-même, le moi précipité dans le soi, le monde abîmé dans ce point où il est issu et qui n'a rien à faire avec lui, Dieu à jamais étranger à Dieu. Dieu abolissant à jamais son nom ».[68]

De la métaphysique exposée par Guénon, Drieu La Rochelle retint clairement cette hiérarchie entre les degrés de la manifestation, l'Être et le Non-Être. Les protagonistes de ses derniers romans rendent compte de leurs méditations en ayant recours à cette métaphysique. L'objet en est souvent, comme chez Queneau, la relation entre individuel et Universel. Drieu La Rochelle l'évoque par le biais

62 HERVIER, « La religion », p. 387-388.
63 DRIEU La ROCHELLE, *Récit secret*, Paris, Gallimard, 1951, p. 30-31.
64 Lettre de Pierre Drieu La Rochelle à son frère, le 10 août 1944 (citée dans : LANSARD, *Drieu ou la passion tragique de l'Unité*, tome I, p. 26).
65 Lettre de Pierre Drieu La Rochelle à son frère, le 10 août 1944 (citée dans : LANSARD, *Drieu ou la passion tragique de l'Unité*, tome I, p. 26).
66 DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 164.
67 DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 41.
68 DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 35-36.

des rapports entre le temps et l'Éternité, du moi et du Soi, de la création et de Dieu. Il revint à plusieurs reprises sur cette notion d'éternité. « L'éternité sans la morsure de l'instant c'est pour Dieu », écrivait-il dans *Les Chiens de paille*.[69] Il usait à plusieurs reprises de la métaphore de l'eau. Chaque jour de sa vie, Constant avait eu « une pensée et un acte qui n'avaient fait qu'un et qui avaient imprégné ce jour d'une seule odeur, de sorte que le jour était tombé indélébile goutte d'essence dans l'éternité ».[70] L'éternité était « là à chaque minute comme le suc dans le fruit, l'éternité [...] veille au sein de la terre sous les tuyaux de plomb ».[71] Au sujet du tailleur de pierre, Constant notait que plus il se donne « à la chose éphémère et plus elle [l]e détache... Non elle [l]'attache à l'éternité qui tombe dans [s]a poitrine goutte à goutte... Non, c'est une goutte à jamais suspendue et qui ne tombe jamais ».[72] Cette méditation à propos du temps et l'éternité rejoignait celle à propos de la création et l'infini :

> « Qu'est-ce que le monde, cette création pour Dieu ? Comment lui advient-elle, cette création ? Qu'est-ce que ce point blessant et imperceptible ? A jamais, cela n'est pas [...] tout est dans une seule seconde et rien n'a jamais été, n'est ou ne sera que dans cette seconde ».[73]

La création apparaît à Constant comme « le mystère des mystères ».[74] Drieu La Rochelle y revenait dans son journal :

> « Ou croire dans le monde ou croire en Dieu. Mais chacun exclut l'autre. Impossible d'imaginer l'Infini créant le fini : toutes les explications qu'on en donne sont dérisoires. Même la conception du Védânta (Shankaya [*sic*]), le monde rêve de Dieu, c'est encore impossible. Pourquoi le parfait rêverait-il de l'imparfait ? Pourtant, c'est l'explication la moins impossible. Mais l'Infini n'a pas besoin du fini pour se concevoir ; il n'a pas à se concevoir. Même Guénon ne s'en sort pas : il glisse sur la difficulté en raffinant en termes serrés sur les systèmes de procession divine. Ces systèmes-là n'arrangent rien, bien qu'ils soient plus délicats que le simplisme chrétien ».[75]

Pourtant, Constant, allongé dans le marais, se sent « le monde épars » et aussi « le monde concentré ». « Il était le monde et le monde devient le contraire de lui-même et devient Dieu ».[76] Alors que Felipe, seul dans la Montagne, regardant autour de lui et écoutant, médite : « Seul. Seul, dans cette maison, seul au milieu de cette immense montagne avec moi-même, avec la dernière réalité de moi-

[69] DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 67.
[70] DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 26.
[71] DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 65.
[72] DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 89.
[73] DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 35-36.
[74] DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 116.
[75] DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, le 12 novembre 1944.
[76] DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 34-35.

même »[77], Constant sent cette goutte d'éternité suspendue « dans [s]a poitrine d'Homme éternel ».[78] La métaphysique à laquelle il se référait n'était pas, selon Drieu La Rochelle, le propre de la tradition hindoue. Il retrouvait notamment l'idée de l'"Homme éternel" dans l'hindouisme comme dans la Kabbale.

II – La Tradition universelle

En approfondissant cet ordre de préoccupation, Drieu La Rochelle fit une découverte capitale qu'il reçut comme une « grâce intellectuelle ». Elle rejoignait l'intuition de son ami Aldous Huxley (1894-1963) qui, dans *The Perennial philosophy* (1945), conseillait d'ailleurs la lecture de Guénon (*infra*).[79] Drieu La Rochelle acquit la certitude de l'existence d'une Tradition unique qui constituait le cœur de toutes les "religions". L'œuvre de Guénon joua un grand rôle dans l'établissement de cette certitude. C'est pourquoi Drieu La Rochelle regretta de ne pas avoir cherché à le connaître lorsqu'il était encore à Paris.

A – Une adhésion à « la Tradition ésotérique »

1 – Un bouleversement dans sa vie intérieure

Drieu La Rochelle ne limitait pas ses études à l'histoire des religions, il se livra aussi à une comparaison entre les grands textes sacrés. Ainsi, si l'histoire des religions l'avait amené à opposer les univers spirituels sémitique et aryen, son étude comparée l'amenait à nuancer son jugement. À la suite de Guénon, il rapprochait des passages de la Kabbale et du Védânta.[80] Dans *Les Chiens de paille*, Constant « compara[it] un passage du *Zohar* avec un passage de la *Brihad Aranyaka Upanishad* ».[81] Aussi nuançait-il l'opposition entre le polythéisme apparent des Hindous et le monothéisme juif :

> « Mais il y a la Kabbale. Comme les Indiens du Védânta, les Juifs de la Kabbale ont le sens de l'inaccessible et de l'inaltérable. Pour atteindre à la vraie notion du divin, il faut perdre la vue d'un Dieu, si sublime qu'il soit ».[82]

[77] DRIEU La ROCHELLE, *L'Homme à cheval*, p. 210.
[78] DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 89-90.
[79] Drieu La Rochelle avait rencontré Huxley en 1919, à Bruxelles. En novembre 1930, il avait publié dans la *N.r.f.* un article sur lui.
[80] Voir par exemple : GUÉNON, « Kundalini-yoga », *Le Voile d'Isis*, octobre-novembre 1933.
[81] DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 83. Sa préférence va au texte indien.
[82] Cité dans : SIGODA (Dir.), *René Daumal*, p. 202.

Drieu La Rochelle s'entretint avec Jacques Audiberti (1899-1965) de ces « prodigieuses » ressemblances qui le fascinaient. Ce dernier, « prodigieux analphabète qui tir[ait] de l'alphabet des effets abracadabrants ! », comprenait « à demi-mot ».[83] Cette prise de conscience fut, semble-t-il, reçue par Drieu La Rochelle comme une sorte de grâce. En juillet 1943, il écrivait dans son journal :

> « Kabbale et Védânta : il y a donc bien un secret commun à tous les initiés humains. *Grâce à Dieu, j'aurai connu cela avant de mourir.* Secret merveilleux et décevant ».[84]

Drieu La Rochelle fut conforté dans une idée que toute l'œuvre de Guénon s'efforce de démontrer. Nombre d'articles du métaphysicien s'achèvent sur le constat du parfait accord des différentes doctrines traditionnelles, expressions diverses de la Vérité une. Dès novembre 1942, Drieu La Rochelle affirmait que son évolution intellectuelle l'avait amené à adhérer à « la Tradition » :

> « [...] j'en suis venu à admettre pleinement la Tradition ésotérique, occulte dans ses grandes lignes. Certes, la vulgarisation qui en est faite par divers auteurs contemporains est misérable. Mais les maîtres sont grands. Ce que j'ai toujours gardé de Platon, de Thomas d'Aquin, de Schopenhauer, de Hegel, de Nietzsche peut s'accorder avec les hindous, les néo-platoniciens, la Cabale, Eckhart, Boehme, Swedenborg, Guénon. Cela me donne de m'en aller dans une belle et puissante perspective. Somme toute, j'aurais été touché par la grâce avant de mourir – et bien avant de mourir. – la grâce intellectuelle, mais pas la grâce d'amour ».[85]

De ces notes de 1942 et 1943, il ressort que la découverte de la perspective "traditionnelle" fut vécue comme une « grâce intellectuelle » (cela rappelle le cas de Luc Benoist), une sorte de petite révélation si intense qu'elle compensait le sentiment de la proximité de sa mort. En janvier 1944, Drieu La Rochelle affirmait que sa « vie intérieure [avait] été totalement bouleversée, renouvelée, approfondie par la découverte [...] faite peu à peu depuis quelques années, de la Tradition ésotérique » :

> « Oui, j'y crois. Je crois qu'il y a sous toutes les grandes religions une religion secrète et profonde qui lie toutes les religions entre elles et qui n'en fait qu'une seule expression de l'Homme Unique et partout le même. [...] le peu que j'ai touché suffit à mettre en moi une confiance, une illumination merveilleuse ».[86]

[83] DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, 26 juillet 1943. Audiberti, rencontré en 1940, s'intéressait à l'histoire des religions. Il intervient auprès de Drieu La Rochelle en faveur d'un indianiste François de Bragança-Cunha (*L'Inde et l'avenir de l'Europe*, 1942) et était en relation avec Louis Renou. Son roman *Le Victorieux* garde trace de cette influence. *L'Opéra du monde* manifeste sa curiosité pour la Kabbale (GUERIN, « Sur l'amitié d'Audiberti et de Drieu La Rochelle », p. 81).
[84] DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, le 26 juillet 1943. (Nous soulignons).
[85] DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, le 25 novembre 1942.
[86] DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, le 18 janvier 1944.

2 – Une Tradition « occulte »

Cette Tradition, Drieu La Rochelle la qualifiait d'ésotérique, d'occulte, de secrète. Il n'usait pas régulièrement de la terminologie sur laquelle Guénon insistait par souci de précision. Selon le métaphysicien, l'ésotérisme ne constituait que l'aspect intérieur d'un certain type de tradition. Drieu La Rochelle parlait à propos de cette Tradition occulte de « *religion* secrète ». Il tenait peut-être l'emploi du terme "religion" de saint Augustin ("la vraie religion") ou de Joseph de Maistre ("la religion primitive"). Pourtant si Palingénius opposait la Religion et les religions, Guénon réservait ce terme aux traditions abrahamiques. Drieu La Rochelle évoquait encore la « mystique arabe » (là où Guénon parlait « d'ésotérisme islamique ») ou les « hermétistes modernes » (dans la perspective de Guénon le terme "moderne" qui désigne une mentalité particulière, n'est pas synonyme de "contemporain").[87]

De la même façon, le romancier faisait référence à plusieurs reprises à « l'occultisme » et aux « occultistes ». Il employait ces termes dans une acception plus floue que celle de Guénon. D'ailleurs, son jugement était mitigé sur ceux-ci. Dans *Les Chiens de paille*, Constant se moque « à s'en décrocher la mâchoire d'un ramassis de sots qui ne savent que faire du trésor qu'ils ont entre les mains ».[88] À la même époque, Drieu La Rochelle remarquait que « l'occultisme va[lait] plus que les occultistes ».[89] Il se demandait s'il n'avait pas « eu tort de ne pas fréquenter les occultistes » dans la mesure où, comme Guénon, ils auraient pu « lui éviter des piétinements » et le mener au-delà du point où sa mort allait l'arrêter.[90] Toutefois, Guénon lui avait paru « le seul sérieux ». Paulhan rangeait Guénon à la suite de Plotin, Raymond Lulle, Giordano Bruno, Louis-Claude de Saint-Martin, Joseph de Maistre[91] ; Drieu La Rochelle semblait de façon analogue en faire le dernier des maîtres de « la Tradition ésotérique, occulte » après les néo-platoniciens, « Eckhart, Boehme, Swedenborg ».[92]

À une époque au cours de laquelle Jean Marquès-Rivière et Léon de Poncins (*supra*) collaboraient au démantèlement de la franc-maçonnerie, la présentation nuancée de cet ordre dans *L'Homme à cheval* était assez révélatrice d'un intérêt pour l'ésotérisme. Cette société n'était pas seulement vouée à l'action politique. Son grand maître était versé dans la Kabbale et le Pimandre.[93] Il possédait des secrets

[87] DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, le 10 septembre 1943.
[88] DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 165.
[89] DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, le 10 septembre 1943.
[90] DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, le 10 septembre 1943. Daumal avait écrit à Max-Pol Fouchet que Guénon lui avait évité de perdre du temps (SIGODA (Dir.), *René Daumal*, p. 303-304).
[91] GUÉRIN, « *Les Études traditionnelles* », 1956.
[92] DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, le 25 novembre 1942.
[93] DRIEU La ROCHELLE, *L'Homme à cheval*, p. 34 et p. 74.

que les Indiens avaient mieux conservés que lui et qu'il tentait en vain de réapprendre avec leur aide.[94]

> « Les "secrets" de Belmez et de ses pareils, c'étaient ceux de la maçonnerie. Je croyais savoir ce que l'aune en valait. La maçonnerie est bien plus près et bien plus loin que l'Église de certaines vérités que quelques cœurs purs retrouvent de siècle en siècle, guidés par une tradition confuse, décevante, pourtant précieuse et qui ne semble secrète qu'à cause de l'ignorance et de l'indifférence de la plupart ».[95]

Drieu La Rochelle, plus en accord avec Guénon, utilisait dans *Les Chiens de paille* le terme « initié » dans un sens positif, l'articulant à la notion guénonienne de « Délivrance ».[96] Il y a, selon Constant, « dans les couvents des mystiques, et même sans doute de vrais initiés qui connaissent la voix de la Délivrance ».[97] Constant rapproche d'ailleurs à plusieurs reprises les « asiatiques » (sous-entendu : les hommes "réalisés" des traditions orientales) et les « initiés » qui ont réussi à dépasser le « problème de Dieu ».[98] À propos de la Tradition, Drieu La Rochelle évoquait le « secret commun à tous les initiés humains ».[99] Et dans son journal, il qualifiait à deux reprises Guénon de « haut initié ».[100]

3 – La part de Guénon dans cette découverte

En dépit du caractère flottant du vocabulaire, un faisceau convergent d'indices laisse penser que cette adhésion à la "Tradition" – le terme lui-même est caractéristique – résulte en grande partie de la lecture de l'œuvre de Guénon. De façon significative, le nom du métaphysicien apparaît dans le journal de Drieu La Rochelle au moment où il affirme son adhésion à la « Tradition ésotérique » (25 novembre 1942). De même, en janvier 1944, après avoir évoqué à nouveau cette croyance qui a renouvelé sa vie intérieure, il dit se livrer à la « méditation métaphysique » selon l'acception donnée à ce terme par Guénon.[101] Plus forte encore, est la lettre qu'il écrit à Jean Paulhan, peu après sa première tentative de suicide. Celle-ci dénote de son ton habituel par un accent de sincérité inquiète, de douceur, d'affection. L'auteur des *Fleurs de Tarbes* ayant deviné l'intérêt de Drieu La Rochelle pour le métaphysicien, l'auteur de *Gilles* lui répond que sa lettre le « touche au point intime » : « Oui, cette métaphysique de Guénon m'avait profon-

[94] DRIEU La ROCHELLE, *L'Homme à cheval*, p. 180.
[95] DRIEU La ROCHELLE, *L'Homme à cheval*, p. 233.
[96] Selon Guénon, la religion conduit au « salut » (retour au centre de l'état humain), l'initiation qui comporte plusieurs stades peut mener à la Délivrance (ascension des états multiples de l'être et ce "saut" incommensurable qui est réalisation de l'Identité suprême).
[97] DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 218.
[98] DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 49.
[99] DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, 12 juillet 1943.
[100] DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, le 28 novembre 1944 et le 4 décembre 1944.
[101] DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, les 18 et 28 janvier 1944.

dément atteint, elle avait rendu efficaces toutes les atteintes que j'avais essuyées jusque-là ».[102] Drieu La Rochelle qui possédait dans sa bibliothèque les livres essentiels du métaphysicien[103], avait probablement lu Guénon de longue date ; il l'avait même rencontré au cours d'une soirée en 1922 chez Daniel Halévy. Peut-être Malraux et Drieu La Rochelle se raccompagnant à travers Paris autour de 1927, croisèrent-ils la grande silhouette de Guénon qui habitait alors, comme celui-ci, l'île Saint-Louis. Cependant, « toute cette sagesse, si certaine, si évidente qu'elle fût [...], lui [avait probablement paru à l'époque] sans emploi possible ».[104]

Il fallut donc attendre les conditions intérieures et extérieures de la période de la guerre pour que Drieu La Rochelle revisite l'œuvre de Guénon. Le directeur de la *N.r.f.* réserva probablement cette lecture à son jardin secret. Il s'en entretint toutefois pour des raisons professionnelles avec Luc Benoist et Jean Paulhan et, certainement, de façon plus personnelle, avec René Daumal et Jacques Audiberti.[105] Le nom de Guénon apparaît dans son journal à la fin de 1942, à un moment où la lecture de son œuvre commençait déjà à produire son effet. Il le mentionna encore à cinq reprises. L'influence de Guénon, le touchant « au point intime », eut alors une importance considérable. Les notes de Drieu La Rochelle témoignent du crédit qu'il accordait au métaphysicien. Il le rangeait parmi les maîtres – qui étaient « grands » – de la « Tradition ésotérique ».[106] Il était le seul sérieux parmi les « occultistes ».[107] La seule limite qu'il lui reconnaissait faisait encore ressortir son importance. À propos du « mystère des mystères », c'est-à-dire du mystère de la Création, il not[ait] que « *même* Guénon ne s'en sort[ait] pas ».[108] Peu avant sa mort, il invita l'un de ses amis à lire l'œuvre du métaphysicien.[109] Dans l'évocation laissée par Drieu La Rochelle de leur furtive rencontre, on perçoit l'impact intime de cette œuvre. À la fin janvier 1944, quelques lignes après avoir consigné ses exercices de « méditation métaphysique », il exprimait son regret d'avoir laissé passer l'occasion d'un échange profond avec un être "qui savait" :

102 Lettre de Pierre Drieu La Rochelle à Jean Paulhan, non datée (DRIEU La ROCHELLE, « Lettre à Paulhan de 1945 », 1978).

103 LANSARD, *Drieu ou la passion tragique de l'Unité*, tome II, p. 297, n. 77. L'exemplaire de Drieu de *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* est abondamment souligné. Cela confirme l'importance de Guénon pour la formation de sa foi védantique.

104 DRIEU La ROCHELLE, *Gilles*, p. 489.

105 Selon Luc-Olivier d'Algange (qui ne précise pas ses sources), ce dernier aurait lu Guénon (ALGANGE (d'), « René Guénon écrivain français », 2001). Nous avons écrit à la femme de l'écrivain qui n'a pu ni confirmer ni démentir cette affirmation.

106 DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, le 25 novembre 1942.

107 DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, le 10 septembre 1943.

108 DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, le 12 novembre 1944.

109 TRÉCOUR, Michel, « Précision sur le cas de Drieu », *Artaban*, 15 janvier 1958.

> « Dire que j'ai rencontré Guénon vers 1922 chez Halévy et que je n'ai pas deviné ; pourtant je n'avais jamais oublié ce visage émacié. Peut-être son regard fugitivement m'avait-il touché à jamais ».[110]

B – La conception de la Tradition telle qu'elle ressort de ses romans

1 – Des références à l'unité des traditions

Alors qu'il retrouvait « le fonds commun entre le védantisme et la Kabbale, l'Égypte et la Chaldée, la mystique grecque et la mystique arabe, les religions primitives, antiques et les hermétismes modernes (…) »[111], apparaissaient dans les derniers romans de Drieu La Rochelle des références aux différentes traditions. Il attribuait à ses narrateurs des tendances qui lui étaient propres comme la préférence des métaphysiques orientales à la tradition judéo-chrétienne. Assistant à la rencontre d'un homme et d'une femme sur une plage, Constant se remémore *La Genèse*. Puis en lui,

> « […] la réminiscence de l'histoire sotte et infirme (du moins apparemment) de la Bible disparut avec son comique émouvant. De profondes et diaphanes sentences arabes, perses, indiennes, chinoises, prirent le pas dans son esprit. Et aussi les mots aigres et mats du nord, des mots celtes, scandinaves, germaniques, slaves ».[112]

Constant se demandait encore pourquoi évoquer « cette référence biblique alors qu'il y a[vait] dans d'autres livres sacrés, chez les Indiens, des propos qui transcend[aient] tellement ce thème sommaire de la création ». Constant était d'ailleurs « bien plus familier de la mystique arabe ou du Védânta que des Pères de l'Église grecque que pourtant il fréquentait encore ».[113] Cendrars lui aurait probablement reproché de sacrifier à une mode intellectuelle. Drieu La Rochelle qui avait précisé en préface des *Chiens de paille* que Constant représentait un type intellectuel du temps, aurait pu lui répondre de la même façon que Jacques-Henry Lévesque. En effet, selon lui, les « religions asiatiques éloignent du christianisme et y ramènent d'une certaine manière, car elles permettent d'y ramener le maximum de lumières et d'y déceler ce qui y est enfoui ».[114] Dans *L'Homme à cheval*, Felipe avançait cette même idée au terme d'une méditation auprès des ruines incas jouxtant le Titicaca :

[110] DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, le 28 janvier 1944. (Dans *Les Chiens de paille* (p. 52), Liassov « regardait Constant avec un sourire à peine triste, dont la bienveillance aussitôt concentrée contrastait avec le lointain du regard dans les yeux les plus pâles qu'on pût trouver dans une face humaine »).
[111] DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, le 10 septembre 1943.
[112] DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 36.
[113] DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 48.
[114] DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, le 18 janvier 1944.

« Ici, furent élevés des temples près d'un lac, comme au Tibet. Suprêmes reposoirs du monde. Une race inscrit sa mesure du divin. C'est la mesure la plus haute. Cette mesure avait été pleinement prise avant la venue des hommes du Christ. Ici, l'on comprend que le christianisme n'est qu'un élan entre autres et qu'il n'avait aucune raison de venir se traîner jusqu'ici. Des voyageurs ont fait cette constatation en plusieurs endroits de la terre, au Mexique, aux Indes, au Tibet, en Chine, au Japon, chez les Musulmans, en Grèce, en Égypte. Celui qui a goûté ce sentiment n'entre plus dans une église chrétienne avec le même regard ; il y entre avec un œil beaucoup plus religieux que celui qui ne connaît que sa paroisse et ignore les cinq ou six autres grandes visions qui assouvissent l'humanité ».[115]

La vision d'un "dépôt"[116] commun amenait Drieu La Rochelle à mettre en scène métaphoriquement l'idée d'un ressourcement par une tradition extra-européenne. *L'Homme à cheval* n'était d'ailleurs pas sans évoquer le projet mexicain d'Artaud (*supra*). Si Drieu La Rochelle évoqua l'ancienne religion mexicaine dans *Les Chiens de paille*, il se référait cependant dans *L'Homme à cheval* à l'empire Inca.[117] Le voyage qu'il fit en 1932 à travers l'Argentine jusqu'à la frontière bolivienne, contribua probablement à susciter cet intérêt.[118] Comme les hindous et les kabbalistes, « les Incas savaient profondément que Dieu est derrière les dieux et qu'il y a l'indicible derrière le cheval et derrière le soleil ».[119] La recherche des secrets incas qu'avait conservés le vieux Tamila, constituait une trame cachée du roman. Belmez, le maître de la franc-maçonnerie locale, considéré par le vieil Inca comme un grand sorcier parmi les Espagnols, tente de retrouver ces secrets que les Indiens connaissent mieux que lui.[120] Felipe, le guitariste théologien, a recueilli la science du chant indien. Il a erré sur les hauts plateaux et, comme Artaud, a recueilli les débris déchirants d'un art qui est le secret de la terre.[121] Il poursuit néanmoins sa quête et interroge Tamila qui le laisse perplexe :

« Y avait-il eu dans l'ancienne religion inca de vrais secrets, de vrais mystères comme dans les autres religions anciennes ? et ces secrets s'étaient-ils gardés ? Si Tamila ne les possédait pas, connaissait-il des Indiens qui les possédaient et qu'il ne voulait pas démasquer ? »[122]

115 DRIEU La ROCHELLE, *L'Homme à cheval*, p. 226.
116 Dans *Les Chiens de paille*, Drieu La Rochelle joue de ce terme en plaçant au centre du roman un « dépôt d'armes » que se disputent les parties en présence. Constant évoque « ce dépôt sacré, ce sacré dépôt » (DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 138).
117 DRIEU La ROCHELLE, *L'Homme à cheval*, p. 86.
118 Drieu La Rochelle voyagea de juin à octobre 1932, en partie en compagnie d'Alfred Métraux. Il avait été l'un des premiers collaborateurs de *Sur*, revue basée à Buenos-Aires.
119 DRIEU La ROCHELLE, *L'Homme à cheval*, p. 241.
120 DRIEU La ROCHELLE, *L'Homme à cheval*, p. 180 et p. 233.
121 DRIEU La ROCHELLE, *L'Homme à cheval*, p. 71 et p. 86.
122 DRIEU La ROCHELLE, *L'Homme à cheval*, p. 234.

Felipe renonce « à poser des questions directes à Tamila ; et, [s]'attachant à ses plus humbles pratiques, [il essaie], gagnant de proche en proche, de saisir un fil qui [lui permettrait] de remonter vers ses principes, s'il en avait ».[123] Le roman s'achève sur le départ de Jaime, que Felipe a intéressé à ses secrets, vers le Nord, « le lieu où se sont réfugiés les derniers incas ».[124] La convergence de vues du roman de Drieu La Rochelle avec la tentative d'Artaud s'étend aussi au domaine politique. Jaime rêve de baser sa révolution sur le peuple indien, et finalement de reconstituer l'empire inca. « Le jour où l'empire inca sera relevé, quelque chose comme la religion inca refleurira aussi, forcément », pensait Felipe. Et il ajoutait :

> « Cela va, certes, dans le droit sens du rêve maçonnique, qui est, semble-t-il, de saluer l'esprit religieux dans toutes les religions, de délivrer les autres religions de la prédominance exclusive et usurpée du christianisme, de recharger le christianisme de tout ce qui l'a précédé, préparé, causé, de tout ce sans quoi il ne serait pas, de tout ce qui, oublié, à la longue fait qu'il n'est plus ».[125]

2 – Le sacrifice : un élément central de la Tradition

Drieu La Rochelle adhère ainsi à l'idée « qu'il y a sous toutes les grandes religions une religion secrète et profonde qui lie toutes les religions entre elles et qui n'en fait qu'une seule expression de l'Homme Unique et partout le même ».[126] Il évoquait cette dernière notion dans *Les Chiens de paille*. Constant y évoquait sa poitrine « d'Homme éternel qui était avant la terre et le ciel, qui était depuis toujours et à jamais et qui a créé les dieux, et les animaux et les femmes et les nuances de l'aquarelle ».[127] « L'homme éternel, ajoutait-il, est assis au cœur de l'Être et du Non-Être, anéantissant en lui les choses au fur et à mesure qu'il les voit ». Drieu La Rochelle faisait ici référence, avec ses propres qualificatifs, à une notion centrale dans l'œuvre de Guénon. Ce dernier en avait évoqué l'universalité dès l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*.[128] Il y était revenu dans *Le Roi du monde* et *Le Symbolisme de la croix*. Guénon faisait d'ailleurs la distinction entre deux degrés de l'Homme : l'Homme primordial (ou véritable) et l'Homme Universel (ou transcendant), celui-ci étant identifié au Verbe lui-même.

Or, précisait Guénon dans un article de janvier 1939 médité par Queneau, « le processus de la manifestation universelle » était décrit traditionnellement comme le « sacrifice » de « l'Homme Universel ». Ce sacrifice était « le prototype de tout

[123] DRIEU La ROCHELLE, *L'Homme à cheval*, p. 234.
[124] DRIEU La ROCHELLE, *L'Homme à cheval*, p. 243.
[125] DRIEU La ROCHELLE, *L'Homme à cheval*, p. 200.
[126] DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, le 18 janvier 1944.
[127] DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 89 et p. 90.
[128] GUÉNON, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, p. 188.

rite sacrificiel »[129], le sacrifice constituant lui-même dans toutes les civilisations "traditionnelles", l'acte rituel par excellence.[130] Guénon rendant compte d'écrits de Coomaraswamy, précisa peu après la mort de Drieu La Rochelle cette doctrine.[131] Le sacrifice était selon lui une analogie – et donc une image inversée – de ce qui avait été fait « au commencement ». Au processus originel de génération et de division correspondait un processus de régénération et de réintégration. Cette opération devait se comprendre à la lueur de la vision métaphysique de Dieu et de l'homme. Dieu était une essence sans dualité, mais qui subsistait dans une double nature. En ce sens, l'hindouisme distinguait le Suprême du Non-Suprême. Cette distinction première se déclinait dans les ordres inférieurs en toutes les dualités dont l'un des termes, subordonné à l'autre, était éminemment contenu en lui. Dans l'homme, cette dualité était celle du Soi et du moi. Le Sacrifice avait pour fonction de réunir ce qui avait été séparé, donc, en ce qui concernait l'homme, de ramener le moi au Soi. Il s'agissait donc pour l'homme de "sacrifier" l'homme extérieur à l'homme intérieur, l'être psychophysique, au Soi spirituel. Dans cette perspective sacrifiant et victime était un seul être et le sacrifice était en réalité « sacrifice de soi-même ».

Drieu La Rochelle n'a pas pu connaître les développements postérieurs à cet article de 1939. Ils n'étaient toutefois qu'une présentation de la théorie hindoue du sacrifice que Daumal, par exemple, avait évoquée dans « Les limites du savoir philosophique et les langages traditionnels » (1934-1935).[132] De son éducation chrétienne, Drieu La Rochelle avait probablement retenu la centralité de cette notion. Il remarquait en 1938 que la messe disait « mieux que la tragédie grecque ou le psaume hébreu ou la plus humble légende nègre la nécessité du sacrifice ».[133] La lecture approfondie qu'il fit du *Symbolisme de la croix* l'amena probablement à approfondir le mystère de la crucifixion dans la perspective "traditionnelle". La messe n'était, selon le narrateur de *L'Homme à cheval*, qu'un des aspects de « la théorie universelle et fondamentale du sacrifice ».[134] Avec celle de « l'Homme

129 GUÉNON, « Réalisation ascendante et descendante », *Études traditionnelles*, janvier 1939 (repris dans : GUÉNON, *Initiation et réalisation spirituelle*, p. 264).

130 Selon Guénon, au point de vue intégralement "traditionnel", toute action doit être considérée comme ayant un caractère sacrificiel (*sacra facere*) de sorte que la notion de sacrifice peut être étendue à la vie humaine toute entière.

131 Il s'agit des comptes rendus, parus en 1945, 1946 et 1947, par Guénon d'écrits de Coomaraswamy : d'*Hinduism and buddhism* (repris dans : GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 193-194), de « *Atmayajna* : Self-sacrifice » (repris dans *Études sur l'hindouisme*, p. 262-4), d'une recension de *The Lady of the Hare* (repris dans : GUÉNON, *Comptes rendus*, p. 184). Citons aussi un compte rendu en 1947 d'un article de Paul Arnold paru dans les *Cahiers du Sud* (GUÉNON, *Comptes rendus*, p.177). Le présent développement s'inspire de ces textes.

132 Article repris dans : DAUMAL, *Les Pouvoirs de la parole*, p. 23-24 et p. 28-30.

133 HERVIER, « La religion », p. 364.

134 DRIEU La ROCHELLE, *L'Homme à cheval*, p. 241-242. Des articles de Coomaraswamy sur ce thème ont été réunis dans un volume : COOMARASWAMY, Ananda K., *La Doctrine du sacrifice*, Paris, Dervy, 244 p.

éternel », cette notion était pour lui au cœur de la « religion secrète et profonde qui lie toutes les religions entre elles ». Drieu La Rochelle la plaça au cœur de *L'Homme à cheval* comme des *Chiens de paille*. Le titre de ce dernier roman renvoyait d'ailleurs à cette notion. Une citation de Lao-Tseu en épigraphe précisait : « Le ciel et la terre ne sont pas humains et bienveillants à la manière des hommes, ils considèrent tous les êtres comme si c'étaient des chiens de paille qui ont servi dans les sacrifices ». Le narrateur des *Chiens de paille* confirmait cette idée :

> « Le centre du destin humain, c'est le sacrifice. Tout se résume, se résout, s'exprime, se signifie par le sacrifice. Le sacrifice est le centre de la Bible, le centre des Védas. Le sacrifice est l'essence du destin humain. Et cela ne fait que se retrouver dans le Christ, l'Oint, ce sacrifié perpétuel ».[135]

Felipe considérait « le sacrifice » comme le « geste éternel de toutes les religions ». Il ne faisait que « ramasser et styliser le geste de la vie. L'homme ne naît que pour mourir et il n'est jamais si vivant que lorsqu'il meurt. Mais sa vie n'a de sens que s'il donne sa vie au lieu d'attendre qu'elle lui soit reprise ».[136]

Drieu La Rochelle insistait sur le fait que le sacrifice était un « geste ».[137] Et certaine de ses considérations laisse à penser qu'il fut, comme Artaud et d'autres, sensible aux considérations de Guénon sur le geste (*supra*). Dans *L'Homme à cheval*, Felipe qui avait recueilli la science du chant indien écoutait le vieux Tamila :

> « Pendant qu'il parlait d'un air maussade et indifférent, sa femme faisait des dessins dans la cendre du foyer. Ses gestes étaient d'une grande beauté, bien qu'elle fût vieille et délabrée. La beauté est d'un grand pouvoir ; de tels gestes devaient avoir au moins autant d'influence que les vibrations de ma guitare ».[138]

Comme Artaud l'avait fait, il utilisait à plusieurs reprises ce terme de « vibrations » : lorsqu'il évoquait le rayonnement des manteaux indiens, ou encore au terme de la danse de Conception, danse rituelle, qui a produit dans la conscience de l'assistance une « vibration intérieure ».[139] De la même façon que l'homme de théâtre, il semble très sensible à l'importance des rites. Dans *Gilles* déjà, il avait évoqué « la puissance du sacrement ».[140] Il tentait (comme Artaud l'avait fait dans *Le Théâtre et son double*) de les mettre en scène, non de façon concrète, mais dans ses romans. Dans *L'Homme à cheval*, Felipe s'écriait : « Le rite, le rite. Il faut que le rite s'accomplisse de nouveau ».[141] Il fallait que sa vie et celle

[135] DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 221.
[136] DRIEU La ROCHELLE, *L'Homme à cheval*, p. 236.
[137] DRIEU La ROCHELLE, *L'Homme à cheval*, p. 236.
[138] DRIEU La ROCHELLE, *L'Homme à cheval*, p. 164.
[139] DRIEU La ROCHELLE, *L'Homme à cheval*, p. 94.
[140] DRIEU La ROCHELLE, *Gilles*, p. 542.
[141] DRIEU La ROCHELLE, *L'Homme à cheval*, p. 235.

de Jaime s'accomplissent « par la prière et le sacrifice ».[142] Sur les ruines des temples, dans un de ces points où l'homme, tenant véritablement à la terre, ne pouvait se soucier que du divin, ils sacrifiaient l'image du Dieu. Cette image était pour Jaime son cheval. Après l'avoir accompli, Jaime dépouillé (de son moi)[143] part à pied, vers le Nord où se sont réfugiés les derniers Incas. N'était-ce pas déjà la préfiguration du geste que Drieu La Rochelle allait accomplir, et auquel il donna le sens d'un sacrifice, d'un dépouillement de son moi ?

Toutefois, plus que le sacrifice d'un animal, c'était le sacrifice d'un homme-Dieu qui fascinait Drieu La Rochelle. Comme Simone Weil (et Albert Paraz), il était marqué par les figures humano-divines des religions à mystères. Il avait déjà évoqué dans *Gilles* « ces dieux qui avaient aimé les hommes, livré leurs corps pour leur salut », ceux « qui souffrent et meurent pour sauver les hommes » comme Dionysos, Attys, Osiris, Mithra, Orphée.[144] Dans *Les Chiens de paille*, il évoquait de façon récurrente ces « dieux qui s'incarnent pour mourir et renaître et au sort de qui était lié le salut de leurs fidèles, de ceux qu'ils avaient initiés à leurs mystères » (il ajoute à la liste Adonis, Tammouz et Hercule).[145] Il rejoignait la fascination d'Artaud pour ces « chemins étroits et terribles et merveilleux du supplice et du sacrifice, de la mort et de la résurrection ».[146] Artaud avait en partie tiré de la méditation sur ces « Fables dont l'atrocité même et l'énergie suffisent à démontrer l'origine et la teneur en principes essentiels », l'idée de son Théâtre de la Cruauté. Le comédien définissait la Cruauté comme « une sorte de déterminisme supérieur auquel le bourreau suppliciateur est soumis lui-même, et qu'il doit être le cas échéant *déterminé* à supporter ».[147] Drieu La Rochelle notait de même que dans le sacrifice qui était « connaissance totale de la mort, simultanément chez celui qui la donne et chez celui qui la reçoit », le dieu était « victime et bourreau de lui-même et l'autel de son propre sacrifice ».[148] Drieu La Rochelle se référait ici plus explicitement au « Dieu chrétien ». Il rangeait en effet Jésus dans la série de ces dieux des religions à mystères. À la fin des *Chiens de paille*, Constant s'identifiait, de façon quelque peu délirante, à « Melchisédech, le Grand Prêtre éternel ».[149] Selon ce personnage,

> « Toute victime dans le monde, toute hostie ressemble au Christ comme à un archétype, de même que le Christ ressemble à tous les autres dieux ou demi-dieux,

[142] DRIEU La ROCHELLE, *L'Homme à cheval*, p. 235.
[143] Le thème du dépouillement revient souvent : DRIEU La ROCHELLE, *L'Homme à cheval*, p. 70, 76, 191. La monture peut symboliser le corps (matériel et psychique).
[144] DRIEU La ROCHELLE, *Gilles*, p. 175 et p. 225.
[145] DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 51, p. 145, p. 146, p. 219.
[146] DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 146.
[147] Lettre d'Antonin Artaud à Jean Paulhan, le 13 septembre 1932 (ARTAUD, *Le Théâtre et son double*, p. 158).
[148] DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 221.
[149] DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 239.

archétypes qui se sacrifient ou sont sacrifiés : Osiris, Athys, Adonis, Tammouz, Dionysos, Hercule, Orphée ».[150]

D'ailleurs, la culture juive du temps du Christ était imbibée d'idées grecques et en particulier de celles venant des mystères.[151] Aussi, Judas avait-il eu conscience, selon Constant, que la mort du Christ serait « la condition même du triomphe et de la gloire ».[152] De la même façon qu'Artaud s'éloignait de la voie indiquée par Guénon lorsqu'il appelait au crime, à la magie et à la sorcellerie, Drieu La Rochelle allait de même diverger de celle-là dans sa méditation sur la figure de Judas, agent du "scandale" et suicidé.

III - Des divergences irréductibles entre les idiosyncrasies de Drieu La Rochelle et la perspective "traditionnelle"

A – Une identification à la figure de Judas qui synthétise trahison, sacrifice et suicide

Si Drieu La Rochelle ne cessa de répéter sa préférence pour les doctrines orientales, et en particulier celles de l'Inde, c'est pourtant dans l'Évangile qu'il chercha sa place, démarche on ne peut plus chrétienne. Cette affirmation contrastée revenait à plusieurs reprises dans *Les Chiens de paille*. Constant « qui était fort au-delà du christianisme et bien plus familier de la mystique arabe ou du Védânta que des Pères de l'Église grecque », relisait « les Évangiles, avec l'acharnement maniaque d'un lecteur de romans policiers ».[153] Il y cherchait la piste de cette « réalisation centrale qui vraiment confirmerait sa vie, y introduirait cet élément sacré et définitif sans lequel il lui semblait qu'elle n'aurait pas été vécue et n'aurait pas trouvé son caractère propre d'éternité ».[154] À lire et relire les Écritures, l'attention de Constant s'arrêtait sur « quelques vagues figures [qui] s'estompaient dans la vapeur du mirage autour de Jésus : Jean le Baptiste, Jean l'autre, Pierre et Judas ». Si, « à première vue, ce dernier était crispant de banalité », en envisageant l'histoire sainte sous « l'angle métaphysique », il prenait un singulier relief.[155] Il serait faux d'identifier Drieu La Rochelle à son personnage Constant. Ce dernier semble envisager les Évangiles et le Christ de façon plus crue que

[150] DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 219.
[151] DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 145.
[152] DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 147.
[153] DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 48. Il revient encore sur cette idée p. 103.
[154] DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 47.
[155] DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 116.

l'auteur, et son délire final ne reflète pas l'ultime attitude du romancier devant la mort. Cependant, l'écrivain a manifestement développé, dans son personnage, des tendances dont on trouve l'esquisse dans son journal. Cette fascination pour Judas leur est commune.[156] Après avoir achevé *Les Chiens de paille*, Drieu La Rochelle entreprit d'ailleurs une pièce de théâtre intitulée *Judas*, dans laquelle l'économe du Christ tenait le rôle principal.[157] L'histoire de Judas avait la particularité de mobiliser trois thèmes qui hantèrent Drieu La Rochelle : le sacrifice, la trahison et le suicide.

Constant discernait en Judas un « personnage indispensable et nécessaire. Sans Judas l'univers ne remue pas, sans Judas Dieu ne peut ni sortir ni rentrer en lui-même. Sans Judas aucune ouverture, aucune fenêtre [...] ».[158] Comme Artaud, Drieu La Rochelle réfléchissait au moyen de remettre en marche un univers dont la vie semblait épuisée. Judas lui apparaissait comme « la volonté par excellence d'affirmer la vie, d'en arracher tout ce qui y [était] latent et en puissance ».[159] Il trouvait en lui un rouage essentiel du processus sacrificiel. La trahison était en effet, selon Constant, « un emploi de première utilité dans la comédie humaine. C'est l'engrenage qui permet à toutes les roues de contribuer à un seul mouvement. Traître, traditeur, traducteur, transmetteur [...] ».[160] Constant tout en conservant à Judas « un fonds éminemment sordide »[161], en faisait un personnage conscient de son rôle. Jésus n'étant pas le messie temporel attendu, l'apôtre avait compris que sa victoire passait par sa mort. Il avait dès lors intrigué pour que le nécessaire sacrifice soit accompli.[162] Les trente deniers avaient été demandés pour que « l'opération reste démoniaque » et qu'il soit lui-même « humilié, ravalé... ». Selon Constant, il était absurde de penser que Judas avait choisi de perdre sa réputation pour cette modique somme. Le vrai moteur de sa trahison était son désir « que le monde remue, que le monde respire ». Véritable Prométhée, il s'était donné en « victime expiatoire »[163] pour qu'advienne le salut éternel de l'humanité.[164] De façon très symptomatique, Drieu La Rochelle passait sous silence la malédiction évangélique rappelée par Guénon dans *La Crise du monde moderne*. Il ne refusait pourtant pas, à la différence du jeune Daumal, le « malheur à celui par qui

156 Malcolm de Chazal, après-guerre, fut lui aussi fasciné par cette figure dans son *Roi du monde* (consulter ACCART, « Une autre apparition du roi du monde », 2000).
157 Drieu La Rochelle écrivit *Judas*, pièce à laquelle il pensait depuis janvier 1943, entre le 30 août 1943 et la fin janvier 1944.
158 DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 116.
159 HERVIER, « La religion », p. 377.
160 DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 115.
161 DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 169.
162 DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 220.
163 DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 132. « [...] de l'histoire, du moins de la petite histoire de l'Occident. Car il y a l'Asie, l'immense Asie ; songeons plutôt à l'immense Asie ».
164 DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 117.

le scandale arrive » (*supra*) ; il assumait en effet cette malédiction. Toutefois, il semblait diverger de Guénon dans l'évaluation de la portée spirituelle de cette sentence. Il est d'ailleurs révélateur qu'il ait rapproché à la fin de la guerre, le rôle de l'Union soviétique (à laquelle il regrettait parfois de ne s'être pas rallié) de celui de Constant-Judas. De même, le protagoniste des *Chiens de paille* souhaitait « atteindre à [s]on excès pour [s]e dépouiller [lui]-même, [se] retourner l'être ». Il faisait ici référence – non sans la dénaturer – à la notion guénonienne d'épuisement des possibilités inférieures de l'être :

> « Avant de déboucher au soi, il faut épuiser le moi. On ne tue le moi qu'en l'épuisant. Pour pouvoir vraiment vivre sa mort, entrer librement dans l'au-delà, je dois d'abord accomplir, achever, couronner ma vie. C'est ainsi que Judas… ».[165]

De même, la Russie portait, selon lui, « la destruction du monde moderne européen, elle le détrui[sait] en le portant à son paroxysme […] ».[166]

Cette position extrême qui rejoignait sous certains aspects la "cruauté" d'Artaud, allait aussi l'amener à mettre en scène des sacrifices humains. Partant de l'idée que l'homme devait donner activement sa vie, méditant sur les dieux des religions à mystères, il en vint à mettre en scène cette antique forme du sacrifice. Celle-ci fut implicitement présente dès *L'Homme à cheval*. En effet, le meurtre de Don Benito pouvait s'y lire ainsi. Il était commis dans le lieu le plus central. Le Protecteur était alors réfugié à "Agua dulce" considéré comme son « centre ».[167] Felipe et Jaime pénétraient « sous l'œil de Dieu » dans le jardin intérieur de cette résidence. Ils entraient dans la chapelle illuminée.[168] Le centre de cette série de cercles concentriques était finalement le cœur physique de Don Benito lui-même. Ce dernier se tenait seul dans la chapelle contemplant une croix d'or. Plutôt que d'utiliser une arme à feu, Jaime lui laissait le temps de se préparer, de se dépouiller encore, puis lui plantait son couteau dans le cœur. Comme dans la dernière entrevue entre Felipe et Belmez, Drieu La Rochelle évoquait de façon allusive le sentiment d'amour de l'adversaire. Cet amour avait une cause analogue à sa valorisation de la trahison : l'adversaire permettait à l'homme d'accoucher de son propre destin. Le souvenir de Don Benito était d'ailleurs évoqué après le sacrifice du cheval, au moment où Jaime, s'étant à son tour dépouillé, partait à pied vers le

[165] DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 142.

[166] « La Russie est le monde moderne qui se dépasse lui-même et se jette dans cet inconnu de soi-même que découvre toujours un être qui persévère vraiment, avec une passion sauvage dans soi-même » (DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 142). Cela rappelait la position surréaliste (celle du jeune Queneau notamment) dans le débat de 1925. L'auteur de *Gilles* avait pourtant dénoncé l'attitude du groupe surréaliste rebaptisé "groupe *Révolte*" dans son roman. Queneau avait pour sa part évolué ; il écrivait en 1939 : « Certes, tout scandale doit arriver, mais comme il a été dit : malheur à celui par qui le scandale arrive » (QUENEAU, « L'écrivain et le langage », *Volontés*, n° 19, juillet 1939 (QUENEAU, *Le Voyage en Grèce*, p. 179)).

[167] DRIEU La ROCHELLE, *L'Homme à cheval*, p. 58.

[168] DRIEU La ROCHELLE, *L'Homme à cheval*, p. 61-62.

Nord. Le sacrifice ultime des *Chiens de paille* engageait lui aussi des hommes. Constant affirmait d'ailleurs la supériorité de ce type de sacrifice sur les autres :

> « [...] il n'y a que le sacrifice, la vie est un sacrifice. Toutes les religions antiques, qui ont détenu tout le secret humain, l'ont dit et l'ont fait. La vie est un sacrifice, une hécatombe, un perpétuel abattoir fumant à la face des dieux. Mais le seul vrai sacrifice, c'est le sacrifice humain. Tout ce que l'homme peut faire, c'est de reconnaître qu'il est fait pour mourir ; le mieux pour lui c'est de prendre en main la mort. De se faire lui-même l'exécuteur. D'être lui-même le bourreau. Enlever le couteau à la main de Dieu. Abraham voulait zigouiller lui-même son Isaac. Mais les religions antiques étaient tombées en décadence... La décadence, toujours la décadence. La vie est une perpétuelle décadence depuis le début... on tuait des béliers et non plus des hommes. La vraie religion c'est la religion mexicaine[169] : fendre un homme par le milieu et lui arracher le cœur. Qu'un cœur d'homme palpite dans une main d'homme, voilà toute la vie ».[170]

Constant désirait réaliser l'opération exemplaire. Jouant le rôle de Judas, il entraînait le pur dans la mort. Mais se faisant, à l'image de Judas, il mettait également fin à son existence.

Drieu La Rochelle lui-même résolut très tôt de se donner la mort.[171] Déjà dans *Gilles*, il évoquait cette possibilité. De janvier à août 1943, sa résolution se précisa. Il passa à l'acte une première fois le 12 août 1944. Il récidiva le 15 mars 1945, parvenant cette fois à ses fins. Dans son *Judas* inachevé, il voulait faire ressortir cette idée du suicide comme sacrifice librement consenti. Judas confiait au Centurion que sa préoccupation était de s'unir à Dieu.[172] Il se pendait pour ressembler au Christ et mourir comme lui sur l'arbre. Jean Lansard a vu dans l'origine de ce rapprochement entre l'arbre de la pendaison et la croix des considérations du *Symbolisme de la croix*.[173] La lecture de cet ouvrage, dont la figure centrale est l'Homme Universel représenté par la conjonction de la verticale et de l'horizontale, a pu nourrir la méditation de Drieu La Rochelle. Judas par sa trahison lègue aux hommes le cadeau inappréciable du Salut et il permet au Christ-Logos de sortir du Temps et de revenir à son Éternité première. En même temps, pendu sur cette figure axiale de l'arbre, toujours selon Lansard, il se place dans l'aspiration de cette Ascension et se délivre des limites de son moi pour s'identifier au Soi. Ainsi, Constant considérait le suicide comme « le couronnement relative-

169 Il revint à plusieurs reprises sur cette image du prêtre mexicain dans les dernières pages des *Chiens de paille*, rejoignant ici encore Artaud.

170 DRIEU La ROCHELLE, *L'Homme à cheval*, p. 238.

171 DRIEU La ROCHELLE, *Gilles*, p. 73.

172 LANSARD, *Drieu ou la passion tragique de l'Unité*, tome II, p. 282-283.

173 LANSARD, *Drieu ou la passion tragique de l'Unité*, tome II, p. 281-282. Bonjean, on s'en souvient, avait trouvé dans ce livre des clefs symboliques pour son mystère sur le paradis terrestre.

ment ascétique et mystique » de ses études religieuses.[174] Drieu La Rochelle présenta son suicide « comme un sacrifice librement consenti (...) ».[175] « Cela n'est défendu par aucune loi supérieure, bien au contraire », écrivait-il. Contrairement aux *Enfants terribles*, il ne croyait pas que « le suicide soit un péché ».[176] Il situait cet acte dans « la ligne de [s]a mystique extrêmement libre, d'initié dépourvu d'initiateurs, d'autodidacte supérieur, de solitaire métaphysicien ».[177]

Il considéra cependant à plusieurs reprises cette « ligne » comme insuffisante, et l'acte du suicide comme déterminé par une incapacité spirituelle. L'évocation du cas de Constant rejoignait ainsi certaines réflexions de Drieu La Rochelle sur sa propre situation :

> « Il avait lu beaucoup de textes asiatiques, mais au fond d'un point de vue plutôt littéraire et esthétique. Il avait entrevu la direction de la Délivrance, mais il n'avait pas eu la force de s'y engager. Il était resté dans le siècle en rechignant, mais il y était resté. Dans le plus sordide du siècle [...] Il n'était pas capable de dominer la mort de son vivant, par l'ascèse qu'il entrevoyait mais qu'il n'étreignait pas. Alors, il se rejetait sur l'idée occidentale d'une mort qui au moins serait un acte conscient, net. "Le stoïcisme, c'est tout ce qu'a inventé l'Occident, qui n'est pas capable d'aller plus loin, qui n'est que la vie immédiate. Certes, il y a dans les couvents des mystiques, et même sans doute de vrais initiés qui connaissent la voix de la Délivrance. Mais c'est trop tard pour moi, je suis trop vieux pour devenir un véritable athlète spirituel. Alors, il faut que je me fasse une mort volontaire, stoïcienne" ».[178]

Après sa première tentative, Drieu La Rochelle jugea s'être montré très occidental en « ce besoin instinctif de transformer en acte un état » qu'il pensait avoir réalisé en lui.[179] Son acte était d'autre part déterminé par la situation politique. Dès novembre 1942, avant d'affirmer son adhésion à l'idée de « Tradition ésotérique », il méditait très lucidement sur la solution du suicide. La mort volontaire lui semblait « la plus haute manifestation à laquelle [s]on être trop engagé dans le siècle [pouvait] atteindre ». Le suicide qui ne lui paraissait pas en contradiction avec sa conviction religieuse, représentait pour lui une solution souhaitable si la vie ne lui « donn[ait] pas le temps d'arriver à une certaine sublimation intérieure ». Il se donnait en effet le droit d'éviter « certaines conclusions triviales autour de la fin de [s]on personnage de doctrinaire politique et social ». Il considérait n'avoir « pas assez fait dans la voie du détachement pour [s]e réfugier soudain dans cette voie, faire pouce et dire qu'après tout, tout cela ne [l]'intéress[ait] pas et d'accepter

[174] DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 202.
[175] Lettre d'adieu de Pierre Drieu La Rochelle à son frère, le 10 août 1944 (LANSARD, *Drieu ou la passion tragique de l'Unité*, tome I, p. 26).
[176] DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, le 10 septembre 1943.
[177] DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, le 10 septembre 1943.
[178] DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 218.
[179] Lettre de Drieu La Rochelle à Jean Paulhan, non-datée.

certaines protections humiliantes […] ».[180] Drieu La Rochelle présentait ainsi son acte de façon ambiguë. Il évoquait d'ailleurs sans complaisance les faiblesses personnelles qui le détournaient de la voie indiquée par Guénon.

B – Des incapacités qui le détournent de la voie indiquée par Guénon

Drieu La Rochelle revint souvent sur l'impuissance qu'il ressentait à avancer dans son cheminement spirituel. En novembre 1942, il jugeait qu'il n'avait « pas assez fait dans la voie du détachement pour [s]e réfugier soudain dans cette voie […] ».[181] Sa « pensée n'[avait] pas assez évolué dans la voie de délivrance ».[182] De la même façon, Constant « avait entrevu la direction de la Délivrance » sans avoir « eu la force de s'y engager ».[183] Le terme de "Délivrance" que Benoist, dans son article de la *N.r.f.*, avait distingué de celui de salut, était probablement emprunté à la langue guénonienne.

1 – Une « mystique extrêmement libre d'initié dépourvu d'initiateurs »

À la différence d'un Daumal ou d'un Paulhan, Drieu La Rochelle semble avoir poursuivi sa recherche de façon très solitaire. On conçoit que le jeu subtil à la tête de la *N.r.f.* ne l'engagea pas à partager avec Paulhan des préoccupations pourtant en partie communes.[184] André Malraux fut pourtant étonné qu'il soit resté silencieux à ce sujet, lors de leur dernière rencontre en 1943. Le romancier semble n'avoir eu que de fugaces conversations, avec Audiberti peut-être, qui le comprit à demi-mot, ou plus vraisemblablement avec Daumal qui mourut rapidement. Mais plus que cet isolement par rapport à ses pairs, c'est surtout l'absence d'engagement dans une tradition qu'il faut noter. Guénon, il est vrai, avait d'abord présenté la préparation théorique et la pratique de la concentration comme les conditions nécessaires à la réalisation métaphysique. Il avait cependant insisté tout au long des années 1930 sur la nécessité de s'inscrire dans une "tradition" qui seule pouvait fournir à la conscience le cadre et les moyens de s'affranchir des limites de l'individualité. En 1944, Drieu La Rochelle cherchait les raisons pour lesquelles son « *initiation* [n'allait] pas très loin ».[185] Outre « l'infertilité de [s]a nature », il en voyait la cause dans son « peu d'empressement à rechercher la communication orale » et l'expliquait par « une certaine méfiance à l'égard des personnes » qu'il n'avait pas « à l'égard de la doctrine ». Il souhaitait éviter « les

[180] DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, le 25 novembre 1942.
[181] DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, le 25 novembre 1942.
[182] DRIEU La ROCHELLE, *Récit secret*, Paris, Gallimard, 1951, p. 43.
[183] DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 218.
[184] Lettre de Drieu La Rochelle à Jean Paulhan, non-datée.
[185] DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, le 18 janvier 1944.

charlatans » que Guénon et Daumal avaient dénoncés en leur temps. Il craignait aussi « de tomber dans les liens d'une obédience qui [le] tiendraient comme moyens trop terrestres ». Mais de façon beaucoup plus révélatrice et cruciale, il considérait qu'il y avait en lui « un individualiste forcené qui crai[gnait] la Tradition comme il [avait] craint et fui l'Église, la maçonnerie, les partis politiques, tout en s'y prêtant ».[186] De la même façon que Paulhan, il ne se soumit pas aux exigences d'une tradition vivante. Méditant sur le suicide, il notait : « Après tout, je fais ce que je veux. Je n'ai point prononcé de vœux dans aucune secte plus ou moins occulte ».[187] Ailleurs, il évoquait sa « mystique extrêmement libre d'initié dépourvu d'initiateurs, d'autodidacte supérieur, de solitaire métaphysicien ».[188]

2 – L'inclination philosophico-esthétique d'un « frôleur d'initiation »

La pratique du journal ainsi que son contenu témoignent d'une vie dite "intérieure", mélange de cérébralité et de sentimentalité, de rêverie et d'auto-analyse, que Guénon critiquait comme un travers typiquement moderne. Drieu La Rochelle voyait significativement dans *Les Chiens de paille* un essai « d'un pessimisme émouvant et qui [allait] assez loin dans le drame humain permanent ».[189] Il trouvait d'ailleurs dans son désir d'écriture le signe d'une impuissance spirituelle. Dès 1939, il avait senti la nécessité du silence pour aller plus loin :

> « Si je me taisais, j'obtiendrais une plus grande authenticité intérieure, une plus grande tension. Derrière ma bouche close mon âme s'amoncellerait, se condenserait. Faute d'être quelqu'un, il se passerait en moi quelque chose. Je serai un lieu spirituel où s'achèverait une parcelle du divin ».[190]

En 1944, ce vœu s'était transformé en regret. Juste avant d'évoquer le regard de Guénon, il disait qu'il aurait « aimé vivre quelques années sans plus écrire et vraiment devenir celui que maintenant [il était] ».[191] Il analysa la reprise « de la littérature et de [s]on journal » après sa première tentative de suicide comme une manifestation de son « incapacité spirituelle ».[192] La remise en chantier d'un roman l'empêchait de faire des progrès dans la pratique de la concentration, ce qui l'amenait à écrire : « *I am not the man for concentration* ».[193] En décembre 1944, il

[186] DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, le 18 janvier 1944.
[187] DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, le 18 janvier 1944, p. 42. Consulter sur ce thème : ANDREU, « Les idées religieuses », p. 217.
[188] DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, le 10 septembre 1943.
[189] DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, le 18 juin 1944.
[190] DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, le 17 octobre 1939.
[191] DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, le 28 janvier 1944.
[192] DRIEU La ROCHELLE, *Récit secret*, Paris, Gallimard, 1951, p. 52.
[193] ANDREU, P., « Préface », DRIEU La ROCHELLE, P., *Dirk Raspe*, Paris, Gallimard, 1966, p. 10.

ajoutait encore qu'il voyait « une contradiction complète » entre son travail de romancier « et un autre genre de recherches ».[194]

De la même façon que Malraux, Drieu La Rochelle fut de plus en plus attentif aux arts plastiques, aux grandes expériences artistiques et poétiques de son temps. La figure de l'artiste prenait le pas sur celle de l'acteur révolutionnaire. Déjà dans *Les Chiens de paille*, les modèles de Constant étaient Lawrence d'Arabie et Rimbaud. La figure inspiratrice des *Mémoires de Dirk Raspe*, le roman inachevé qu'il entreprit après *Les Chiens de paille*, était Van Gogh. Ces artistes maudits étaient précisément le type de ceux que Drieu La Rochelle appelait « les frôleurs d'initiation ». Selon ses propres dires, *Les Mémoires de Dirk Raspe* avaient en commun avec les *Chiens de paille* le « thème des initiés manqués, des frôleurs d'initiation, de ceux aussi qui la refusent comme trop facile [...] ».[195] Déjà dans *Les Chiens de paille*, Liassov, un peintre russe, représente une figure ambiguë de l'initié. Constant s'entretient avec lui à demi-mot, sans étonnement. L'approche syncrétique de l'Orient qui se dégage de l'échange avec Constant, diverge considérablement de celle de Guénon. Constant est d'abord frappé de découvrir chez le peintre « une fresque qui représentait les dieux : Bouddha avait à sa droite Osiris et Dionysos et à sa gauche le Christ et Athys. Il y avait en marge Orphée et Mahomet ».[196] Liassov et Constant considèrent les sommets de la pensée russe et allemande comme ayant, grâce à l'influence de l'Orient, permis « la délivrance des formes fatiguées de l'expression religieuse et philosophique ».[197] On peut se demander si la place centrale accordée au Bouddha au sein de ce tableau syncrétique ne renvoie pas à la vision de la pensée orientale propre à certains penseurs allemands. En 1942, Drieu La Rochelle affirmait dans son journal que ce qu'il avait toujours gardé de penseurs comme Schopenhauer, Hegel, ou Nietzsche s'accordait avec les Hindous, les néo-platoniciens et Guénon.[198] Aussi, il parlait dans son *Récit secret* d'« anéantissement » du moi, de la conscience, au lieu de parler comme Guénon de « transposition » ou de « transfert du centre de la conscience ».[199] Or, cette distance est aussi celle qui existe entre néant et "Non-Être", suicide et sacrifice, « athéisme »[200] et apophatisme, « entre l'ahurissement et l'extase ».[201] Constant, qui avait conduit toutes ses recherches sur les religions asiatiques « d'un point de vue plutôt littéraire et esthétique »[202], s'interrogeait

194 DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, le 31 décembre 1944.
195 DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, le 24 juillet 1944.
196 DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 51.
197 DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 52.
198 DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, le 25 novembre 1942.
199 DRIEU La ROCHELLE, *Récit secret*, Paris, Gallimard, 1951, p. 31.
200 DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 42.
201 DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 37.
202 DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 217-218.

précisément sur la différence entre ces deux derniers termes. Drieu La Rochelle considéra jusqu'au bout que la vision du *Zarathoustra* de Nietzsche (figure qu'il rapprochait de Van Gogh[203]) était compatible avec la pensée authentique de l'hindouisme. En avril 1944, sentant sa fin proche, il affirmait mourir

> « [...] dans la foi de la *Bhagavad-Gîtâ* et du *Zarathoustra* ; c'est là qu'est ma vérité, mon credo. La foi la plus pure et la plus indéterminée, la foi infinie au sein du scepticisme et du détachement. Une sorte de stoïcisme dégagé de toute morale [...] ».[204]

3 – Une approche cérébrale de "l'intellectualité traditionnelle"

Cette foi « la plus indéterminée » semblait pour Drieu La Rochelle incompatible avec celle en un Dieu personnel. Dans l'article qu'il avait accepté à la *N.r.f.*, Luc Benoist affirmait que le point de vue "religieux" ne dépassait pas « l'ontologie, ni la "personnalité" de l'Être divin » contrairement à celui de Guénon « d'accord avec l'Inde ». Jean Paulhan avait interrogé Luc Benoist pour savoir s'il y avait, selon lui, « de l'ontologie à la personnalité, un lien intellectuel *nécessaire*, ou seulement accidentel ».[205] Ce dernier lui répondit :

> « Il y a un lien entre l'ontologie et l'Être divin puisque pour la théologie il n'y a pas d'autre Être que l'Être divin. Quant au rapport entre l'ontologie et la personnalité divine il est beaucoup plus lointain et historique. Pour y arriver il faut passer par la théologie et le mystère de la Trinité divine, celui des trois personnes en une. Pour la théologie, l'Être divin est une "personne" dont la personne humaine est un symbole et une image. Mais ce lien est purement accidentel et historique. Il n'est compréhensible que pour celui qui connaît l'évolution de la théologie. Pour un grec, il n'y aurait eu aucun lien nécessaire entre ontologie et personnalité, même divine. Il n'y aurait eu qu'un lien dialectique. Pour un hindou[206], à supposer qu'on lui explique le sens du mot ontologie, il n'y aurait non plus aucun lien de ce genre. Il n'y en a donc pas de nécessaire au point de vue purement intellectuel ».[207]

Drieu La Rochelle se disait, pour sa part, fâché « avec cette conception chrétienne si étroite de Dieu ». « Je ne m'intéresse nullement à ce Dieu personnel qu'on aime, qu'on vénère »[208], écrivait-il ; et encore :

> « Non, il n'y a là rien qu'une transposition des fantômes sociaux, des fantômes de la famille et de l'État. C'est un dieu humain, or ce qui peut me séduire dans les notions philosophiques ou religieuses, c'est le violent départ d'avec l'humain, comme chez

[203] DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, le 24 juillet 1944.
[204] DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, le 19 avril 1944.
[205] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 23 avril 1942.
[206] Benoist était ici un peu schématique. Drieu La Rochelle avait conscience que cette conception de l'Être divin varie selon les écoles hindoues (DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, p. 423).
[207] Lettre de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 25 avril 1942.
[208] DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, le 20 décembre 1944.

> les Orientaux, à commencer par les Arabes, mais mieux les Indiens ou les Chinois ».[209]

Drieu La Rochelle avait acquis la conviction que se cachait au cœur des traditions une autre conception du divin. Le polythéisme des Indiens et des Grecs comme « le personnalisme divin » des Juifs masquaient « l'idée pure du divin ».[210] Les initiés de toutes les traditions avaient ce « sens de l'inaccessible et de l'inaltérable ». Ils savaient que « pour atteindre à la vraie notion du divin, il faut perdre la vue d'un Dieu, si sublime qu'il soit ».[211] Les « Upanishads, les Sutras bouddhiques, le Tao, le Zohar s'appliqu[aient] à dépouiller [l'Indicible] de toute catégorie ».[212] Constant avait ainsi tenté de suivre « les Asiatiques, et tous les initiés dans leur dépassement du problème de Dieu ».[213] Son échange avec Liassov partait d'ailleurs d'une méditation qui exprimait cette idée. Le peintre relevait une phrase qu'il avait dite tout bas en méditant sur la fresque : « Ici, un parfait athéisme engendre le plus pur sentiment du divin ».[214] C'était là pour Liassov « le secret des religions ».[215] De la même façon que Drieu La Rochelle assimilait néant et "Non-Être", il semblait ici confondre athéisme et apophatisme.

Ce rejet – plus que le dépassement – du Dieu personnel, s'accompagnait aussi d'un rapport ambigu à l'amour. « Constant, écrivait-il dans *Les Chiens de paille*, enviait, ignorait, moquait et dénonçait l'amour, cette grande particularité du christianisme parmi les religions. Il préférait les attitudes plus intellectuelles des Grecs, des Indiens, des Thibétains et des Chinois ».[216] Lorsqu'il avait pris conscience de l'unité profonde des traditions spirituelles, il s'était senti « touché par la grâce ». Il avait cependant éprouvé le besoin de préciser : « la grâce intellectuelle, mais pas la grâce d'amour ».[217] Son approche très cérébrale de "l'intellectualité traditionnelle" l'éloignait ici encore de Guénon. Ce dernier qui précisa plus tard que la *bhakti* était un des grands types de voie initiatique[218], notait dans « Le Cœur rayonnant et le Cœur enflammé » que « le sentiment n'est véritablement qu'une chaleur sans lumière », comme la raison est « une lumière sans chaleur » :

[209] DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939 1945*, le 20 décembre 1944.
[210] « Je ne crois ni à l'âme, ni à Dieu, je crois à l'éternité d'un principe suprême et parfait dont ce monde n'est que la vaniteuse apparence » (lettre d'adieu de Pierre Drieu La Rochelle à son frère, le 10 août 1944).
[211] SIGODA (Dir.), *René Daumal*, p. 202.
[212] DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 127.
[213] DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 49.
[214] DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 42.
[215] DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 54.
[216] DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 128-129.
[217] DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, le 25 novembre 1942 (nous soulignons).
[218] GUÉNON, « Les trois voies et les formes initiatiques », *Études traditionnelles*, juin 1950.

> « Dans l'ordre des principes, au contraire, les deux aspects se rejoignent et s'unissent indissolublement, puisqu'ils sont constitutifs d'une même nature essentielle ; le feu qui est au centre de l'être est donc bien à la fois lumière et chaleur, c'est-à-dire intelligence et amour, mais l'amour dont il s'agit alors diffère tout autant du sentiment auquel on donne le même nom que l'intelligence pure diffère de la raison ».[219]

Ainsi, « le Verbe divin, qui est "le Cœur du monde" était à la fois Intelligence et Amour […] ». Drieu La Rochelle n'eut probablement pas connaissance de ces développements que Guénon écrivit pour un public plus spécifiquement chrétien. Il est vrai qu'ailleurs, son œuvre, marquée par le désir de réagir contre le sentimentalisme et l'anthropomorphisme qui amoindrissaient selon lui la tradition chrétienne, est moins explicitement nuancée. Sous l'éclairage de ces considérations données à *Regnabit*, on peut se demander si Drieu La Rochelle, qui s'était gardé de s'engager dans une voie spirituelle, et constatait son impuissance à se défaire de la pratique du journal et de la littérature, ne s'en tint pas à ce que Guénon aurait considéré comme une approche très cérébrale de sa doctrine. En dépit de son rejet d'un Dieu personnel et son sentiment ambigu envers l'amour, Drieu La Rochelle, voyant le terme de la guerre et de sa vie approcher, eut finalement une des attitudes fondamentales du Chrétien lorsqu'il tentait de trouver sa place dans l'Evangile. "L'amour" le plus profond que manifestait *L'Homme à cheval* – celui qui perçait entre Jaime et Don Benito, entre Felipe et Belmez – était celui de l'adversaire. Drieu La Rochelle fut fasciné par la figure de Judas qui, après avoir livré son maître, le Verbe incarné, visage du Dieu personnel, se pendit à un arbre.

*

La période de l'Occupation fut pour Drieu La Rochelle celle d'une évolution solitaire. Sa réception très personnelle de l'œuvre de Guénon joua un rôle certain dans ce cheminement intime. Son intérêt pour les questions spirituelles grandit à mesure que diminuait son désir de poursuivre son engagement politique. Intéressé de longue date à l'histoire des religions, il acquit la certitude, vécue comme une « grâce intellectuelle », qu'il existait une Tradition unique sous-jacente aux grandes traditions. Particulièrement marqué par la doctrine védantique, il s'engagea dans une méditation métaphysique qui rappelait celle de Queneau. La lecture de *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* contribua à cette démarche dont il s'entretint avec René Daumal. Selon son propre témoignage, la métaphysique de Guénon vint catalyser ses intuitions et ses pensées. Un an avant sa mort, se souvenant du

[219] GUÉNON, « Le Cœur rayonnant et le Cœur enflammé », *Regnabit*, avril 1926 (repris dans : GUÉNON, *Écrits pour* Regnabit, p. 66-67).

regard de ce clerc parisien qui l'avait furtivement touché un soir chez Daniel Halévy, il regretta de n'avoir pas deviné qui était Guénon. La réception de ce collaborateur désabusé, est toutefois loin d'être fidèle à l'esprit de l'œuvre. Lui-même considérait son incapacité à cesser sa démarche littéraire comme le signe d'une certaine inaptitude dans l'ordre spirituel. Fort d'une « mystique extrêmement libre, d'initié dépourvu d'initiateurs, d'autodidacte supérieur, de solitaire métaphysicien », il identifiait des termes qui auraient probablement paru inversés à Guénon : ahurissement et extase, athéisme et apophatisme, néant et “Non-Être”, suicide et sacrifice. Oubliant le « Malheur par qui le scandale arrive ! » qu'avait rappelé l'auteur de *La Crise du monde moderne*, il en vint à suivre le chemin d'une figure évangélique qui l'avait fasciné : Judas. Son engagement dans la collaboration n'était probablement pas étranger à l'identification avec cette figure du traître.

CHAPITRE III

L'ŒUVRE DE GUÉNON FUT-ELLE LA RÉFÉRENCE D'UN CAMP POLITIQUE PENDANT LA GUERRE ?

Pendant la guerre, l'œuvre de Guénon eut ainsi une importance de premier ordre pour les figures majeures de la *N.r.f.*. Jean Paulhan et Pierre Drieu La Rochelle étant emblématiques d'attitudes opposées sous l'Occupation, il nous a semblé intéressant d'examiner brièvement si cette œuvre fut utilisée comme référence par un camp politique. Cette question semble d'autant plus importante que courent des idées aberrantes à ce sujet, qui en viennent à influencer des personnalités intellectuelles éminentes. Un grande figure littéraire contemporaine, occupant une position institutionnelle de premier plan, demandait il y a peu d'années à un jeune chercheur de ne pas participer à une conférence universitaire sur la présence de Guénon en Égypte dans la mesure où celui-ci avait été « vichyste » ! Cet exemple n'est malheureusement pas isolé. Il n'est pas besoin de démontrer que le *cheikh* Abd al-Wahid Yahya, retiré au Caire depuis 1930, se tenant en marge des milieux européens, refusant que son œuvre soit utilisée politiquement, et coupé de la France en raison de la rupture des communications, n'a été impliqué à aucun niveau dans les événements de cette période. Reste la question des lecteurs de Guénon. Nous y avons partiellement répondu dans les chapitres qui précèdent en présentant des écrivains réfugiés dans le Midi et engagés dans des entreprises de résistance spirituelle. Nous avons ensuite examiné les itinéraires de Jean Paulhan et Drieu La Rochelle. Nous voudrions ici encore évoquer quelques cas, sans toujours entrer dans la complexité de leurs réceptions

de l'œuvre de Guénon, ni pouvoir mettre en évidence un lien de causalité entre celles-ci et leurs engagements intellectuels, sociaux ou politiques. Il s'agit de mettre en perspective un certain nombre d'informations collectées au cours de notre recherche plus axée sur les milieux littéraires. Celles-ci sont parcellaires. Nous les présentons comme des pistes qui demanderont à être approfondies par des études ultérieures. Elles suffisent cependant à tirer des conclusions minimales. Nous examinerons d'abord la réception de l'œuvre de Guénon en Europe continentale et dans le monde anglo-saxon pendant la guerre. Nous présenterons ensuite des lecteurs de Guénon ayant choisi de poursuivre une activité politique, sociale ou littéraire dans des instances légitimes du régime de Vichy. Nous évoquerons ensuite ceux qui choisirent de s'engager dans la Résistance, ainsi que ceux qui vécurent dans le Maghreb libéré, et encore de jeunes hommes ayant découvert l'œuvre pendant la guerre.

I – Une comparaison entre les réceptions de Guénon dans les pays alliés et dans les pays de l'Axe

Même si nous devons rester ici prudent dans la mesure où les éléments que nous possédons restent probablement fragmentaires, il semble très vraisemblable que, pendant la guerre, la diffusion et la médiatisation de l'œuvre de Guénon furent plus fortes dans les pays anglo-saxons que dans les pays européens de l'Axe.[1] Au cours des années 1930, nous avions relevé un certain nombre de présentations et quelques traductions de livres et d'articles de Guénon en Europe centrale et en Italie. En dépit d'une traduction anglaise en 1928 de *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, l'œuvre du métaphysicien semblait alors, au contraire, ne pas jouir d'une médiatisation dans les pays anglo-saxons. Seules les revues anglophones de l'Inde s'en firent alors l'écho en publiant des articles de présentation, des traductions d'articles ou de chapitres de livres. L'action de Coomaraswamy, relayée notamment par Stella Kramrisch, eut certainement une part déterminante dans ce mouvement. Coomaraswamy fit encore connaître l'œuvre de Guénon dans des universités américaines. En 1938, le métaphysicien du Caire était d'ailleurs étonné de l'accueil favorable qu'y reçut *La Crise du monde*

[1] Les spécialistes des milieux influencés par la pensée "traditionnelle" en Europe continentale dans les années 1930 et 1940, pourront confirmer ou infirmer notre hypothèse.

moderne.[2] Cependant, dans la presse américaine et anglaise, son œuvre eut, à notre connaissance[3], peu d'échos. En 1922, André Lalande, dans *The Philosophical review*, avait cité l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* dans un tableau de la production philosophique française pour l'année 1921.[4] La même année, il avait été fait mention dans la revue *Mind* des articles de Guénon au sujet du théosophisme parus dans la *Revue de philosophie.*[5] En 1928-1929, probablement y eut-il quelques recensions de *Man and his becoming according to the Védânta.* Un critique du supplément littéraire du *Times* fit mention de cet ouvrage aux côtés de trois autres qui manifestaient un intérêt croissant des penseurs occidentaux pour la métaphysique hindoue.[6]

Il semble cependant que ce soit dans le domaine plus spécialisé de l'ésotérisme que l'œuvre de Guénon reçut une certaine attention. En 1925, l'*Occult Review* mentionna sa notice à propos de Barlet.[7] Mais cela fut surtout vrai à partir de 1932 où la revue *Speculative Mason* évoqua régulièrement l'œuvre de Guénon à travers des comptes rendus du *Voile d'Isis.* En 1935-1937, dans la rubrique « Notes and queries », le métaphysicien, sous les initiales "A.W.Y.", y prit même la parole pour répondre aux questions des lecteurs. *Speculative Mason* était toutefois une revue spécialisée à diffusion restreinte. Notons encore qu'au Caire, le rare entourage européen de Guénon fut majoritairement anglo-saxon ; nous pouvons ici citer les noms de Martin Lings, Adrian Paterson ou Whithall Perry.

Pendant la guerre, la situation se modifia sensiblement. Aucune traduction d'ouvrage de Guénon ne semble avoir paru dans les pays de l'Axe. Nous n'avons trouvé mention que d'un seul article consacré à son œuvre. Il s'agit d'un texte du hongrois Béla Hamvas (1897-1968) paru en 1942.[8] Cet écrivain avait d'abord été dans les années 1930 un lecteur de Julius Evola et de Léopold Ziegler.[9] En dépit de ce silence apparent qui demandera à être vérifié par des recherches ultérieures, l'œuvre de Guénon continuait de compter pour un certain nombre d'intellectuels engagés avec plus ou moins de conviction dans les forces de l'Axe. Le nom de cet auteur, découvert dans les années 1930, semble encore une fois avoir joué comme un mot de passe. Mircea Eliade, fonctionnaire du régime d'Antonescu comme

[2] « La nouvelle que vous m'apprenez au sujet de *La Crise du monde moderne* est très intéressante en effet, et assez inattendue, je dois le dire, du moins pour moi ; je ne vois pas du tout une chose de ce genre se produisant dans une université française ! » (lettre de Guénon à A. Coomaraswamy, le 29 novembre 1938).
[3] Là encore, il y a pu avoir des publications ; mais nous n'en avons pas actuellement connaissance.
[4] LALANDE, « Philosophy in France, 1921 », 1922.
[5] S.n., Recension de la *Revue de philosophie* de janvier-février 1921, 1922.
[6] S.n., « Vedantic philosophy », 1929, p. 235.
[7] S.n., Compte rendu de : GUÉNON, « F.-Ch. Barlet et les sociétés initiatiques », 1925.
[8] HAMVAS, « René Guénon és a tarsadalom metafizikája », 1942.
[9] MUTTI, *La Grande influence de René Guénon en Roumanie*, 2002, p. 186-192 et p. 200-201.

Michel Vâlsan ou Vintila Horia (1915-1992)[10], rencontra différentes personnalités marquées par cette œuvre. Lui qui en regrettait en 1937-1938 le peu de diffusion[11], eut l'occasion d'en parler avec un attaché de presse du Reich à Lisbonne, le Dr Mario.[12] Lui-même, attaché de presse et de propagande auprès de la légation roumaine de la capitale allemande, eut l'occasion de s'en entretenir à Berlin en 1942 avec Carl Schmitt (*supra*).[13] Si, en 1932, Éliade avait vu en Guénon un vrai maître et l'homme le plus intelligent du XX[e] siècle[14], le penseur allemand le qualifia de son côté d'« homme le plus intéressant en vie aujourd'hui ».[15] En 1942 encore, Ernst Jünger passant à Berlin rendit visite à Carl Schmitt. L'auteur de *Sur les falaises de marbres* était alors en poste à Paris où il fréquentait la société littéraire dont Paulhan et Drieu La Rochelle étaient deux figures éminentes. Lors de leur entrevue, Carl Schmitt lui parla de la revue *Zalmoxis* qu'avait fondée Éliade. Ananda K. Coomaraswamy y avait collaboré dès son premier numéro en 1938 ; il y avait publié une étude « The philosophy of mediaeval and oriental art » dont Guénon avait rendu compte dans les *Études traditionnelles* en 1939.[16] L'auteur de *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* donna de plus amples détails au sujet du rédacteur en chef de *Zalmoxis* et de René Guénon qu'il n'hésita à présenter à Jünger comme le « maître » d'Éliade.[17] Ces échanges restaient toutefois discrets et souterrains. Sur le plan de la vie intellectuelle des pays de l'Axe, l'œuvre de Guénon ne semble pas avoir joui d'un écho médiatique ou d'un quelconque effort de traduction et de diffusion. En France, comme le remarquait Paul Sérant,

> « […] jamais les Allemands n'invoquèrent Guénon pendant l'occupation, alors qu'ils s'efforçaient – fort abusivement – de mettre en vedette tous les penseurs qui leur semblaient "récupérables" pour leur cause […] l'idée guénonienne selon laquelle la Maçonnerie et l'Église catholique constituaient respectivement les deux éléments

[10] Sur cet écrivain et Guénon : HORIA, Vintila, « Mon chemin de Dante à Guénon », BARBA-NÉGRA (Dir.), *René Guénon*, 1993, p. 93-101 et p. 287-290. MUTTI, *La Grande influence…*, 2002, p. 41, n. 11. Cornel UNGUREANU, rédacteur en chef de la revue littéraire roumaine *Orizont*, aurait écrit un livre qui s'intitule *La Littérature roumaine de l'exil*, un chapitre s'intitulerait « Vintila Horia et Guénon ». Horia connut Vâlsan ; il le vit notamment en 1964. Dans *Journal d'un paysan du Danube* (La Table Ronde, Paris, 1966, p. 131), il précise que Guénon (parmi d'autres comme Jünger, Heidegger…) l'a aidé dans son évolution. Daniel-Rops l'a soutenu, en particulier pour la publication de *Dieu est né en exil* (Paris, Fayard, 1960). Il obtint le prix Goncourt pour ce roman, mais suite à une campagne de presse, il fut amené à y renoncer.

[11] RICKETTS, M. L., *Mircea Eliade. The Romanian Roots*, vol. II, New-York, Columbia University Press, 1988, p. 844-848.

[12] LAIGNEL-LAVASTINE, Alexandra, *Cioran, Eliade, Ionesco : l'oubli du fascisme*, Paris, P.U.F., 2002, p. 292.

[13] GROTTANELLI, « Mircea Eliade, Carl Schmitt, René Guénon, 1942 », 2002.

[14] LAIGNEL-LAVASTINE, Alexandra, *Cioran, Eliade, Ionesco : l'oubli du fascisme*, Paris, P.U.F., 2002, p. 199.

[15] GROTTANELLI, « Mircea Eliade, Carl Schmitt, René Guénon, 1942 », 2002, p. 330.

[16] Repris dans : GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 240-241.

[17] JÜNGER, Ernst, *Journaux de Guerre*, Julliard, Paris, 1990, p. 374 (le 15 novembre 1942).

ésotérique et exotérique auxquels l'Occident devait sa "régularité" traditionnelle, était parfaitement inacceptable pour les hitlériens [...] ».[18]

L'œuvre de Guénon jouit au contraire dans le monde anglo-saxon d'une certaine actualité due à l'édition en pleine guerre, à Londres chez Luzac and Co, de deux traductions. La première, *East and West* (1941), fut l'œuvre de William Massey. La seconde, *The Crisis of the modern world* (1942), fut réalisée par Arthur Osborne qui fit par la suite beaucoup pour la connaissance de Ramana Maharshi.[19] Ces traductions furent suivies en 1945 et 1946, d'*Introduction to the study of the hindu doctrines* (traduite par Marco Pallis) et de *Man and his becoming according to the Védânta* (nouvelle traduction de Richard C. Nicholson). Le travail de traduction de Marco Pallis fut par ailleurs à l'origine d'une réévaluation qui fut lourde de conséquences. Le traducteur, connaissant certaines formes de bouddhisme, ne pouvait admettre le jugement du métaphysicien au sujet de cette tradition ; il demanda à Coomaraswamy de l'aider à le rectifier.[20] Le savant de Boston envoya au Caire des documents qui prouvaient, selon les critères exposés par Guénon lui-même, l'orthodoxie du bouddhisme originel. Le métaphysicien expliqua ainsi au public la transformation de son jugement dans la quatrième édition d'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* (1952) :

> « [...] lorsqu'a paru [la] première édition, nous n'avions aucun motif de mettre en doute que, comme on le prétend habituellement, les formes les plus restreintes et les plus nettement antimétaphysiques du Hînayâna représentaient l'enseignement même de Shâkya-Muni ; nous n'avions pas le temps d'entreprendre les longues recherches qui auraient été nécessaires pour approfondir davantage cette question, et d'ailleurs, ce que nous connaissions alors du bouddhisme n'était nullement de nature à nous y engager. Mais, depuis lors, les choses ont pris un tout autre aspect par suite des travaux d'A. K. Coomaraswamy [...] et de sa réinterprétation du bouddhisme originel, dont il est si difficile de dégager le sens de toutes les hérésies qui sont venues s'y greffer ultérieurement et que nous avions naturellement eues surtout en vue lors de notre première rédaction [...] ».[21]

Le public anglais eut ainsi la primeur des rectifications apportées dans *L'Homme et son devenir selon le Védânta* et *Introduction générale à l'étude des doctrines*

[18] SÉRANT, *René Guénon*, 1977, p. 199.
[19] Lettre de René Allar à Jacques Masui, le 15 octobre 1970 : « le brave et intelligent Osborne est mort. C'est très dommage car il constituait un pont entre l'Inde et l'Occident. C'était le seul valable à mon avis et il le devait à sa connaissance lucide et objective de Guénon ».
[20] Voir un article et deux lettres à ce sujet dans : LAURANT (Dir.), *René Guénon*, 1985, p. 342-354.
[21] GUÉNON, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, p. 171-172, n. 1. Par cette affirmation, Guénon légitime le travail sur ses sources documentaires. À Schuon, il écrivit s'être rapporté pour son jugement sur le bouddhisme à l'autorité de Shankarâchârya (lettre de Guénon à Frithjof Schuon, le 5 octobre 1950 ; citée dans : CHEVILLAT (Dir.), *Frithjof Schuon*, 1999, p. 33).

hindoues. Cette actualité devait donner lieu à plusieurs comptes rendus.[22] Walter Shewring, qui avait déjà évoqué Guénon en janvier 1939 dans la *Weekly review*, donna un article à la même revue le 28 août 1941. Guénon fit en 1946 un compte rendu d'une brochure de cet auteur intitulée *Art in christian philosophy* ; il laisse à penser que le traducteur s'inscrivait dans la mouvance représentée par Coomaraswamy et son ami l'artiste Éric Gill. Guénon soulignait l'intérêt de ce « résumé de la doctrine chrétienne de l'art, principalement telle qu'elle avait été exposée par saint Thomas d'Aquin ».[23] Il regrettait seulement que l'auteur ait « tendance à revendiquer comme proprement chrétien tout ce qui, en réalité, [était] traditionnel au sens universel de ce mot […] ».[24] Gérard Vann consacrait pour sa part un compte rendu d'*East and West* dans *The New English Weekly* en septembre 1941.[25] Le supplément littéraire du *Times* recensa également l'ouvrage.[26] Miss Debenham, une correspondante de Guénon, en donnait en janvier 1942 un compte rendu dans sa revue *Speculative Mason*. Elle y publiait encore une traduction de « Mythes, mystères et symboles » (article d'abord paru dans les *Études traditionnelles* en octobre 1935).[27] La même année, Betty Heimann parlait de Guénon aux lecteurs du *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*.[28] En 1943, John Rudd se faisait l'écho de *The Crisis of the modern world* pour le *Speculative Mason*.[29] Mais il faut surtout noter la même année un article dans le supplément littéraire du *Times*.[30]

De l'autre côté de l'Atlantique, Coomaraswamy, saisissant l'occasion de ces deux traductions[31], donna en 1943 un article de fond dans *Isis*, une revue internationale (publiée aux États-Unis) consacrée à l'histoire de la science et de la civilisation.[32] L'éditeur du journal officiel de cette association d'histoire de la science précisait qu'à l'instar de la majorité de ses lecteurs, il ne partageait pas les idées du rédacteur ; il avait cependant tenu à le laisser exprimer ce point de vue

[22] Les références (parfois incomplètes) de ces comptes rendus et articles sont données dans : COOMARASWAMY, « Eastern Wisdom and Western Knowledge », 1943.
[23] GUÉNON, Compte rendu de : SHEWRING, W., *Art in christian philosophy*, Plainfield, New Jersey, The Sower Press, *Études traditionnelles*, 1946, p. 462.
[24] GUÉNON, Compte rendu de : SHEWRING, W., *Art in christian philosophy*, Plainfield, New Jersey, The Sower Press, *Études traditionnelles*, 1946, p. 462.
[25] VANN, « René Guénon's Orientalism », 1941.
[26] S.n., Compte rendu d'*East and West*, 1941.
[27] En octobre 1943 et en janvier et avril 1944, la revue publia encore « L'énigme de Martinès de Pasqually », d'abord paru dans les *Études traditionnelles* en mai, juin et juillet 1936.
[28] HEIMANN, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1942.
[29] RUDD, Compte rendu de *The Crisis of the modern world*, 1943.
[30] S.n., « A critic of the West », 1943.
[31] Son amie Stella Kramrisch avait encore publié en 1941 dans le IXe volume du *Journal of the Indian Society of Oriental Art* une traduction de « Le rite et le symbole », un article de Guénon paru en février 1935 dans les *Études traditionnelles*.
[32] COOMARASWAMY, « Eastern Wisdom and Western Knowledge », 1943.

digne de considération. L'éminent orientaliste présentait Guénon, non comme un érudit, mais comme un « guru » de tradition islamique. Il développait ensuite la perspective de ce qu'il nommait la *philosophia perennis*. Celle-ci était aussi *universalis* : elle devait en effet être comprise comme l'héritage commun de tout le genre humain. Dans cette revue d'histoire de la science, il opposait nettement cette perspective à celle d'un grand nombre d'orientalistes contemporains ou du grand professeur A. B. Keith ; ce dernier avait déclaré au début du siècle qu'une connaissance non-empirique ne pouvait être que dénuée de sens pour les scientifiques et ne devait pas être décrite comme une connaissance. L'œuvre de Guénon était d'un intérêt crucial, au moins pour ceux qui s'intéressaient à ce que Platon appelait les choses vraiment sérieuses (et Coomaraswamy renvoyait à des passages des *Lois*, de *La République* et du *Timée*). Il rapprochait la critique de la société moderne par Guénon de celle de l'artiste Eric Gill (*supra*). L'orientaliste tentait encore de montrer la valeur de l'oralité, et allait jusqu'à évoquer le rôle de l'élite qui, telle que conçue par Guénon, devait opérer à la manière d'un levain. Bien loin de nuire aux institutions traditionnelles encore vivantes (il citait l'Église grecque orthodoxe et l'Église catholique romaine), l'action de l'élite jouerait en leur faveur.

Cette actualité se répercuta dans une œuvre qui eut une notoriété internationale. En 1945, Aldous Huxley (1894-1963) publia *The Perennial philosophy* qui fut édité les années suivantes en différentes langues, et notamment en français en 1948.[33] C'était selon André Préau, du "Guénon" repensé et présenté autrement.[34] Huxley qualifiait Coomaraswamy « d'orientaliste éminent »[35] et citait en référence son *Hindouism and buddhism*. Il échangea plusieurs lettres avec lui. D'ailleurs, le titre de son ouvrage était une variante de l'expression scolastique qu'avait reprise Coomaraswamy pour désigner ce que Guénon appelait la Tradition primordiale : *philosophia perennis*. Or, le métaphysicien dirait plus tard sa réserve sur l'emploi de cette expression. Le qualificatif de *perennis*, restitué dans son sens premier, pouvait convenir, mais non le terme *philosophia*.[36] En effet selon Guénon, il fallait ici parler de la *Sophia* et non de l'aspiration vers cette Sagesse. Huxley eut peut-être par Coomaraswamy connaissance de cette actualité littéraire autour de Guénon. S'il ne faisait référence au métaphysicien qu'une fois dans le

[33] La même année, il était encore fait mention de l'œuvre de Guénon dans : MUKERJEE, Radhakamal, « The meaning and evolution of art in society », *American sociological review*, Université de Pennsylvanie, vol. X, n° 4, août 1945, p. 500-501

[34] Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 1er mars 1952. Jünger commentait pour sa part : « C'est un anarchiste, avec des réminiscences conservatrices, et qui prend position contre le nihilisme » (JÜNGER, Ernst, *Journaux de Guerre*, Julliard, Paris, 1990, p. 570).

[35] HUXLEY, Aldous, *La Philosophie éternelle*, Paris, Plon, 1948, p. 63.

[36] GUÉNON, « Sanatana Dharma », 1949

développement de son livre[37], il citait plusieurs de ses ouvrages en annexe. Celle-ci, plus qu'une bibliographie, était une « Liste de livres recommandés ». Parmi eux se trouvaient les trois traductions alors disponibles en langue anglaise : *Man and his becoming according to the Védânta* (il ne la datait pas mais c'était probablement celle de 1928), *East and West* (Londres 1941), et *The Crisis of the modern world* (Londres 1942).[38] Guénon qui reçut l'ouvrage en 1946, confia à Coomaraswamy sa déception. Si Huxley rendait « bien compte de certains défauts de l'époque actuelle, il sembl[ait] pourtant garder encore bien des illusions modernes [...] ».[39] Par ailleurs, le métaphysicien avait l'impression qu'il ne prenait pas dans leur véritable sens « certaines formules traditionnelles ». Il ne semblait notamment pas bien comprendre qu'il n'y avait « de réellement transcendant que ce qui est au-delà du Cosmos ».[40] Pour terminer sur la postérité de ces traductions anglaises, on peut noter que Marguerite Yourcenar acquit plus tard une réédition de la traduction de *L'Homme et son devenir selon le Védânta* par Richard C. Nicholson.[41]

II – Des lecteurs de Guénon ayant participé à la vie littéraire et intellectuelle sous le régime de Vichy

Des engagements militants pour la révolution nationale ou la collaboration : Pierre Pascal, Abel Bonnard

Nous avons montré que l'engagement de Drieu La Rochelle dans la collaboration est antérieur à son approfondissement de l'œuvre de Guénon. Contrairement à Paulhan ou Daumal, il poursuivit cette lecture de façon solitaire. On peut remarquer notamment que nulle part dans ses notes ou dans ses écrits n'apparaît le nom de Julius Evola.[42] Sa lecture de Guénon ne s'inscrit pas dans le contexte politique du fascisme. Elle l'amena au contraire au désir de se dégager de l'ordre politique pour se consacrer à la connaissance des doctrines spirituelles.

On pourrait évoquer à côté du cas de Drieu La Rochelle, celui d'Abel Bonnard qui, nous l'avions noté, avait fait un compte rendu fort élogieux de *L'Homme et son*

[37] HUXLEY, Aldous, *La Philosophie éternelle*, Paris, Plon, 1948, p. 72. Il reprenait l'image du rayon divin qui avait tant marqué Henri Bosco.
[38] HUXLEY, Aldous, *La Philosophie éternelle*, Paris, Plon, 1948, p. 373.
[39] Lettre de Guénon à Ananda Coomaraswamy, le 8 août 1946.
[40] Lettre de Guénon à Ananda Coomaraswamy, le 8 août 1946.
[41] Notons encore que Lord Northbourne, un disciple de Schuon, publia en 1953 une traduction du *Règne de la Quantité et les signes des temps* qui fut commentée dans le supplément littéraire du *Times* en 1954.
[42] LANSARD, *Drieu ou la passion tragique de l'Unité*, tome II, p. 328.

devenir selon le Védânta en 1925. C'est en effet son intérêt pour les doctrines orientales qui avait amené l'auteur d'*En Chine* à s'intéresser à l'œuvre de Guénon. Selon lui, « tous ceux que l'Orient intéress[ait] sérieusement connaiss[aient] les livres de M. René Guénon ».[43] Après la carrière qui lui avait ouvert en 1932 les portes de l'Académie Française, ce dernier avait évolué politiquement vers une critique de la droite classique. Il s'était notamment rapproché du P.P.F. de Jacques Doriot, ce qui l'amena notamment à côtoyer Drieu La Rochelle. Au début de l'Occupation, il se prononça pour la collaboration. Paul Valéry s'opposa à lui lorsqu'il appela ses collègues de l'Académie Française à adresser à Pétain un message de félicitation pour l'entrevue de Montoire. Bonnard collabora à la *N.r.f.* de Drieu La Rochelle et, en octobre 1941, il devait faire avec lui et d'autres écrivains français le voyage en Allemagne. Il fut nommé Ministre de l'Education Nationale par Laval en avril 1942. Au début de la guerre, il semblait toujours intéressé par la perspective "traditionnelle". En juin 1941, Luc Benoist demanda à Paulhan si Gallimard souhaitait pour *Art du monde* une préface d'Abel Bonnard.[44] Paulhan, d'accord avec Gallimard, lui déconseilla cette option dans la mesure où cela « donnerait à l'ouvrage une note politique (plutôt déplaisante, à [s]on sens) ».[45] Cet élément est toutefois insuffisant pour tirer une quelconque conclusion. Des recherches seraient nécessaires pour établir son intérêt pour l'œuvre de Guénon. Celui-ci s'arrêtait-il à ses interprétations des doctrines hindoues ou était-il plus global ? Dans quelle mesure a-t-il joué dans sa vision du monde puis dans son engagement politique ?

Il faudrait encore citer Pierre Pascal (1909-1990), un officier de formation, poète proche de l'Action Française, très marqué par Maurras. Il avait accompagné Noël de la Houssaye chez Guénon, son compatriote de Blois, à la fin des années 1920. L'œuvre du métaphysicien semble avoir compté pour lui. Cependant, il ne comprenait pas son adhésion à l'islam et, enthousiasmé dès 1930 par *Impérialisme païen*, il se rapprocha de la pensée de Julius Evola.[46] Il rencontra d'ailleurs Mussolini à Rome pour préparer les accords franco-italiens de 1935. Pierre Pascal combattit aux côtés des nationalistes espagnols en 1937. Sous Vichy, il fut responsable de divers journaux et des éditions étrangères de *La Voix de la France*.

[43] Article d'Abel Bonnard paru en 1925 dans le *Journal des débats* dont le texte est cité par Guénon dans la lettre à Guido De Giorgio du 20 novembre 1925.

[44] Lettre de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 25 juin 1941.

[45] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 27 juin 1941.

[46] PASCAL, « Témoignage », 1977, p. 177. Dans ses souvenirs, Pierre Pascal prête à Guénon un commentaire très positif de la théorie de l'individu absolu d'Evola. Sur ce point, on peut mettre en doute la précision de sa mémoire. Il suffit de se reporter à la correspondance de Guénon avec Guido De Giorgio pour s'en convaincre. Guénon jugeait cette partie de l'œuvre d'Evola trop philosophique et trop marquée par la pensée allemande. Après guerre, Pascal fut un des traducteurs d'Evola. Sur ce point consulter : BOUTIN, *Politique et Tradition*, p. 492.

Il se réfugia en 1944 à Sigmaringen puis en Italie en 1945.[47] Décelant dans *Les Fleurs de Tarbes* des arrière-pensées politiques peu conformes avec la révolution nationale, il aurait demandé dans *L'Appel* en novembre 1942 que Paulhan soit exécuté avec Guéhenno et Mauriac.[48] Là encore, des recherches seraient nécessaires pour voir dans quelle mesure sa lecture de Guénon a pu déterminer son engagement politique. Il y a fort à parier que les influences décisives seraient ici plutôt celles de Maurras et Massis d'un côté, celle de Julius Evola de l'autre. Nous avons mis en évidence plus haut ce qui séparait respectivement ces perspectives de celle de Guénon.[49]

Une activité littéraire sous le régime de Vichy : L. Benoist, G. Truc, M. Meunier

À côté de ces engagements politiques très tranchés, il faut évoquer un certain nombre de figures qui poursuivirent une activité sociale ou littéraire dans des instances du régime de Vichy ou des instances légitimes dans ce cadre. Dans l'ordre littéraire, on peut évoquer des médiateurs de l'œuvre de Guénon : Luc Benoist et Gonzague Truc, mais aussi Mario Meunier.

Contrairement à René Daumal par exemple, Luc Benoist soutenu par Paulhan, accepta de collaborer à la *N.r.f.* de Drieu La Rochelle. Comme nous l'avons vu, il demanda en juin 1941 à Paulhan si Gallimard souhaitait pour *Art du monde* une préface d'Abel Bonnard.[50] Benoist qui avait souhaité adhérer au parti socialiste en 1936, ne partageait pas pour autant les options politiques de l'Académicien. L'objectif de Luc Benoist était probablement d'exprimer, quelles que soient les conditions de l'époque, la perspective "traditionnelle". Des points de détail de son article au sujet de Guénon pouvaient laisser deviner une certaine complaisance par rapport au contexte politique. La seule référence qu'il donna en note de bas de page était une étude parue à la *Deutsche Rundschau*.[51] Il est vrai que cet article constituait une des présentations les plus originales de l'œuvre et que son auteur, Léopold Ziegler, jouissait d'une renommée européenne. Benoist n'hésitait pas non plus à charger le régime politique qui s'était effondré en 1940. « À des yeux avertis,

[47] BOUTIN, *Politique et Tradition*, p. 452, n. 180.

[48] BADRÉ, *Paulhan le juste*, p. 189.

[49] Nous avons aussi trouvé une référence tardive à Guénon par Lucien Rebatet : « On approche davantage de la vérité en disant que Wagner, qui évoluait sous l'influence de Cosima vers une spiritualité aux contours peu définis, avait dans l'esprit un syncrétisme religieux assez voisin de la Tradition, telle que l'entendait René Guénon » (REBATET, Lucien, *Une Histoire de la musique*, Laffont, 1979, p. 481 ; 1ère éd. en 1969). Elle dénote une connaissance très floue de l'œuvre du métaphysicien qui refusait d'être taxé de syncrétisme, qui plus est de "syncrétisme religieux".

[50] Lettre de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 25 juin 1941.

[51] Luc Benoist donne la date de septembre 1938 au lieu de septembre 1934.

écrivait-il, le monde qui vient de périr n'apparaissait pas moins camouflé ou truqué que la Suisse de Tartarin ». C'était cependant un sentiment largement partagé qui dépassait les frontières politiques. Beaucoup voyaient dans la faiblesse du régime révolu, la cause de la Débâcle. À côté de ces remarques marginales, Benoist insistait, fidèle à la perspective "traditionnelle", sur le caractère universel de cette Tradition qui constituait un lien entre tous les hommes. Guénon avait tenté d'en restituer le sens à travers des exégèses des livres sacrés « de la Chine et de l'Inde, de l'Égypte et du moyen âge, de l'Islam et d'Israël ». Il demandait aux lecteurs de ne pas confondre l'idée de tradition (« une vieille lune »)

> « [...] avec ses caricatures humaines qui servent tellement bien à camoufler les ignorances et les convoitises. Il s'agit exclusivement ici de la tradition intégrale et primordiale que tous les hommes à leur apparition sur cette terre ont reçue en dépôt avec la vie [...] ».[52]

À la fin des années 1920, cette conception de la Tradition primordiale et universelle avait soulevé l'hostilité de la plupart des écrivains proches de l'Action Française. Ceux d'entre eux qui choisirent de soutenir le gouvernement de Vichy étaient ainsi en général peu enclins à apprécier l'œuvre de Guénon. Cette défiance avait été clairement exprimée en 1928 dans *Les Cahiers de l'Occident* auxquels avait participé Gonzague Truc. Ce dernier, malgré sa proximité du courant représenté par Henri Massis, ne semblait toutefois pas avoir abandonné son intérêt pour l'œuvre de René Guénon. D'un côté, Truc avait pu écrire en 1933 que nulle part « la question de la valeur propre [des doctrines orientales] et de leur utilisation possible pour la pensée de [leur] âge et de tous les âges n'a[vait] été approfondie comme dans les livres de M. Guénon ».[53] D'un autre côté, de la même façon que Drieu La Rochelle, Abel Bonnard et Gabriel Boissy, il avait signé en octobre 1935 le « Manifeste des intellectuels pour la paix en Europe et la défense de l'Occident » (*supra*).[54] Sous l'Occupation, Gonzague Truc participa comme Jean Cocteau à un journal collaborationniste fondé par Alphonse de Châteaubriant : *La Gerbe*. Il y collabora toutefois en tant que critique littéraire et non en tant que journaliste politique. En 1941 ou au début de 1942, il conçut le projet de devenir « le directeur d'une revue de culture universelle, dont Guénon [devait être], plus ou moins, l'inspirateur ».[55] C'est pourquoi Paulhan incita Drieu La Rochelle à prendre les devants en publiant l'article de Luc Benoist qui attendait sa publication depuis 1939 et que le nouveau directeur de la *N.r.f.* ne semblait pas pressé de passer.[56]

[52] BENOIST, « L'œuvre de René Guénon », 1942, p. 375.
[53] TRUC, *Tableau du XXe siècle (1900-1933)*, 1933, p. 200-201.
[54] WINOCK, *Le Siècle des intellectuels*, p. 263-270 et p. 625-627.
[55] Lettre de Jean Paulhan à Pierre Drieu La Rochelle, "samedi" (non datée).
[56] Lettre de Jean Paulhan à Pierre Drieu La Rochelle, "samedi" (non datée).

À coté de Truc, il faut encore évoquer un homme de sa génération qui avait bien connu Guénon : Mario Meunier. Plus encore que Truc, il participait à la fois à l'activité littéraire des « Défenseurs de l'Occident » et à celle des passionnés de l'Orient. À la fin des années 1920, il avait collaboré avec Truc et Girieud aux *Cahiers de l'Occident*. La connaissance de la littérature grecque antique de cet ancien rédacteur en chef du *Feu* ne pouvait que susciter la sympathie des écrivains proches de l'Action Française. Toutefois, au début des années 1930, Dermenghem l'avait présenté comme le connaisseur d'une autre Grèce, fruit d'un « mélange assez différent de la "latinité" conventionnelle ».[57] Mario Meunier qui s'intéressait à l'œuvre d'Aurobindo, avait encore donné en 1940, une préface à un ouvrage de Vivekananda publié par Jean Herbert.[58] Il accepta en 1943 d'être délégué par le gouvernement de Vichy en Espagne et au Portugal en qualité d'ambassadeur de la pensée française.[59] L'année précédente, son ami Gabriel Boissy publiait son *Épilogue de la couronne* dans lequel il appelait à donner à la jeunesse française des maîtres à penser aussi divers que : Bergson, Guénon, Berdiaev, Mario Meunier, et Alphonse de Châteaubriant.[60] L'éclectisme de ces références laisse deviner combien il est difficile, à moins d'études approfondies et contrastées, d'établir un lien de cause à effet entre une lecture d'ordre spirituel ou philosophique et un engagement politique. Cependant, ces observations aident à se faire une idée de la diversité des sensibilités politiques et des prises de position des lecteurs marqués par l'œuvre de Guénon.

Le désir d'engagement social de Pierre Winter

Mario Meunier avait participé à la fondation du Groupe d'Études Métaphysiques avec le Dr Pierre Winter et François de Pierrefeu. Les deux animateurs de Prélude s'étaient orientés à partir de 1936 vers un désengagement du plan socio-économique au profit de la constitution d'une élite intellectuelle. Après le déclenchement officiel de la guerre, Winter avait d'abord envoyé des propos rassurants à Guénon. En dépit des graves dangers encourus par l'Occident, il notait les germes de renouveau et ajoutait : « toute parole de vous, croyez-le, est aujourd'hui écoutée et comprise par quelques-uns ».[61] En février de l'année suivante, Guénon encourageait Winter ; il lui disait être heureux d'apprendre que « les difficultés dues aux événements ne [les] empêch[aient] pas

[57] DERMENGHEM, « Mario Meunier et la pensée méditerranéenne », p. 363.
[58] MEUNIER, Mario, « Préface », VIVEKANANDA (Swâmi), *Au Cœur des choses* (traduction J. Herbert), Collection les grands maîtres spirituels dans l'Inde contemporaine, s.l., sans éd., 1940, p. 3-12.
[59] JAMES, *Ésotérisme, occultisme, franc-maçonnerie et christianisme aux XIXe et XXe siècles*, p. 195.
[60] BOISSY, Gabriel, *Prophéties pour la France. Épilogue pour la couronne*, Versailles, Documention historique et philosophique, 1942, p. 449.
[61] Brouillon de lettre de Pierre Winter à Guénon, le 13 janvier 1940.

de continuer [leur] effort, qui ne sera[it] sûrement pas perdu ; ce [n'était] d'ailleurs pas le nombre qui import[ait] en pareil cas... ».[62]

Cependant, le choc de la défaite française et l'occupation allemande sembla disperser le groupe et réactiver le désir d'action sociale qui s'était manifesté dans *Plans* et *Prélude*. En fait, Winter n'avait jamais vraiment rompu avec l'action. En avril 1938, bien que constatant l'impossibilité de concilier engagement social et travail spirituel profond, il avait noté son incapacité à se « retirer complètement d'une certaine action » à laquelle sa vie était presque entièrement consacrée. Il était d'autre part resté en contact avec des membres du groupe Prélude comme Eaubonne qui avait continué à développer les thèmes du mouvement à Toulouse dans le cadre « du cercle Rivain (nouvelle France) à la C.G.T.S.R. et chez les anars ».[63] Il écrivait en décembre 1938 à Winter :

> « Nous avons pris une position irréductiblement opposée à tout ce qui touche à la société actuelle tout en réservant une porte ouverte sur un système de transition, mais nous affirmons énergiquement le but final ».[64]

Il insistait encore sur la nécessité de se rattacher « solidement à un plan supérieur et éternel ». D'ailleurs la déclaration fondatrice du 3 décembre 1938 témoignait de la permanence latente de cet ordre de préoccupation (*infra*).

Le groupe dispersé, Winter et Pierrefeu reprirent dans la France de la guerre une action sociale en compagnie d'anciens de Prélude, mais surtout avec Le Corbusier. L'action se développa notamment dans le cadre de la Fondation Française pour l'Étude des Problèmes Humains dont Winter était conseiller-technique. Winter, Pierrefeu et Le Corbusier étaient en particulier préoccupés par les questions d'architecture, de logement et de l'urbanisme. François de Pierrefeu intervint auprès des autorités en place pour tenter d'assurer la position relativement précaire de Le Corbusier. Pierrefeu et Le Corbusier furent d'abord deux membres provisoires du Comité d'Étude du Bâtiment dans le cadre du Secrétariat d'État à la Production Industrielle. Ils projetèrent ensuite de créer un Comité d'Études Préparatoires d'Urbanisme ayant pour objectif de jeter les fondements d'un statut moderne de l'urbanisme. Le projet échoua finalement et ils se virent remercier de leurs services.[65] En juillet 1941, Pierrefeu introduisant un ouvrage de Le Corbusier, *La Maison des hommes*, évoquait leur amitié et la ligne de leur action. Il précisait que ce livre aurait pu porter une troisième signature, celle

> « [...] du Docteur Pierre Winter, l'humaniste de notre équipe, de cette vieille équipe formée après l'autre guerre autour de l'*Esprit nouveau*, et qui rédigea par la suite la revue *Plans* et le périodique *Prélude*, dans l'intention de saisir et de faire saisir à

[62] Lettre de Guénon à Pierre Winter, le 9 février 1940.
[63] Lettre d'H. d'Eaubonne à Pierre Winter, le 26 décembre 1938.
[64] Lettre d'H. d'Eaubonne à Pierre Winter, le 26 décembre 1938.
[65] JAMES, *Ésotérisme, occultisme, franc-maçonnerie et christianisme aux XIXe et XXe siècles*, p. 211.

quelques-uns les racines d'un politique et d'un économique modelés sur l'homme réel ».[66]

Pierrefeu poursuivait :

> « En cet été 1941, Winter est à Paris, Le Corbusier et moi sommes à Vichy, mais il n'y a pas de "ligne de démarcation" pour l'idée ni pour l'amitié ; le travail d'équipe reste possible, et il serait peut-être utile au pays… Décrivons la Maison des Hommes, la maison visible qui doit incarner la maison spirituelle ! Cette maison, Le Corbusier et moi, nous la voyons avec les mêmes yeux, nous en pouvons faire le tour ensemble, encore que nous y soyons venus de points de l'horizon fort éloignés l'un de l'autre, et par des démarches combien différentes ! »[67]

Mais précisément leur intérêt était de rassembler. Winter participa en compagnie de Le Corbusier à un volume paru en 1942 consacré à *Architecture et urbanisme*. Il revenait sur un thème qu'il avait déjà développé dans *Volontés*, la revue fondée par Queneau, Georges Pelorson[68] et Henry Miller. Selon Winter, contre le conservatisme des formes usées, il s'agissait de « réadapter la "maison des hommes" selon les conditions optima que rend[aient] possibles, en un lieu donné, à une époque donnée, les techniques nouvelles ».[69] L'architecture nouvelle devait :

> « Harmoniser l'habitat avec les lois naturelles, satisfaire aux constantes biologiques humaines. Quels sont les problèmes fondamentaux qui se posent à l'architecte ? : ceux de l'air, de la lumière solaire, du son, du contact du logis avec les surfaces plantées, de ses rapports avec le climat d'un lieu donné, de son assainissement intégral ».[70]

Et il défendait Le Corbusier dont le programme d'urbanisme, écrivait-il en 1941 ou 1942 :

> « […] contient en lui-même et commande toutes les profondes réformes de structure de la société moderne. Mieux que par des pactes, des décrets ou des lois, il apportera une justice et un ordre social qui doivent refaire l'unité du pays et, s'étendant à toute une Europe fédérée, clore définitivement une longue période d'inhumaines inégalités, de basses luttes d'intérêts, d'absurdes luttes de classes et de guerres destructrices ».[71]

Winter était en contact avec le Dr Cougoul à qui il avait fait lire l'œuvre de Guénon. Ce dernier, avec qui il s'entretenait des rapports entre physiologie et

[66] PIERREFEU (de), François, LE CORBUSIER, *La Maison des hommes*, Paris, Plon, 1942, p. 1-2.
[67] PIERREFEU (de), François, LE CORBUSIER, *La Maison des hommes*, Paris, Plon, 1942, p. 1-2.
[68] Pelorson employa quelque temps son ami Queneau à l'École Nouvelle de Neuilly, puis il devint secrétaire général adjoint au Secrétariat pour la Jeunesse à Vichy. Daumal écrivait à Paulhan, le 15 août 1941, vouloir proposer ses services pour les éditions dont Pelorson s'occupait.
[69] WINTER, « Le point de vue du biologiste », p. 32.
[70] WINTER, « Le point de vue du biologiste », p. 31.
[71] WINTER, « Le point de vue du biologiste », p. 38.

urbanisme, organisa en 1945 à Bordeaux un projet d'urbanisme dans lequel était réservée une large place à Le Corbusier. Cette ligne d'action renouait avec les projets de *Plans* et de *Prélude* (tant désavoués par Hélène Dufau), et rompait avec la ligne adoptée sous l'influence de Guénon. En 1942, Breton, l'un des membres les plus influents du Groupe d'Études Métaphysiques qui se mourait alors dans un sanatorium, dubitatif, exprimait une certaine amertume devant cet engagement :

> « Vos buts je ne les ai jamais bien compris. Vous et Lecorbu [*sic*] entre autres vous tentez de faire la transposition à partir de la biologie ou le rythme solaire, etc..., j'avoue que je perds pied. De mon petit point de vue je ne vois qu'une transposition et une adaptation, en fonction de notre temps et du lieu, des Principes primordiaux, et encore validées par une transmission ininterrompue [...] de "l'Influence Spirituelle" même ». [72]

Winter eut également une action dans le cadre du Conseil Régional de l'ordre des Médecins pour le département de la Seine. En 1943-1944, il fut également médecin-inspecteur pour le Ministère du Travail où travaillait son ami Lagardelle. En septembre 1943, il tentait d'expliquer au swami Siddheswarananda le sens de son action et l'importance de l'œuvre de Guénon[73] ; contrairement à un certain nombre de guénoniens, il ne pensait plus « devoir renoncer à toute action ».[74] Il présentait ainsi ses motivations :

> « J'essaye pour mon propre compte de donner à tous les actes de la vie une haute justification. Tous mes efforts dans le domaine par exemple des améliorations des conditions de la vie, médecine, hygiène de la santé surtout, éducation corporelle, d'organisation sociale en général sont toujours guidées par le désir d'aider à une élévation spirituelle. C'est pour cela que je prends les mêmes positions que Guénon vis-à-vis de la science, vis-à-vis de la superstition du progrès naturel indéfini – Il faut ramener les hommes à cette conception fondamentale d'une domination de l'esprit sur toutes les forces de la nature – Ceci est indispensable en Occident dont le développement des forces n'étant plus contrôlé depuis le moyen âge a abouti à cette destruction absurde à laquelle nous assistons – Toutes ces épreuves dont nous avons toutes les responsabilités étaient sans doute nécessaires mais il faut que tous ceux qui le peuvent luttent sans trêve pour en atténuer les terribles effets. Ce que je fais donc au ministère du travail et dans divers domaines intéressants de la vie sociale – c'est de tenter de réintégrer tout à une échelle de l'humain, c'est de corriger,

[72] Lettre de Breton à Pierre Winter, le 7 juillet 1942.

[73] « Je suis bien heureux que vous reconnaissiez en lui le plus grand penseur d'Occident. Pour quelques amis et moi, il est le premier à avoir apporté une haute compréhension de nous-mêmes, perdus que nous étions dans le désordre et la subversion générale des esprits. Pur *jnana*, il est certain qu'il ne peut être compris complètement que par quelques rares lecteurs occidentaux. Guénon a eu cependant déjà une profonde influence sur une élite restreinte qui jouera un rôle important les années à venir pour aider l'Occident à retrouver la voie perdue de sa tradition » (brouillon de lettre de Pierre Winter au swami Siddheswarananda, le 12 septembre 1943).

[74] Brouillon de lettre de Pierre Winter au swami Siddheswarananda, le 12 septembre 1943.

d'atténuer, tant d'erreurs, d'ignorances, sources d'une si grande somme de souffrances évitables [...]. *Je fais cela dans un seul but – non pas celui de redonner aux hommes un confort et une belle santé... mais de leur permettre de s'élever et de trouver le divin en eux.* J'essaye, mais quelle tâche ! et comme je me sens bien souvent incapable de progresser comme il le faudrait. Je continue car tel est mon destin et je surmonte certains découragements. [...] – je subis en moi toutes les souffrances du temps, toutes ses angoisses, toutes ses inquiétudes. Puis je me reprends et l'aide de l'Inde m'est précieuse croyez-moi ».[75]

À la Libération, Winter continua à agir pour l'amélioration des conditions de vie de ses contemporains. Lorsque les contacts épistolaires furent rétablis avec l'Égypte, il expliqua à Guénon qu'il avait eu l'occasion, dans le cadre de son action au Ministère du Travail, de relier des applications d'ordre médical et social aux vérités principielles. Il ajoutait qu'« une intense fermentation des esprits et l'ébauche d'un retour à une juste compréhension de la hiérarchie des connaissances » étaient à l'œuvre. Ils étaient, selon lui, moins éloignés qu'avant guerre de l'éventualité de la transposition des vérités "traditionnelles" dans l'action. De plus, des personnes comprenant son œuvre occupaient des fonctions ayant une certaine importance.[76] Il ajoutait encore que « sans trop [s]e leurrer sur l'efficacité de ce geste, mais [s]e basant sur certains indices précis », il avait fait remettre un exemplaire d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel* au général de Gaulle. Guénon lui répondit qu'il était heureux que ses nombreuses occupations « rendues évidemment nécessaires par les circonstances actuelles », n'aient pas diminué son « intérêt pour les choses d'ordre plus purement intellectuel. »[77]

III – De la résistance spirituelle à la France libérée

La résistance spirituelle et active

Des acteurs majeurs pour la connaissance et la diffusion de Guénon furent au contraire clairement du côté de la Résistance. Nous avons évoqué la volonté de résistance spirituelle qui sous-tendait les numéros spéciaux des *Cahiers du Sud* et de *Fontaine*, respectivement dirigés par Max-Pol Fouchet et Jacques Masui, et auxquels René Daumal collabora activement. Simone Weil partit à Londres où elle souhaita se mettre au service de la France libre sur le continent. Ce souhait ne put se réaliser ; elle mourut le 24 août 1943 au sanatorium d'Ashford. Jean Paulhan

[75] Brouillon de lettre de Pierre Winter au swami Siddheswarananda, le 12 septembre 1943 (nous soulignons)
[76] Brouillon de lettre de Pierre Winter à Guénon, non daté, écrit probablement entre 1945 et 1947.
[77] Lettre de Guénon à Pierre Winter, le 14 octobre 1945.

développa, de son côté, une action de résistance à Paris même. Il fonda en 1941 une revue clandestine *Les Lettres françaises* et participa à la mise en place des éditions de Minuit en 1942. Il réunissait également dans son bureau le Comité National des Ecrivains auquel Queneau participa dès la fin 1942. Ce dernier collabora à deux revues de la Résistance : *Messages* de Jean Lescure et *Fontaine.*

À côté de ces écrivains, il faut évoquer Paul Petit, un diplomate, ami de Claudel, qui était en relation avec Jean Paulhan et André Préau. Probablement son amitié avec Préau contribua-t-elle à renforcer son intérêt pour « certaines recherches de René Guénon », comme le note prudemment Jacques Madaule.[78] Paul Petit se rapprocha de cette famille intellectuelle de catholiques pratiquants, intéressés par la mystique chrétienne, mais également par les univers spirituels étrangers et ayant une forte conscience socio-politique (*supra*). Petit avait d'ailleurs participé à la revue *Commerce* – proche d'*Hermès* à certains égards – pour laquelle il avait traduit un texte chinois.[79] Il avait en commun avec son ami Préau la connaissance du chinois et de l'allemand. En 1933, comme Guénon, il s'était élevé en faux contre *Les Deux sources de la morale et de la religion* de Bergson dans un volume intitulé *Le Social est-il une source ?* ; il n'y avait pas pour lui deux sources mais une seule : la mystique. Benoist et Paulhan l'évoquèrent dans leur correspondance en 1939.[80] Plus tard, lorsqu'ils discutèrent de la composition de la collection Tradition, Paulhan proposa que Petit traduise des textes d'Eckhart, ce que Benoist accepta. Mais Paul Petit devait payer de sa vie son engagement dans la Résistance. Il prit parti d'un point de vue chrétien contre la collaboration. En fils fidèle de l'Eglise, il écrivit une remarquable lettre au cardinal Baudrillart. Il fut arrêté, emmené en déportation et décapité à Cologne en 1944.[81]

On peut encore évoquer le cas du jeune Henri Hartung (1921-1988) qui devait pour sa part survivre au péril nazi. Après avoir achevé sa licence de géographie à Paris, il s'enfuit en 1942 dans le maquis du Vercors pour échapper au S.T.O.. Il emporta avec lui une copie manuscrite d'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* qu'il avait faite à partir de l'exemplaire que lui avait prêté Olivier de Carfort, un correspondant de Guénon. Lorsque son maquis fut attaqué par les Allemands, il passa la frontière suisse et gagna Fleurier, le village dont était originaire sa mère. Il y résida comme détenu sur parole de la fin 1943 à août 1944,

[78] MADAULE, « Préface », p. 16.

[79] Un article de Paul Petit, « La légende de Prâkriti », parut le 10 juillet 1935 dans un numéro de *La Vie intellectuelle* consacré à Paul Claudel. Il fut transformé à l'insu de son auteur par le P. Maydieu qui rectifia ce qu'il considérait comme « d'évidentes erreurs théologiques ». Il faudrait voir si celles-ci étaient relatives à sa lecture de Guénon.

[80] Lettre de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 12 mai 1939.

[81] Son ami Paul Claudel ayant appris sa mort lui consacra un poème en octobre 1945. Le nom de Paul Petit revient souvent dans : CLAUDEL, P., MADAULE, J., *Connaissance et reconnaissance. Correspondance 1929-1954*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, 436 p.. Jacques Madaule a rencontré Louis Massignon chez P. Petit (p. 94).

puis rejoignit l'armée du général de Lattre pour libérer l'Alsace. Il fut par la suite envoyé en Inde d'où il eut mission d'établir un rapport sur Mao avant d'être affecté auprès de l'Amiral Thierry d'Argenlieu. Cet itinéraire n'est d'ailleurs pas sans rappeler celui de Wladimir Zalkind, un jeune orthodoxe, ami de Luc Benoist et de Nadjmoud Bammate, féru de l'œuvre de Guénon et qui devait par la suite travailler pour Dassault. Henri Hartung devait devenir, après-guerre, une figure originale des milieux guénoniens.[82]

La diffusion de l'œuvre de Guénon dans le contexte islamique du Maroc allié

On peut encore souligner le fait qu'une part importante de la réception de l'œuvre de Guénon pendant la période de la guerre, eut lieu dans le Maroc libéré et en dehors de tout contexte politique. Comme l'Algérie, le royaume chérifien était passé sous contrôle allié après le débarquement de novembre 1942. Nous avons évoqué les milieux d'écrivains et d'Européens islamisés qui y vivaient alors. À partir de la seconde phase de la guerre (marquée par la capitulation allemande à Stalingrad le 2 février 1943 puis par la prise de Tunis par les alliés en mai de la même année), une personnalité eut une certaine importance pour la diffusion de l'œuvre de Guénon dans les milieux littéraires. Pierre Georges, alias Si Abdallah (*supra*), marqua plusieurs écrivains résidant ou de passage au Maroc. Il allait notamment contribuer à susciter la plus célèbre des réceptions de l'œuvre de Guénon : celle d'André Gide, une figure fondatrice de la *N.r.f.* et centrale dans le champ des lettres françaises (*infra*).

Cette diffusion de l'œuvre de Guénon se fit en France libre par le biais d'un Européen islamisé. Il est important de le souligner car la réception de l'élément islamique semble avoir été une ligne de fracture entre les lecteurs du métaphysicien. Un Drieu La Rochelle opposant la pensée aryenne à la pensée sémitique, fut troublé par l'inscription de Guénon dans l'islam.[83] « Mais pourquoi arabe, pourquoi pas plutôt indien ou chinois ? »[84], se demandait-il dans sa dernière lettre à Paulhan. L'"installation" de Guénon dans l'islam – conçue généralement comme une "conversion" – avait été mal perçue à la fois par ses amis vieille France comme Olivier de Fremond et Charbonneau-Lassay[85], et ses relations

[82] Sur le plan de l'action sociale, il devait devenir en France un pionnier de la formation permanente (il fonda l'I.S.T.H.). Marqué par mai 1968, il quitta Paris et tenta de développer dans son canton suisse un modèle auto-gestionnaire.

[83] Les connexions entre des musulmans et les milieux nazis sont, à cette époque et dans les milieux intellectuels que nous étudions, totalement absentes.

[84] Lettre de Drieu La Rochelle à Jean Paulhan, non datée.

[85] Lettre d'Olivier de Fremond à Louis Charbonneau-Lassay, le 19 août 1938 (JAMES, *Ésotérisme et christianisme*, 1981, p. 303).

proches de l'Action Française comme Pierre Pascal ou Gonzague Truc.[86] Elle ne pouvait également que susciter la suspicion des représentants de l'idéologie officielle du gouvernement de Vichy. Dans son article de la *N.r.f.*, contrairement à Ballard et Coomaraswamy, Luc Benoist s'était bien gardé de parler de la possibilité d'initiation islamique ou de la situation personnelle de Guénon. Il s'était contenté de noter qu'en Occident, « les autres formes traditionnelles non religieuses ne possèd[aient] plus qu'une existence virtuelle » (se gardant aussi de nommer la franc-maçonnerie[87]). Il concluait que Guénon invitait « à une compréhension plus profonde d'une vérité qui [était la leur] ». Ses livres avaient ainsi été une révélation pour « des religieux et des prêtres » et des laïcs s'étaient convertis grâce à leur lecture.

Cette adhésion à l'islam ne nuisit pas en revanche à l'autorité de Guénon au sein des milieux d'écrivains gravitant autour des *Cahiers du Sud* (*supra*). Aux yeux des directeurs de la revue, le *cheikh* Abd al-Wahid apparaissait comme un pont entre deux civilisations. À ce titre, il pouvait participer à l'émergence d'une nouvelle conception de la culture méditerranéenne. Ces écrivains, et en premier lieu, Bonjean et Dermenghem, relais clefs de Guénon, avaient d'ailleurs un certain intérêt pour la spiritualité islamique. Sans se convertir à l'islam, ils en approfondirent la connaissance et, selon certaines sources, allèrent même parfois jusqu'à pratiquer le *dhikr*.[88] Simone Weil arrivant à Marseille avait écrit à Dermenghem se sentir « de plus en plus attirée vers ce qui rest[ait] encore de cultures orientales, et notamment vers les choses musulmanes ».[89] Le dernier numéro d'*Hermès*, paru en novembre 1939, avait encore été consacré à l'islam. Paulhan avait accueilli avec intérêt la présentation de la voie initiatique islamique ; il s'était mis à étudier la question avec enthousiasme sans se départir d'un certain humour.

Les milieux guénoniens musulmans n'avaient alors aucune coloration politique particulière. Frithjof Schuon, mobilisé, avait été obligé de revenir de Bombay où il venait d'arriver. Après avoir été capturé en juin 1940 puis libéré en qualité d'Alsacien, il s'enfuit en Suisse pour échapper à une incorporation dans l'armée allemande. Henri Bosco pouvait noter en 1943 : « La Tarika européenne serait en Suisse ».[90] Les guénoniens du Maroc, bien que suivant directement l'enseignement

[86] PASCAL, « Témoignage », 1977 ; TRUC, « Souvenirs et perspectives sur René Guénon », 1951, p. 338.
[87] Signalons que sous l'Occupation Jean Marquès-Rivière assura « la direction de l'un des départements du Service des sociétés placé sous la juridiction du ministère de la Justice ; à ce titre il [fut] l'un des principaux organisateurs de l'exposition antimaçonnique » (JAMES, *Ésotérisme, occultisme, franc-maçonnerie*, p. 186).
[88] Dermenghem fréquenta après-guerre la *tariqa* de Mostaganem. François Bonjean devait pour sa part faire un *dhikr* avant de mourir ; devant l'étonnement du prêtre qui l'assistait, il lui aurait répondu : « Mon père, dans ce mot [probablement "Allah"], pour moi, il y a Tout. Il dit Tout ».
[89] PÉTREMENT, Simone, *La Vie de Simone Weil (1934-1943)*, Paris, Fayard, p. 280-281.
[90] SEFRIOUI, « Souvenirs d'Henri Bosco », 1988.

de *cheikhs* marocains, se reconnaissaient liés à cette *tariqa* ayant désormais son siège dans un pays neutre. Ces Européens étaient venus au Maroc pour s'éloigner de la société européenne et vivre une existence "traditionnelle". L'histoire avait néanmoins rattrapé certains d'entre eux comme Bernard Duval. Mobilisé, il fut fait prisonnier lors du repli sur Dunkerque et passa la guerre dans un oflag en Poméranie. Il eut la surprise de rencontrer dans ce camp un autre officier, Jacques Bonnet, qui était comme lui un fidèle lecteur du métaphysicien (il devint après-guerre collaborateur des *Études traditionnelles*). Le nom de Guénon joua, là encore, comme un signe de reconnaissance et les hommes étudièrent ensemble. Bonnet fit découvrir Guénon à un troisième camarade de chambrée[91], lui aussi officier colonial, qui parvint à faire venir de Paris des ouvrages hébraïques. Dans un autre camp de prisonnier, Louis Dumont, orienté vers la civilisation hindoue par les ouvrages de Guénon, apprit pour sa part le sanskrit.

Au-delà des oppositions idéologiques

Pendant la guerre, comme en bien d'autres moments, le nom de Guénon a joué comme un mot de passe dans des contextes politiques très divers. Il permit à des hommes de se reconnaître et d'échanger des idées étrangères aux grandes idéologies qui s'affrontaient : Mircea Eliade et Carl Schmitt lors de leur rencontre à Berlin ; Max-Pol Fouchet et René Daumal dans leur prise de contact épistolaire ; Jacques Masui et René Daumal sur une terrasse de café à Marseille ; Bernard Duval et Jacques Bonnet dans un camp de prisonniers en Poméranie ; Jean Paulhan et Pierre Drieu La Rochelle à travers un ultime échange épistolaire ; Ahmed Sefrioui et Pierre Georges au musée du Batha à Fez.

Sur le plan intellectuel, cette indépendance de l'œuvre par rapport aux sirènes idéologiques, se traduisit encore par le refus de laisser galvauder, par un usage parodique et dévié, des données que Guénon considérait comme "traditionnelles". En premier lieu, il s'agissait de refuser l'utilisation idéologique de symboles universels comme le swastika et le sceau de Salomon. Nous avons précisé plus haut ce que Guénon pensait de leurs récupérations racistes et antisémites. Queneau, Daumal, mais aussi Drieu La Rochelle, ayant épousé des femmes d'origine juive, eurent d'ailleurs à souffrir des lois anti-sémites. Queneau fut d'abord séparé de sa femme et de son fils qui s'exilèrent hors de Paris. Daumal épousa sa compagne pour limiter les risques qu'elle encourrait. Drieu La Rochelle vécut un drame personnel lorsqu'il apprit au printemps 1943 que Colette Jéramec – dont il était séparé – avait été arrêtée par la Gestapo. Il parvint à la faire libérer.

[91] Bonnet lui demanda un jour ce qu'il pensait des anges ; devant sa perplexité, il lui prêta *Les États multiples de l'être*. Nous respectons le désir d'anonymat de ce troisième officier.

Benjamin Fondane (*supra*) qui, grâce à ses amitiés littéraires, avait obtenu la possibilité d'échapper à la déportation, choisit de ne pas abandonner sa sœur et alla mourir avec elle dans un camp de concentration.

Chez les lecteurs de Guénon, on constate un refus de vouloir entrer dans le jeu idéologique du temps pour se cramponner à ce que Bosco appelle les « rocs éternels ». À son ami Jean Grenier, ce dernier écrivait :

> « L'inactualité devient une marque. Je n'y ai aucun mérite, puisque cela me fut toujours naturel. – Mais plus je vais plus j'attache de prix à cette position intellectuelle. La relecture de Plotin, ou de Guénon n'est pas de nature à me ramener vers nos contemporains ».[92]

Henri Bosco évoquait dans *Hyacinthe* (paru en 1941 à la *N.r.f.*) un symbole composite assemblant sceau de Salomon et swastika (*supra*).[93] Il l'attribuait d'ailleurs aux Caraques qui jouaient dans son roman un rôle essentiel mais mystérieux, et étaient associés au peuple juif (*supra*). Ernst Jünger manifesta à la même époque cette attitude d'indépendance délibérée par rapport aux idéologies (*supra*). S'il est possible que la lecture de Guénon ait contribué à la genèse de cet élément d'*Hyacinthe*, il est douteux qu'il ait joué le même rôle pour le geste de Jünger ; mais il manifeste une attitude du même type chez un écrivain qui allait s'entretenir avec intérêt en juin 1942 de Guénon avec Carl Schmitt. Quelques mois avant, il croisa sur l'avenue Kléber un homme portant l'étoile juive. Il lui fit le salut militaire. Lorsque le Dr Germain Sée, sur le conseil d'un de ses proches écrivit en 1996 à Jünger pour savoir s'il était la personne qui lui avait rendu un moment l'espoir en l'homme, Jünger lui répondit : « J'ai toujours salué l'Étoile ».[94] Ce refus d'entrer dans le jeu idéologique fonctionna dans le sens inverse après-guerre, alors que le swastika était devenu dans la mentalité commune un signe de nazisme. « […] quand la politique s'en mêle, le souci de la vérité risque fort de passer au dernier plan ! »[95], avait noté le métaphysicien. En 1949, le peintre René-Maria Burlet, un disciple de Gleizes qui en 1942 avait fondé à Lyon l'Académie du Minotaure, confia à Guénon son embarras. S'inspirant des données "traditionnelles", il avait peint une toile qu'il ne pouvait exposer en public car elle représentait un swastika.[96] Guénon lui-même revint en 1950 sur ce symbolisme « "œcuménique" » (*sic*).[97] Ce n'était pas parce que certains camps idéologiques

[92] Lettre de Jean Grenier à Henri Bosco, le 13 décembre 1944.
[93] BOSCO, *Hyacinthe*, p. 216.
[94] BARTHELET, Philippe (Dir.), *Ernst Jünger*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2000, p. 18.
[95] GUÉNON, *Le Voile d'Isis*, 1934, p. 41. Pendant la guerre, Lee Bowen citait *Le Roi du monde* pour éclairer le sens du swastika, dans *Speculum* (Cambridge, vol. 16, n° 4, octobre 1941).
[96] Lettre de Guénon à René-Maria Burlet, le 31 juillet 1949 (LAURANT (Dir.), *René Guénon*, 1985, p. 409).
[97] GUÉNON, « la Lettre G. et le swastika », *Études traditionnelles*, juillet-août 1950.

avaient tenté de s'approprier des symboles ou des idées "traditionnels", que ces lecteurs du métaphysicien les tiendraient pour galvaudés.

Pendant la guerre, les livres de Guénon apparurent à de nombreux jeunes gens comme des réponses à leurs inquiétudes "spirituelles" au même titre que *Le Pèlerinage aux sources* (Denoël, 1943) de Lanza del Vasto, *La Prière* (Plon, 1944) d'Alexis Carrel ou même *L'Être et le néant* (Gallimard, 1943) de Jean-Paul Sartre. Beaucoup de personnes nées autour de 1920 découvrirent son œuvre au cours de la période qui nous occupe ici. Ce fut le cas de jeunes hommes qui devaient devenir relativement connus dans les milieux "guénoniens". Henri Giriat prit connaissance de l'œuvre du métaphysicien grâce aux Gleizes chez qui il était allé se réfugier après la Débâcle. Le jeune homme lut ainsi pendant la guerre *Le Roi du monde*, *La Crise du monde moderne*, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, *Orient et Occident*.[98]

En 1942, durant son année de troisième, François Chenique eut comme professeur l'abbé Henri-Stéphane Gircourt (1907-1985).[99] Ce jeune agrégé de mathématiques avait quitté l'Université pour entrer au séminaire. Il fut affecté dans un établissement catholique situé aux environs de Nancy pour remplacer un professeur prisonnier en Allemagne. Aimant et comprenant la théologie dogmatique, l'abbé Gircourt se distinguait des autres professeurs par son niveau intellectuel et son attirance pour la théologie mystique. Pendant le premier semestre de l'année 1942, il découvrit avec intérêt, peut-être par l'intermédiaire d'André Jannot ou de l'abbé Châtillon, l'œuvre de René Guénon et les *Etudes traditionnelles*. Il ne vit aucune contradiction entre la métaphysique du Védânta et la théologie thomiste qu'il appréciait. Cependant il rejetterait l'idée guénonienne de la perte de la dimension initiatique des sacrements. Sa réflexion se concentrerait sur le dévoilement du sens ésotérique de la dogmatique catholique. Le jeune abbé transforma, avec l'accord de ses supérieurs, le cours d'instruction religieuse dont il avait la charge en cours de spiritualité. Des élèves formèrent un petit groupe autour de lui. Parmi eux se trouvait François Chenique à qui il fit lire Guénon. Mais l'abbé fut rapidement mis sous surveillance. Lorsqu'on découvrit la *Bhagavad-Gîtâ* commentée par Aurobindo dans le pupitre du jeune Chenique, il fut interdit de confession et d'instruction religieuse et finalement muté à Versailles. Il resta toute sa vie marginalisé. On le suspecta d'abord de modernisme et de « faire de la mystique ». À la fin de sa vie, on l'accusa à l'inverse d'intégrisme car il continua à dire jusqu'à sa mort la messe en latin. Ce cas illustre bien les apparents paradoxes de la réception de l'œuvre de Guénon.

[98] GIRIAT, H., *Christianisme et réalisation spirituelle*, document imprimé inédit, p. 7-8 (communiqué par l'auteur).
[99] CHENIQUE, François, « La vie simple d'un prêtre guénonien : l'abbé Henri Stéphane », LAURANT (Dir.), *René Guénon*, 1985, p. 416-419 ; CHENIQUE, François, « René Guénon : ma potion magique », COLLECTIF, « René Guénon, l'éveilleur (1886-1951) », 2002, p. 99-103.

Évoquons encore la figure de Jean Hani. Ce dernier découvrit le nom du métaphysicien en 1943 en feuilletant dans la boutique des Cahiers un volume des *Cahiers de la quinzaine*. Il s'agissait probablement de *Musique et incarnation* (1933) de Philippe Guiberteau.[100] Francis Laget, un jeune amoureux de poésie proche des *Cahiers du Sud*, devait de son côté acquérir en 1942, un exemplaire de la première édition d'*Orient et Occident*. Cette lecture lui fit une très forte impression qui fut confirmée, fin 1945, par celle du *Règne de la quantité et les signes des temps*.[101]

Plus important pour notre étude, trois "enfants du demi-siècle" connurent l'œuvre de Guénon pendant la guerre. Sous l'influence de son beau-père, Louis Pauwels (1920-1997) avait lu, adolescent, des auteurs appartenant au socialisme mystique du XIXe siècle et des penseurs comme Édouard Schuré ou Fabre d'Olivet. Ceux-ci avaient déjà tourné leurs regards vers la pensée orientale et notamment vers la pensée hindoue. Vers sa vingtième année, à la veille de la Débâcle, Pauwels découvrit l'œuvre de Guénon. Elle le « bouleversa » et devait orienter par la suite son action éditoriale (*infra*).[102] C'est par l'intermédiaire d'un disciple de Paul Le Cour que Jacques Brosse (né en 1922) lut Guénon.[103] En 1940, après avoir écouté une conférence de Paul Le Cour sur l'Atlantide, il alla lui demander conseil. Ce dernier lui attribua comme maître un jeune collaborateur d'*Atlantis* que Brosse désigne dans ses mémoires sous le pseudonyme de Raymond Habacuc (né en 1923). Après lui avoir fait lire de nombreux occultistes, il lui prêta les ouvrages de Guénon qui, par contraste, semblèrent à Brosse témoigner d'une grande rigueur :

> « Elle était même chez lui rigidité et intolérance. Guénon fustigeait les occultistes, les prétendus théosophes, illuminés d'hier ou hermétistes d'aujourd'hui. Il les tenait tous en suspicion et l'on ne pouvait qu'approuver son ironique sévérité, mais, n'était-ce pas laisser entendre que lui seul détenait l'authentique Tradition ? Que finalement il se fut converti à l'islam me choquait, ce ralliement à la plus récente des grandes religions ne contredisait-il pas tout ce qu'il avait jusqu'alors avec tant de rigueur affirmé ? ».[104]

Maurice Clément (né en 1921) – qui prendrait à son baptême le prénom d'Olivier – découvrit l'œuvre de Guénon pendant la guerre dans la région de

[100] HANI, Jean, « Hommage », *Vers la Tradition*, Châlons-en-Champagne, mai-juin 2001, n° 83-84, p. 41.
[101] LAGET, Francis, « Jean Tourniac et ses amis », *Politica Hermetica*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2002, p. 158.
[102] PAUWELS, « Hommage à René Guénon », 1986. Sur Pauwels consulter : ACCART, Xavier, « Against the fall of night », inédit.
[103] BROSSE, *Les Grandes personnes*, 1988.
[104] BROSSE, *Les Grandes personnes*, 1988, p. 75. Néanmoins cette appréciation est écrite plusieurs dizaines d'années plus tard. Cela ne reflète pas forcément ce que le jeune pensait à l'époque. Brosse retrouva Habacuc des années plus tard dans le sud de la France dirigeant une petite communauté et appuyant son enseignement notamment sur *Le Règne de la quantité et les signes des temps* (p. 355, p. 362 et suiv.).

Monaco alors qu'il craignait pour sa vie.[105] Selon un témoignage donné par lui en 1953, cette lecture fut cruciale dans son itinéraire, même s'il devait s'en éloigner par la suite (*infra*). Pauwels, Brosse et Clément, dans des genres et des domaines très différents, joueraient après-guerre un rôle dans la diffusion des pensées théologiques et ésotériques.

*

L'étude de ces données qui sera à compléter et à approfondir, nous permet d'avancer quelques hypothèses et des conclusions minimales. Sur un plan international, l'œuvre de Guénon eut, semble-t-il, moins d'écho en Europe continentale pendant qu'avant la guerre. Elle y fut discutée par les individus qui s'y étaient intéressés dans les années 1930. Mais sur le plan public, il ne semble y avoir eu pendant cette période aucune traduction ou édition de ses livres dans les pays de l'Axe. Au contraire, dans le monde anglo-saxon, plusieurs traductions suscitèrent une actualité littéraire. En Angleterre, divers articles parurent, jusque dans le supplément littéraire du *Times*. Aux Etats-Unis, Coomaraswamy donna en 1943 un article de fond dans une revue internationale consacrée à l'histoire de la science et de la civilisation. Ce mouvement d'intérêt se répercuta dans le livre à grand succès d'Aldous Huxley, *The Perennial philosophy*. En France, l'actualité littéraire autour de Guénon fut réduite. En 1941, il y eut quelques manifestations d'un intérêt pour l'œuvre : Chacornac parvint à rééditer *L'Homme et son devenir selon le Védânta* ; Jean Ballard, René Daumal et Jacques Masui y firent référence dans les *Cahiers du Sud* ; grâce à l'aide de Jean Paulhan, Luc Benoist publia *Art du monde*. L'ancien directeur de la *N.r.f.* parvint encore à faire accepter par Drieu La Rochelle (dont l'intérêt pour Guénon correspondit à un progressif désintérêt pour la politique) un article de présentation de l'œuvre qui fut publié en septembre 1942 après trois ans d'attente.

Avec l'intensification de la politique de collaboration (Laval revint au pouvoir en avril 1942 et la zone sud fut envahie en novembre de la même année), il semble que l'actualité de Guénon soit devenue nulle dans la France occupée. Les Allemands qui s'efforçaient « [...] de mettre en vedette tous les penseurs [...] "récupérables" pour leur cause [...] »[106], n'évoquèrent jamais Guénon pendant l'Occupation. Nous avons mis en évidence la radicale opposition entre la perspective spirituelle du métaphysicien et l'idéologie nazie (*supra*). Quelques collaborateurs comme Abel Bonnard ou Pierre Pascal étaient certes des

[105] Témoignage de Maurice Clément donné au cours du colloque organisé par Jacques Masui dans le cadre du groupe Winter, le 7 janvier 1954, avenue Georges Mandel à Paris.
[106] SERANT, *René Guénon*, 1977, p. 199.

admirateurs de cette œuvre, mais il est fort douteux qu'elle ait joué en faveur de leur engagement politique. D'autres admirateurs de Guénon participèrent à la vie littéraire ou développèrent une action sociale sous le régime de Vichy comme Mario Meunier, François de Pierrefeu, le Dr Winter ou Gonzague Truc. Il est assez surprenant de voir ce dernier concevoir le projet, en 1941 ou au début de 1942, « d'une revue de culture universelle, dont Guénon [devait être], plus ou moins, l'inspirateur ».[107] De la même façon que Pierre Pascal, Truc ne comprenait pas et regrettait à la fin de sa vie, l'adhésion de Guénon à l'islam. Cette valorisation de l'Orient, de l'islam spirituel, cet intérêt pour la franc-maçonnerie, ne consonaient pas avec l'idéologie de Vichy.

Or, c'est dans un contexte "islamique", dans le Maroc libéré, qu'allait s'opérer à partir de 1943, un des phénomènes de diffusion de l'œuvre de Guénon les plus étonnants. Pierre Georges susciterait notamment chez André Gide un intérêt profond pour celle-ci. Plus généralement, l'intérêt pour l'œuvre s'est généralement développé hors de tout contexte politique. Si elle eut une influence dans ce domaine, elle engagea des hommes comme les concepteurs des numéros spéciaux des *Cahiers du Sud* et de *Fontaine* (Masui, Daumal, Ballard, Max-Pol Fouchet), à la résistance spirituelle face à une puissance idolâtrique mue par des influences "anti-traditionnelles". Jean Paulhan, Simone Weil, Henri Hartung, Paul Petit s'engagèrent dans une résistance non pas seulement littéraire. Guénon semble avoir touché en profondeur des hommes qui ne faisaient pas étalage de cette lecture ; son nom fonctionna comme un mot de passe pour des écrivains appartenant à des camps politiques divers. La plupart d'entre eux eurent en commun de refuser l'inféodation intellectuelle aux sirènes idéologiques du temps.

***

La dernière lettre de Drieu La Rochelle à Jean Paulhan illustre bien ce fait. Après sa première tentative de suicide, il répondit à un message de ce dernier par une lettre pleine d'émotion. Le visage de Paulhan lui était apparu au réveil « parmi un petit nombre » et il l'avait trouvé « familier ». Les premiers mots concernaient l'œuvre de Guénon. Paulhan avait probablement deviné l'importance qu'elle avait également eue pour lui pendant ces années de guerre. Drieu La Rochelle écrivait :

> « Votre lettre me touche au point intime. Oui, cette métaphysique de Guénon m'avait profondément atteint, elle avait rendu efficaces toutes les atteintes que j'avais essuyées jusque-là ».[108]

[107] Lettre de Jean Paulhan à Pierre Drieu La Rochelle, "samedi" (non datée).

[108] Lettre de Pierre Drieu La Rochelle à Jean Paulhan, non datée (DRIEU La ROCHELLE, « Lettre à Paulhan de 1945 », 1978).

Ayant entretenu des rapports quelque peu distants dans un contexte politique tendu, probablement n'avaient-ils évoqué l'œuvre de Guénon que sur un plan professionnel. Paulhan relança à plusieurs reprises le directeur de la *N.r.f.* au sujet de la parution de l'article commandé à Luc Benoist. Il le pressa de le publier. Il défendit ensuite auprès de l'ami d'Otto Abetz, l'intérêt d'*Art du monde*. Enfin, il put obtenir l'assurance que certaines pages de la revue seraient réservées à la publication d'extraits des livres programmés dans le cadre de la collection dirigée par Luc Benoist. Or, au cours de cette période, ces animateurs de la vie intellectuelle furent chacun de leur côté, intimement marqués par l'œuvre de Guénon. Elle était venue confirmer Paulhan dans sa conviction d'un nécessaire « renversement des clartés ». Elle cristallisa les intuitions de Drieu La Rochelle pour qui l'adhésion à l'idée de Tradition fut vécue comme une « grâce intellectuelle ». Paulhan eut lui aussi la conviction qu'il existait une science des principes premiers dans l'ordre religieux comme dans l'ordre linguistique. Les deux hommes eurent également en commun de se tenir en dehors de tout cadre "traditionnel". Nous avons vu que Drieu La Rochelle considérait qu'il y avait en lui « un individualiste forcené qui crai[gnait] la Tradition comme il [avait] craint et fui l'Église, la maçonnerie, les partis politiques, tout en s'y prêtant ».[109] « […] l'idée de transmission traditionnelle » donnait à Paulhan « une gêne insupportable ».[110] À sa demande, il rencontra néanmoins "l'initiateur" que lui présenta Benoist et étudia la possibilité d'entrer en islam, mais ne souhaita finalement pas s'engager dans cette voie.

Ces hommes ressentirent une affinité intérieure avec les traditions orientales ; Drieu La Rochelle avec la métaphysique védantique, Paulhan avec les traités taoïstes. Leurs visions étaient éloignées de la conception d'un Dieu personnel se penchant sur ses créatures aimées. De façon significative, Drieu La Rochelle plaça en épigraphe des *Chiens de paille* une citation de Lao-Tseu selon laquelle « le ciel et la terre ne sont pas humains et bienveillants à la manière des hommes ». Dans les locaux de la maison Gallimard, Paulhan et Queneau s'entretenaient à la même époque du *Tao-te-King* pour lequel ils partageaient un profond intérêt.[111] Paulhan confiait en 1943 que rien ne lui avait été « aussi utile que les livres taoïstes, de Lao-

[109] DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, le 18 janvier 1944.

[110] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 9 novembre 1941. Ses origines protestantes peuvent avoir été une des causes de cette gêne.

[111] Notons qu'en 1941, Queneau lut *La Voie rationnelle* de Matgioi. Du même auteur, Queneau avait lu dès 1923 *La Voie métaphysique* auquel Guénon faisait référence dans *Le Symbolisme de la croix*. Matgioi a pu aussi lui servir de source pour la connaissance de la tradition chinoise dont il s'entretenait alors avec Paulhan. Queneau avait encore relu en septembre 1939 le numéro des *Études traditionnelles* consacré à la tradition chinoise (août-septembre 1932). Etiemble, qui avait prêté à Paulhan son exemplaire du *Tao-te-king*, fit plus tard une critique élogieuse des *Fleurs bleues* de Queneau. Ce livre qui s'inspirait largement de ses lectures taoïstes manifesta, des années plus tard, un regain d'intérêt de son auteur pour la pensée "traditionnelle"

Tseu à Lie-Tzeu ».[112] Selon Étiemble, ce lecteur du *Tao-te-King*, n'éprouva jamais la présence d'un Dieu personnel. Drieu La Rochelle devait, quant à lui, se reconnaître dans la métaphysique hindoue comme en témoigne son testament. La pensée aryenne l'avait « rempli », l'islamisme et le christianisme ne lui apparaissaient que comme « des compléments, des confirmations ».[113] Dans sa dernière lettre à Paulhan, Drieu La Rochelle s'interrogeait à propos de Guénon : « Mais pourquoi arabe, pourquoi pas plutôt indien ou chinois ? ». Et il avançait une réponse : « Peut être que la chose indienne est vraiment trop loin de nous, que c'est mensonge que de prétendre nous y être installés ».

Drieu La Rochelle terminait sa lettre en jugeant « le besoin instinctif de transformer en acte un état », dont avait procédé sa première tentative de suicide, bien occidental. Il allait néanmoins bientôt récidiver et achever sa courbe de vie en mars 1945. Deux mois avant, Guénon avait accepté que ses ouvrages paraissent dans la collection Tradition. L'intérêt qu'avaient nourri pour son œuvre ces figures de la *N.r.f.* allait porter ses fruits. La collection mise au point par Luc Benoist et Jean Paulhan fut une pièce essentielle d'un vaste mouvement de renouveau éditorial.

[112] Lettre de Jean Paulhan à Raymond Guérin, le 6 janvier 1943 (PAULHAN, *Choix de lettres*, vol. II).
[113] Lettre de Pierre Drieu La Rochelle à son frère, le 10 août 1944 (DRIEU La ROCHELLE, *Journal (1939 1945)*, p. 506).

SECTION IX

UN RENOUVEAU DE LA RÉCEPTION PUBLIQUE DE L'ŒUVRE DE GUÉNON ISSU DE LA GUERRE

En 1945-1946, le renouveau éditorial de l'œuvre de Guénon et sa réception critique furent à plusieurs titres les fruits de l'intense germination qui se produisit entre 1938 et 1945. Les années de guerre permirent au métaphysicien de se consacrer aux ouvrages qu'il avait en projet. La rupture des communications le libéra du flot de lettres auquel il se faisait un devoir de répondre. Il n'eut pas non plus à écrire ses deux articles mensuels aux *Études traditionnelles* qui avaient cessé de paraître. Aussi put-il mettre au point quatre nouveaux ouvrages. Avant même l'armistice, il les envoya en Suisse et à Paris pour que l'on se charge de les faire éditer.

À cette offre correspondirent de nouvelles possibilités éditoriales. Une collection dédiée à la pensée "traditionnelle" avait été conçue pendant la guerre chez Gallimard. Guénon fut aussi sollicité par une des premières revues littéraires françaises : les *Cahiers du Sud*. À côté de cette diffusion dans des cadres reconnus par le monde intellectuel, un jeune guénonien élabora un projet d'édition qui intéressa le métaphysicien. Chacornac et Véga procédèrent aussi à des éditions et à des rééditions. À l'issue de la guerre, ce fut comme si ce flux, arrêté par les événements, avait grossi et déferlait soudain.

La réception de cette nouvelle offre éditoriale fut favorisée par deux facteurs. D'une part, dans les milieux littéraires du Maghreb où étaient venus se réfugier des écrivains, l'œuvre de Guénon avait été discutée avec intérêt. Plusieurs d'entre eux

contribuèrent à lui donner une audience en métropole. D'autre part, en dépit de l'euphorie de la Libération, le sentiment diffus d'Apocalypse, dont nous avions souligné la montée en force à partir de 1938, n'avait pas disparu.

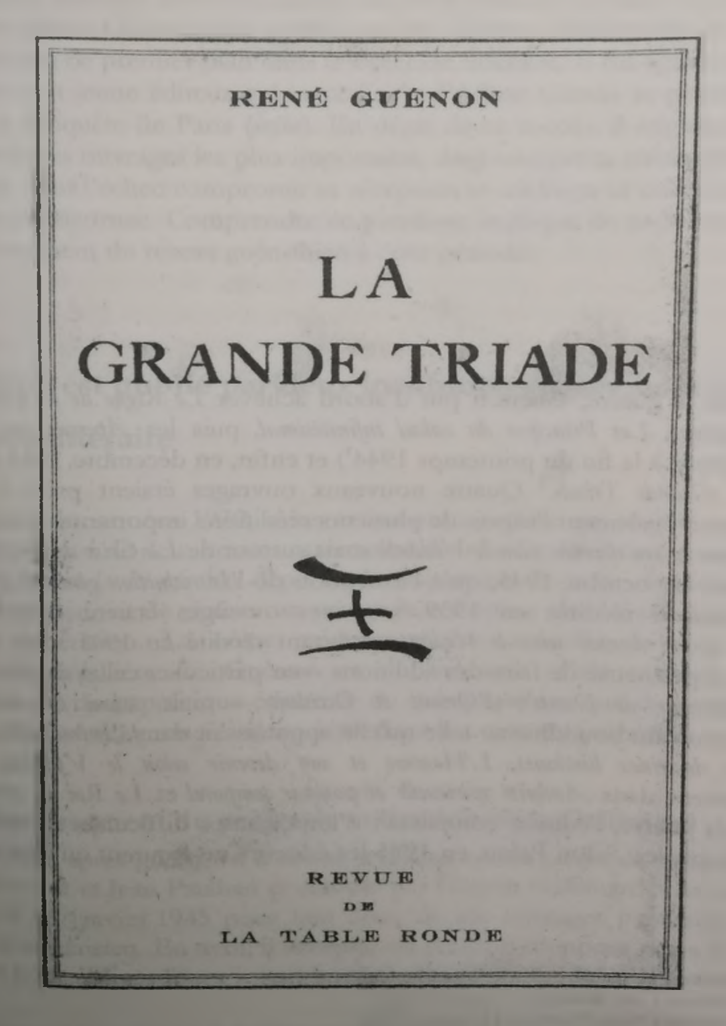


Figure 20 : Couverture de *La Grande Triade* (1946).

CHAPITRE I

LE RENOUVEAU ÉDITORIAL AU SORTIR DE LA GUERRE

Pendant la guerre, Guénon put d'abord achever *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, *Les Principes du calcul infinitésimal*, puis les *Aperçus sur l'initiation* (probablement à la fin du printemps 1944[1]) et enfin, en décembre 1944 ou janvier 1945, *La Grande Triade.*[2] Quatre nouveaux ouvrages étaient prêts à paraître. Guénon avait également l'espoir de plusieurs rééditions importantes comme celles de *L'Homme et son devenir selon le Védânta* mais surtout de *La Crise du monde moderne.* Il constatait en octobre 1945, qu'à l'exception de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* rééditée en 1939, tous ses ouvrages étaient épuisés, même *L'Homme et son devenir selon le Védânta* pourtant réédité en 1941.[3] Ses rééditions devaient lui permettre de faire des additions – en particulier celles du *Roi du monde*, de *L'Ésotérisme de Dante*[4], d'*Orient et Occident* – mais aussi de rectifier sa condamnation du bouddhisme telle qu'elle apparaissait dans l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, et plus marginalement dans *Autorité spirituelle et pouvoir temporel* et *Le Roi du monde.* À la sortie de la guerre, l'édition connaissait d'importantes difficultés en raison de la pénurie de papier. Selon Préau, en 1945 les éditeurs ne reçurent qu'« *un centième* de

[1] Le livre fut envoyé au groupe de Lausanne à l'été 1944.
[2] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 15 janvier 1945.
[3] Lettre de Guénon à Pierre Winter, le 14 octobre 1945.
[4] Lettre de Guénon à François Bonjean, le 4 juillet 1946.

la quantité de papier qu'ils [avaient] employé en 1939 ! »[5] Cela retarda considérablement la parution de plusieurs livres.

Guénon, incertain de la situation politique et intellectuelle qui sortirait finalement de la guerre, souhaitait toutefois la parution rapide de ses ouvrages. Tant bien que mal, malgré d'inévitables retards et des ratés, cet objectif fut atteint. Le panorama éditorial des livres parus en 1945-1946 n'est pas sans présenter un certain paradoxe. Guénon fut publié par un éditeur (Gallimard) et une revue (*Cahiers du Sud*) de premier plan dans le domaine littéraire. Il fut également sollicité par Charlot, un jeune éditeur qui, avec l'aide d'Albert Camus et plusieurs atouts, partait à la conquête de Paris (*infra*). En dépit de ce succès, il engagea *La Grande Triade*, un de ses ouvrages les plus importants, dans une petite entreprise éditoriale provinciale dont l'échec compromit sa réception et renforça sa collaboration avec les éditions Chacornac. Comprendre ce paradoxe implique de prendre en compte le fonctionnement du réseau guénonien à cette période.

I – Guénon est publié par deux institutions hautement légitimes du monde littéraire

Au cours des années 1930, nous avons pu constater un intérêt certain pour Guénon de la part de deux revues essentielles dans la vie des lettres françaises : les *Cahiers du Sud* et la *N.r.f.*. En dépit de la disparition de cette dernière, Paulhan permit à Luc Benoist de réaliser un projet de collection chez Gallimard qui vit le jour à la Libération. La revue méditerranéenne accueillit de son côté une collaboration régulière de Guénon et de ses amis. Cela marque un léger infléchissement de la politique éditoriale du métaphysicien qui, durant les années 1930, semblait avoir renoncé à s'exprimer dans des cadres généralistes.

A – L'aboutissement du projet de collection chez Gallimard

L'immédiat après-guerre vit d'abord la réalisation du projet de collection établi par Luc Benoist et Jean Paulhan et accepté par Gaston Gallimard. Guénon donna son accord en janvier 1945 pour que deux de ses ouvrages paraissent chez ce grand éditeur parisien. En avril, il accepta, ou plutôt il n'opposa pas « d'objection formelle » pour que ses livres soient intégrés dans le cadre de la collection conçue

[5] Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 10 mars 1945.

par Luc Benoist. D'une façon générale, il n'était en effet « pas trop partisan de la formule des "collections", qui donne un peu l'impression d'un "cadre" plus ou moins rigide, et presque toujours trop étroit par quelque côté ou trop large par quelque autre ».[6] De même que pour les *Études traditionnelles*, Guénon ne fut pas le directeur de la collection à proprement parler, mais il exerça son autorité auprès de ses directeurs.[7] Benoist et Paulhan avaient seulement prévu que Guénon assurerait « l'inspiration, la surveillance » de la collection.[8] Recevant en octobre 1945 un exemplaire du *Règne de la quantité*, ce dernier découvrit ainsi le projet d'édition d'un ouvrage de Coomaraswamy dont personne ne l'avait entretenu.[9] De la même façon, Guénon ne décida pas du titre de la collection.[10]

Jean Paulhan continua à suivre la collection Tradition avec bienveillance et intérêt mais sans l'engagement enthousiaste qu'il avait manifesté lors de sa conception. En mars 1944, il jugea le manuscrit du *Règne de la quantité et les signes des temps* « splendide » ; il se dit « heureux » que Gallimard puisse l'éditer et attendit dès lors « avec grande impatience » *Les Principes du calcul infinitésimal*.[11] En février 1945 et en avril 1946, il approuvait sans réserve les plans éditoriaux de Benoist.[12] Il trouva *L'Unité transcendante des religions* de Schuon « très passionnant » (malgré « une langue diablement empêtrée »[13]) et fut d'avis que Benoist le publiât dans la collection. Michel Vâlsan eut également un rôle dans le développement de celle-ci. Grâce aux possibilités de la valise diplomatique, il avait pu garder le contact avec Guénon qui lui confia l'édition de ses ouvrages.[14] La relation entre Vâlsan et Benoist n'alla d'ailleurs pas sans malentendus.[15] En mars 1944, lorsque Vâlsan remit à Paulhan le manuscrit du *Règne de la quantité et les signes des temps*, il précisa qu'il préférait que le livre paraisse dans « les éditions blanches » plutôt que dans la collection de Luc Benoist. Il devait « rencontrer Gaston Gallimard et s'entendre avec lui sur les termes du contrat ».[16] On peut imaginer la contrariété que cela suscita chez Benoist. René Allar participa aussi à cette entreprise. Il corrigea par exemple les épreuves des *Principes du calcul infinitésimal* dont Bosco avait vu le manuscrit chez Pierre Georges.[17] En 1946, lorsque Luc Benoist fut muté à la direction du musée de Nantes, il fut prévu qu'Allar le suppléerait pour

[6] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 11 avril 1945.
[7] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 29 juillet 1945.
[8] Lettre de Jean Paulhan à Joë Bousquet, le 19 juillet 1943.
[9] Lettre de Guénon à Ananda Coomaraswamy, le 2 octobre 1945.
[10] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 15 juin 1945.
[11] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 4 mars 1944.
[12] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 28 février 1945 (il l'appelle encore « mon cher ami »).
[13] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 4 avril 1946.
[14] Lettres de Guénon à Luc Benoist, les 15 janvier et 11 avril 1945.
[15] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 1er octobre 1945.
[16] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 4 mars 1944.
[17] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 1er octobre 1945.

s'occuper effectivement de la collection dont il demeurait le directeur en titre.[18] En raison de son éloignement, il semble pourtant qu'il ait finalement demandé à Vâlsan de prendre la direction. Toute une équipe travaillait alors autour des œuvres de Guénon et des *Études traditionnelles*. À Benoist, Allar, Préau et Clavelle, s'étaient joints Vâlsan, Schuon et des membres suisses de la *tariqa*.

Benoist et Guénon eurent également une légère déception devant les possibilités éditoriales offertes par Gallimard. Paulhan avait pourtant bien eu en tête dès le départ une collection limitée à dix ou douze livres.[19] En avril 1946, Guénon constatait que le rôle de Luc Benoist en tant que directeur de collection était restreint.[20] Le rythme de parution était limité à trois volumes par an, ce qui occasionnait un retard par rapport à leurs prévisions.[21] Le titre de la collection fut choisi par Benoist, probablement en accord avec Vâlsan. Paulhan n'était pas favorable à l'appellation "Collection initiatique" ; il jugeait « détestable »[22] ce qualificatif « galvaudé par les Schuré, Magre et les autres »[23] ; toutes les collections de ce genre avaient selon lui mal tourné ; c'est pourquoi il préférait le terme « métaphysique ».[24] Plusieurs titres furent vraisemblablement envisagés en 1945, notamment la "Fleur d'or".[25] Ce fut le nom "Tradition" qui fut finalement retenu. (Il fut créé chez Gallimard une collection intitulée "Métaphysique" qui avait selon Préau une perspective très moderne ; le futur traducteur d'Heidegger se demanda si l'on n'avait pas cherché à créer une confusion[26]). La collection vit le jour dans le courant de l'année 1945 avec une présentation en quatrième de couverture qui expliquait son projet. Les différents aspects de la collection telle que l'avaient conçue Jean Paulhan et Luc Benoist étaient évoqués :

> « Sous ce nom général on se propose de publier une série de volumes qui seront soit des exposés de différents aspects des doctrines métaphysiques et cosmologiques ainsi que de toutes autres disciplines traditionnelles, soit des études qui s'en inspireront en vue d'applications à des domaines particuliers, soit des traductions de textes qui constituent le témoignage de l'intellectualité sacrée en Occident et en Orient ».

[18] Lettre de Guénon à Ananda Coomaraswamy, le 25 septembre 1946.
[19] Lettre de Jean Paulhan à Joë Bousquet, le 19 juillet 1943.
[20] Lettres de Guénon à Luc Benoist, le 12 mars 1946, et d'André Préau à Pierre Pulby, le 23 avril 1946.
[21] Lettres de Guénon à Luc Benoist, le 12 mars 1946, et d'André Préau à Pierre Pulby, le 23 avril 1946.
[22] Lettre de Jean Paulhan à Joë Bousquet, le 19 juillet 1943.
[23] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 14 septembre 1942.
[24] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 7 août 1942.
[25] Cependant ce titre présentait le danger de confusion avec l'interprétation psychanalytique de Jung. Un livre intitulé *The Garden of the golden Flower* paru en Angleterre en 1940, avait montré selon Guénon que « cette interprétation n'avait eu malheureusement que trop de succès et de diffusion… » (lettre de Guénon à Luc Benoist, le 15 juin 1945).
[26] Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 23 avril 1946.

Toutes ces ambitions ne furent toutefois pas réalisées. D'abord, la collection n'accueillit jamais de traductions de textes anciens. C'était pourtant un projet auquel Guénon accordait du prix. Il en avait commencé la réalisation par l'édition des traductions d'Émile Dermenghem et de Mario Meunier.[27] Il était lui-même parti en Égypte pour recueillir des manuscrits soufis. Ce projet de traductions avait également beaucoup préoccupé Paulhan et Benoist (*supra*). L'idée n'était pas abandonnée en 1945. Jacques Lionnet, un ami de Guénon travaillant à Port-Saïd, s'était attelé à une traduction du *Tao-te-king*.[28] Mais sa traduction qui devait constituer le sixième volume de la collection[29] n'y parut pas plus que celle du *Traité de l'Unité* d'Ibn Arabi par Michel Vâlsan. Des extraits de ces textes ne purent pas même être présentés à la *N.r.f.*, interdite de reparution. Les *Études traditionnelles* réalisèrent partiellement par la suite ce projet de publication de traductions d'écrits anciens. Dermenghem le notait significativement en 1958 dans les *Cahiers du Sud*[30], et Paulhan en 1956 dans la *N.r.f.* :

> « C'est dans la revue de René Guénon, *Les Études traditionnelles*, qu'on peut lire aujourd'hui, ou relire, à côté de Nicolas de Cues, de Maître Eckhart ou de Jacob Boehme, les vieux textes sacrés – taoïstes, bouddhiques, islamiques ou chrétiens – qui portent les beaux noms de "Traités des influences errantes, Les haleines de la familiarité, Le miroir des simples âmes, Le livre de la voie et de la vertu, La sainte Pauvreté et son triple ciel" et tous autres traités, dont le pittoresque et le charme "littéraire" sont de premier abord frappants. Mais *Les Études traditionnelles* cherchent moins à s'y plaire qu'à les comprendre. Plus exactement, à former un milieu de pensée qui leur restitue *naturellement* le caractère magique – ou précisément *sacré* – qui a fait, qui peut faire encore, leur raison d'être. Il me semble qu'elles y parviennent fort bien ».[31]

Guénon eut l'occasion à la même époque de développer une collection qui aurait rassemblé des traductions de textes "traditionnels" et plus particulièrement des textes soufis ; nous avons vu que Guénon refusa en 1946 la proposition éditoriale

[27] De façon symptomatique, Meunier lorsqu'il eut vent du nouveau projet, proposa une traduction des *Hymnes à Synésius*. Guénon, même s'il ne les connaissait pas, estima qu'il y avait des choses plus urgentes à éditer. Il suggéra à Benoist de présenter « ce refus à Mario Meunier sans qu'il ait à se froisser… » (lettre de Guénon à Luc Benoist, le 31 mars 1946).

[28] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 31 mars 1946. Lionnet travaillait dans les ports français. Il avait longtemps été en Chine où il avait appartenu à des organisations initiatiques taoïstes. Il n'avait néanmoins pas franchi le pas, lorsqu'on lui avait demandé, pour franchir un certain degré, de quitter les siens et de se fondre en pays chinois. À Port-Saïd, il eut l'occasion de s'entretenir avec Guénon ; probablement fut-il un informateur utile pour *La Grande Triade* (témoignage oral de Francis Laget, qui a personnellement connu Jacques Lionnet, à Xavier Accart).

[29] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 6 novembre 1946.

[30] DERMENGHEM, Compte rendu, 1958, p. 307.

[31] GUERIN, « *Les Études traditionnelles* », 1956.

de Jean Herbert, dans la mesure où ce projet lui semblait trop « mêlé » et présentait un « côté commercial » peu compatible avec des prétentions spirituelles.

La collection Tradition ne publia pas non plus *La Tradition hermétique* d'Evola comme l'avaient prévu Paulhan et Benoist.[32] Guénon en effet s'y opposa formellement car les ouvrages de l'auteur italien rompaient avec "l'orthodoxie" sur des points importants. En dépit de l'intérêt de certaines considérations, il ne pouvait passer sur l'inversion de la hiérarchie entre sacerdoce et royauté[33] à laquelle Coomaraswamy avait longuement répondu.[34] Et Guénon ne se faisait pas d'illusion sur la possibilité d'amener Evola à modifier ce qu'il avait écrit « dans un sens plus orthodoxe » ; il avait eu « bien des fois l'occasion de constater qu'il [était] fort entêté dans ses idées ».[35] La collection publia cependant Coomaraswamy. Guénon tint significativement à ce qu'*Hindouisme et bouddhisme* paraisse avant un recueil du même auteur sur l'art sacré.[36] Le métaphysicien du Caire tenait également à ce que Schuon participe à la collection.[37] À la différence de Benoist, il ne trouva d'abord aucune divergence entre sa perspective et celle de *L'Unité transcendante des religions*.[38] En novembre 1950, parut encore chez Gallimard *L'Œil du cœur*.[39] Les ouvrages de Schuon et de Coomaraswamy vinrent respectivement en quatrième et cinquième positions.

Les trois premières places de la collection furent réservées à Guénon. Elles ne furent néanmoins pas occupées par les titres dont Benoist avait parlé à Paulhan : *L'Idée de centre* et *Les Conditions de l'initiation*.[40] Le premier ouvrage à paraître fut *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, la suite plus spécifiquement doctrinale de *La Crise du monde moderne*, projetée depuis les années 1930. Jean Borella y voit le troisième axe de la critique du monde moderne de Guénon. *Orient et Occident*, *La Crise du monde moderne* et *Le Règne de la quantité et les signes des temps* sont tous trois bâtis sur une opposition : « opposition, dans l'espace, de l'Orient et l'Occident ; opposition, dans le temps, du monde traditionnel et du monde moderne ; opposition, dans l'être, de la qualité ou essence et de la quantité ou matière ».[41] Le

[32] Lettres de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 28 juin 1942 ; de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 25 juillet 1942 ; de Jean Paulhan à Joe Bousquet, le 19 juillet 1943.
[33] Lettres de Guénon à Luc Benoist, le 11 avril 1945 et 31 mars 1946.
[34] Guénon pensait probablement à : COOMARASWAMY, A. K., *Spiritual authority and temporal power in the indian theory of government*, American Oriental Society, New Haven, Conn., 1942.
[35] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 27 juin 1945.
[36] Lettres de Guénon à A. K. Coomaraswamy, le 2 octobre 1945 ; de Guénon à L. Benoist, le 31 mars 1946.
[37] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 11 avril 1945.
[38] Lettres de Guénon à Luc Benoist, les 3 juillet 1946 et 2 octobre 1946.
[39] Puis, en 1961, *Comprendre l'islam*.
[40] Lettres de Luc Benoist à Jean Paulhan, les 28 juin et 31 août 1942.
[41] BORELLA, « René Guénon et *La Crise du monde moderne* », 1989, p. 16.

manuscrit fut remis par Vâlsan à Paulhan en mars 1944.[42] L'ouvrage fut achevé d'imprimer fin septembre 1945.[43] Il fut probablement mis en circulation en octobre ou novembre 1945. Guénon se plaignit que la seconde partie du titre (« les signes des temps ») qui correspondait à la deuxième partie du livre, n'apparaisse qu'en petits caractères sur la couverture et pas du tout à l'intérieur.[44] En seconde position, fut édité *Les Principes du calcul infinitésimal*. Benoist jugeant le titre rébarbatif voulut le modifier. Mais Guénon ne vit « aucun avantage réel à faire des concessions à la mentalité d'un public plus ou moins incompréhensif qui, de toute façon et quoi qu'on fasse, [n'était] certainement pas celui qui li[rait] [s]es livres… ».[45] Cet ouvrage reprenait probablement les considérations soumises en 1916 à Jacques Maritain que Guénon avait déjà désiré à l'époque faire paraître en volume.[46] Le métaphysicien souhaitait y montrer comment on pouvait rattacher une science aux principes avec lesquels elle avait perdu contact, pour en faire un support de contemplation. Il y développait aussi discrètement des notions doctrinales essentielles pour concevoir le passage d'un degré ou d'une modalité d'existence à un autre. Il y avait là de précieux compléments au *Symbolisme de la croix* et au *Règne de la quantité et les signes des temps*. En mars 1944, Vâlsan annonçait à Paulhan la prochaine remise du manuscrit. En octobre 1945, Allar en corrigeait les épreuves. L'ouvrage parut probablement au début du mois d'avril 1946, au même moment qu'une nouvelle édition du *Règne de la quantité et les signes des temps*, dont le premier tirage avait déjà été épuisé[47], et peu après les *Aperçus sur l'initiation*. À l'été 1946, la réédition de *La Crise du monde moderne* précéda la parution du livre de Schuon.

B – Une collaboration aux *Cahiers du Sud*

Avant que les possibilités éditoriales ne se précisent, Michel Vâlsan à qui Guénon avait confié la responsabilité de l'édition de ses ouvrages, avait pensé, parmi divers éditeurs, aux *Cahiers du Sud*.[48] Il est difficile d'affirmer si des contacts furent pris par Vâlsan en ce sens. Quoi qu'il en soit, en 1945, Guénon publia en avant-première un chapitre de *La Grande Triade* dans les *Cahiers du Sud*. « Spiritus, anima, corpus » parut dans un numéro ordinaire de la revue.[49] La signature de

[42] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 4 mars 1944.
[43] Lettre de Guénon à A. K. Coomaraswamy, le 2 octobre 1945.
[44] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 1er octobre 1945.
[45] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 29 juillet 1945.
[46] Lettre de Guénon à Jacques Maritain, le 4 août 1916.
[47] Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 31 mars 1946.
[48] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 24 novembre 1945. Les éditions des Cahiers du Sud publièrent en 1953 *Perspectives spirituelles et faits humains* de Frithjof Schuon.
[49] GUÉNON, « Spiritus, anima, corpus », *Cahiers du Sud*, Marseille, n° 274, 1945, p. 787-793.

Guénon apparaissait au sommaire à côté de celles de Ramuz, Francis Ponge, Franz Hellens et Charles Autran. Le texte inédit de Guénon ouvrait la rubrique "Essais" dans laquelle Christian Pons évoquait le roman américain et Ferdinand Alquié présentait *L'Être et le néant* de Jean-Paul Sartre. Une longue note introductive anonyme donnait une présentation générale de l'œuvre de Guénon ; elle annonçait la parution prochaine de *La Grande Triade* qui devait traiter « de quelques données de l'enseignement initiatique de la tradition extrême-orientale en rapport avec lesquelles [seraient] étudiés différents ternaires métaphysiques et cosmologiques appartenant à d'autres formes traditionnelles ».[50] Si cette participation à un numéro ordinaire de la revue resta unique, la collaboration du métaphysicien fut sollicitée en 1945 et 1946 pour plusieurs dossiers thématiques.[51] Ses réticences envers cette revue "mêlée" furent plus faciles à vaincre qu'à l'époque de la réalisation de « L'Islam et l'Occident ». Cela témoigne de l'inflexion donnée par Guénon à sa stratégie éditoriale.

Entre 1947 et 1953 parurent pas moins de cinq articles du métaphysicien dans les numéros spéciaux des *Cahiers du Sud* auxquels Ballard accordait une importance croissante. Guénon avait déjà participé en 1935 au numéro consacré à « L'Islam et l'Occident ». Il approuva l'idée de rééditer ce volume.[52] À Dermenghem qui sollicitait un nouvel article, il proposa de reprendre *Er-Rûh* paru dans les *Études traditionnelles* en août-septembre 1938. Ballard lui fit savoir par Vâlsan qu'il souhaitait une étude inédite.[53] Il lui demandait s'il ne pouvait faire quelque chose au sujet des déviations modernistes du soufisme.[54] Guénon préféra s'en tenir à une question strictement doctrinale, mais il accepta d'écrire un article pour le numéro. La deuxième édition de *L'Islam et l'Occident*, largement réaménagée et augmentée, parut en 1947. Le dossier s'ouvrait sur une préface de Jean Ballard et se fermait par une nouvelle conclusion de Dermenghem. Il était divisé en six parties. Louis Massignon donnait un second article et remplaçait Bonjean en tête du dossier. Venait ensuite une déclaration du *cheikh* Abd al-Razzak avec qui Guénon avait fondé la revue *al-Maarifah* (revue dans laquelle il avait publié « Influence de la civilisation islamique en Occident » repris dans les *Études*

[50] GUÉNON, « Spiritus, anima, corpus », 1945.
[51] Lettre de Guénon à François Bonjean, le 9 décembre 1946.
[52] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 30 janvier 1945.
[53] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 17 septembre 1945.
[54] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 24 novembre 1945. Par la suite, Ballard lui écrivit vraisemblablement directement. Lorsque Masui mit en chantier un *Cahier de l'Herne* sur Guénon, le directeur des *Cahiers du Sud* lui écrivait ne pas se souvenir s'il avait reçu des lettres de Guénon. Si c'était le cas « cette correspondance ne pouvait avoir qu'un caractère circonstanciel jamais d'allure métaphysique. Guénon choisissait ses correspondants en ces matières et savait très bien que je n'étais pas de taille à croiser… la plume avec lui… ». Ballard le renvoyait à Préau ou à Dermenghem (lettres de Jean Ballard à Jacques Masui, le 8 décembre 1970 et le 24 décembre 1970).

traditionnelles en décembre 1950). Abd al-Razzak, nommé recteur d'al-Azhar en 1945 par le roi Farouk, était mort l'année suivante. Alors que huit textes disparaissaient du sommaire (dont ceux de Probst-Biraben, d'Albert Gleizes et de Frithjof Schuon), Ahmed Sefrioui et Henri Bosco faisaient leur entrée dans le dossier. Ce dernier, qui avait acquis une certaine notoriété avec le succès du *Mas Théotime*, y donnait une suite de proses poétiques écrites sensiblement à la même période que le roman. Bosco présentait sa contribution en précisant que l'imagination n'avait ici point de part car il s'agissait « de doctrine ». Le vocabulaire utilisé dans la dernière partie de son texte laissait deviner à quelle doctrine il faisait allusion. Guénon, en plus du texte déjà paru en 1935, donnait à la demande de Ballard un article inédit au dossier de Dermenghem. « Sayful-Islam » traitait du symbolisme de l'épée dans l'islam mais aussi dans la tradition chrétienne (il citait notamment deux passages de l'Apocalypse). Cela lui permettait de faire la distinction entre "petite" et "grande guerre sainte".

À la différence de Dermenghem, Jacques Masui ne procéda pas à une réédition de « Message actuel de l'Inde » ; il consacra un nouveau dossier à la spiritualité hindoue. *Approches de l'Inde* parut en 1949. Seuls deux articles de l'ancien dossier (dont celui de Daumal sur l'art poétique) étaient repris. Comme les *Cahiers du Sud* l'avaient déjà fait en 1945 (n° 272), Masui rendait hommage à ce lecteur de Guénon qui l'avait tant aidé dans la conception de « Message actuel de l'Inde ». Après des notes introductives, il présentait un « Tableau du développement de la tradition hindoue » qu'il avait conçu avec le défunt poète. La question du message actuel de la spiritualité de l'Inde contemporaine n'était pas absente du dossier ; mais il s'agissait davantage de présenter les fondamentaux de la spiritualité hindoue. On retrouvait les signatures de Shri Aurobindo pour qui Masui avait une grande admiration, mais également de ses disciples Jean Herbert et son épouse Lizelle Reymond. Des universitaires y écrivaient comme Mircea Eliade que Guénon ménageait alors dans ses comptes rendus, convaincu par Michel Vâlsan qu'il partageait ses idées fondamentales. Il faut citer aussi le grand indianiste Heinrich Zimmer[55], Paul Masson-Oursel, Olivier Lacombe, Jean Filliozat mais aussi le Dr Thérèse Brosse et Carl G. Jung. Masui avait encore sollicité la collaboration du P. Jules Monchanin – qui accueillit en Inde en 1948 le P. Henri Le Saux[56] – et un ami de Bonjean et de Bosco : Gabriel Germain (*infra*). Il faut encore noter deux articles d'Alain Daniélou. Ce traducteur de Guénon en hindi[57], entretint une petite correspondance avec le métaphysicien après-guerre. Il

[55] En 1946, Guénon disait à Coomaraswamy ignorer la mort de Zimmer dont il connaissait peu de choses (lettre de Guénon à Ananda Coomaraswamy, le 19 juillet 1946).
[56] Masui eut une correspondance avec Le Saux qui lui disait le 21 mars 1970 connaître *Approches de l'Inde*.
[57] Sur la relation de Guénon avec Alain Daniélou consulter : GROSSATO (Dir.), *La Corrispondenza fra Alain Daniélou e René Guénon (1947-1950)*, 2002.

passa vingt ans en Inde à étudier la spiritualité et l'art hindous. Il suivit lui-même un cheminement spirituel dans le shivaïsme. Dans ses mémoires il écrivait :

> « Les seuls ouvrages qui m'avaient été utiles pour approcher la religion et la philosophie de l'Inde étaient ceux de René Guénon. J'avais lu avec soin tous ses livres et je souscrivais à la revue publiée sous son égide appelée d'abord *Le Voile d'Isis*, puis *Études traditionnelles*. L'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* reste un des très rares ouvrages qui donne une vision exacte des bases philosophiques et cosmologiques de la civilisation indienne ».[58]

De même Masui, à la différence de son premier dossier, disait dès l'introduction, le rôle précurseur et déterminant de Guénon pour la connaissance des doctrines de l'Inde en France.[59] Guénon, écrivait-il, « avec une rigueur jamais égalée, nous offrit les premiers linéaments des principes de base de la tradition hindoue ». Il évoquait dans la notice qui était consacrée à ce collaborateur en fin du volume, ses études sur l'Inde parues

> « [...] dans *Le Voile d'Isis* et *Les Études traditionnelles* ainsi qu'une remarquable *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, suivie de *L'Homme et son devenir selon le Védânta*. En vertu même de sa démarche tous ses autres ouvrages sont plus ou moins imprégnés par la pensée hindoue traditionnelle. Il figure parmi les indianistes occidentaux les plus appréciés des Hindous orthodoxes ».

Masui reprenait à son compte dans son étude introductive les distinctions entre tradition et religion de l'auteur d'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* :

> « L'hindouisme, Guénon l'a montré, est une tradition qui, suivant les époques, les influences et une dégradation progressive de la connaissance, a pu prendre des aspects mystiques ou philosophiques [...] mais ceux-ci constituent uniquement des excroissances individuelles : outrances personnelles ou objectivations dogmatiques ».[60]

L'œuvre de Guénon, précisait-il encore, était « suffisamment connue pour ne pas nécessiter de présentation ».[61] En épigraphe des considérations introductives du dossier, Jacques Masui plaça la citation de René Guénon qui resta un des leitmotivs de son action : « ...si quelque chose de l'Occident peut être sauvé, ce ne sera possible qu'avec l'aide de l'Orient ». Comme dans le précédent dossier, il reprenait à son compte l'idée que l'époque actuelle se situait dans le Kali-Yuga et évoquait *La Crise du monde moderne*.[62]

Le métaphysicien accepta de présenter dans le dossier le « Sanâtana Dharma ». Masui plaça cet article en tête du volume, immédiatement après ses considérations

[58] DANIÉLOU, *Le Chemin du labyrinthe*, 1993, p. 157.
[59] MASUI, Jacques, « L'Inde dans notre destin », MASUI (Dir.), *Approches de l'Inde*, p. 9.
[60] MASUI, Jacques, « L'Inde dans notre destin », MASUI (Dir.), *Approches de l'Inde*, p. 16.
[61] MASUI (Dir.), *Approches de l'Inde*, p. 357.
[62] MASUI, Jacques, « L'Inde dans notre destin », MASUI (Dir.), *Approches de l'Inde*, p. 13.

introductives. En 1950, Guénon exprimait à Masui ses « remerciements pour la "présentation" » qu'il avait faite de son œuvre dans le dossier, mais aussi pour ce qu'il lui en avait écrit dans une lettre.[63] Dans son ensemble, il trouvait le volume meilleur que « Message actuel de l'Inde ». Il y avait bien encore quelques articles qui donnaient une impression un peu « mêlée », mais, ajoutait-il, c'était inévitable en pareil cas. En effet, « l'inconvénient des revues "ouvertes" [était] qu'elles [devaient] toujours accepter des collaborations plus ou moins hétérogènes ce qui comprom[ettait] une orientation doctrinale parfaitement définie ».[64] En 1953, Masui publia un nouveau dossier *Yoga, science de l'homme intégral*.[65] Le volume incluait un article de Guénon, « Kundalini-yoga ». D'abord paru dans *Le Voile d'Isis* en 1933, il prenait pour base *The Serpent Power* d'Arthur Avalon. Le dossier comprenait également des études de Paul Masson-Oursel, Mircea Eliade, Alain Daniélou, Emile Dermenghem, Hubert Benoit.

Entre les parutions de ces deux dossiers dirigés par Jacques Masui, avait été édité en 1950 un volume conçu par René Nelli. Avec Joë Bousquet, ce dernier était la figure majeure de l'Ecole de Carcassone. Ces écrivains ayant à la fois de l'intérêt pour la poésie d'avant-garde et l'étude des traditions, avaient contribué à forger l'identité spécifique des *Cahiers du Sud* (*supra*). En dehors de ses activités proprement littéraires, René Nelli se passionnait pour la civilisation cathare. Il avait notamment participé aux *Cahiers d'études cathares* dont Guénon donna des recensions plutôt mitigées en 1949 et 1950.[66] Le dossier des *Cahiers du Sud* que René Nelli mit en chantier (probablement au début de l'année 1946) avait pour thème le Graal. En septembre 1946, son concepteur avait sollicité la collaboration de Louis Charbonneau-Lassay. Ce dernier lui proposa une explication du symbole de l'Estoile internelle[67] ; mais il mourut dans l'année. Ballard, par l'intermédiaire d'Allar, sollicita Guénon sensiblement à la même période.[68] Ce dernier accepta de participer au recueil. Il fut pressé par le directeur des *Cahiers du Sud* car il avait d'abord été prévu que le dossier parût avant les *Approches de l'Inde*. Sa contribution inédite était en fait une synthèse des études qu'il avait consacrées à ce thème.[69] Cette participation était en elle-même remarquable dans la mesure où il ne

[63] Lettre de Guénon à Jacques Masui, le 15 mars 1950.

[64] Lettre de Guénon à Jacques Masui, le 15 mars 1950.

[65] MASUI (Dir.), *Yoga science de l'homme intégral*.

[66] GUÉNON, *Comptes rendus*, p. 214 (1949 et 1950). Il reprocha notamment à Nelli de qualifier les troubadours d'hérétiques. Guénon revient sur la même publication à plusieurs reprises (GUENON, *Comptes rendus*, p. 219, 220, 224, 228).

[67] Lettre de Louis Charbonneau-Lassay à René Nelli, le 19 septembre 1946 (cité dans : ZOCCATELLI, *Le Lièvre qui rumine*, 1999, p. 68-70).

[68] Lettres de Guénon à E. Dermenghem, le 14 septembre 1946 ; et de Guénon à F. Bonjean, le 9 décembre 1946.

[69] Sur l'exégèse du symbolisme du Graal par Guénon, on peut consulter : ACCART, « Le Graal, pierre d'achoppement des milieux traditionnels », 2003.

s'agissait plus ici de ce qui semblait avoir présidé à l'échange intellectuel entre Guénon et les *Cahiers du Sud* : permettre une meilleure compréhension entre les rives de la Méditerranée, puis au-delà, entre l'Occident et l'Inde. Le thème du dossier avait néanmoins été choisi en raison de l'intérêt de Jean Ballard et de ses amis pour la civilisation du pays d'Oc qui avait été le théâtre d'échanges féconds entre Chrétienté et Islam. L'intérêt de Nelli pour le Graal avait pu être avivé par les théories curieuses d'Otto Rahn qui situait le cadre du *Parzival* de Wolfram dans le Sud-Ouest de la France. La perspective de Guénon était sensiblement différente : d'après lui, la légende du Graal manifestait la jonction du druidisme et du christianisme.

Ses études sur le Graal rejoignaient toutefois un des champs d'intérêt de Nelli et des *Cahiers du Sud* en général : le folklore. Guénon avait en effet exposé ses vues au sujet de l'origine et de la valeur de ce savoir populaire dans son article sur « Le Saint Graal » (*Le Voile d'Isis*, février 1934). Il y citait d'ailleurs *La Cuisine des anges* à l'appui de ses vues. « [...] l'intérêt profond de toutes les traditions dites populaires réside surtout dans le fait qu'elles ne sont pas populaires d'origine », écrivait Luc Benoist. Le peuple jouait comme une sorte de conservatoire de traditions qui s'étaient éteintes. Émile Dermenghem s'était référé à cet article, ainsi qu'à des écrits de Coomaraswamy et d'Élie Lebasquais (pseudonyme de Luc Benoist), dans l'introduction de ses *Contes kabyles* édités par Charlot.[70] Guénon en donna un compte rendu favorable dans les *Études traditionnelles*, aux réserves près que Dermenghem ne distinguait pas assez nettement mystique et initiation, et qu'il ne rejetait pas suffisamment clairement les points de vue "antitraditionnels" des ethnologues contemporains et des psychanalystes. Bonjean évoqua également la perspective de Guénon lorsqu'en 1946, il rendit compte des *Contes kabyles* dans les *Cahiers du Sud*.[71]

L'introduction de Jean Ballard aux *Lumières du Graal* (*infra*) témoignait de la considération de l'équipe des *Cahiers du Sud* pour l'œuvre de Guénon. Les dossiers spéciaux qui tenaient plus du livre que de la revue, furent un lieu de diffusion de l'œuvre de ce dernier dans les milieux littéraires et intellectuels français. Les numéros ordinaires devaient aussi faire une place non négligeable à cet aspect de la pensée contemporaine (*infra*). Outre le chapitre de *La Grande Triade* publié en avant-première, elle accueillerait les signatures de collaborateurs de Guénon. La médiation de son ami Émile Dermenghem fut essentielle dans sa participation à cette revue généraliste.

[70] Le 21 octobre 1946, sur Radio-Algérie (dans l'émission de Tobiane qui lui avait demandé pour René Clément d'adapter ses *Contes kabyles* au cinéma) Dermenghem citait longuement Guénon sur ce thème.
[71] BONJEAN, Compte rendu des *Contes kabyles*, 1946. Il citait pour sa part les jugements de Guénon sur la psychanalyse. Cette vision du folklore a encore retenu l'attention du critique Robert Kanters (KANTERS, *À perte de vue*, 1981, p. 325).

II - *La Revue de la Table ronde* : une tentative ratée de remplacer la Librairie Chacornac

A – *La Revue de la Table ronde* dans le cadre du réseau guénonien

Dès 1945, les écrits de Guénon furent ainsi reçus dans deux lieux ayant une haute légitimité dans le champ littéraire. Ajoutons que le métaphysicien avait toujours refusé d'être édité en province. La conscience qu'il avait de l'importance stratégique de Paris ressort de diverses remarques. Lorsqu'il apprit que Luc Benoist allait être muté à Nantes, il lui demanda spontanément s'il n'y avait « aucun moyen d'éviter cette sorte d'exil dans un musée de province qui [devait] être assurément pour [lui] une perspective peu agréable ».[72] Il fit là un léger impair car cela ne déplaisait pas à Benoist. À Bonjean qui avait sollicité Guénon pour rééditer certains de ses ouvrages chez un éditeur du Maghreb, il avait fait comprendre qu'il tenait à être édité à Paris. De même lorsque Schuon proposa de faire financer par ses amis une revue de substitution aux *Études traditionnelles* à Lausanne, Guénon refusa. D'ailleurs en 1945, seule sa brochure sur *Saint Bernard* à laquelle il n'attribuait guère d'importance avait été reprise en 1929 par un éditeur de Marseille.[73] On aurait pu concevoir que Guénon accepte de se faire éditer par les *Cahiers du Sud* qui jouissaient d'une certaine audience ; mais l'épisode méconnu de *La Revue de la Table ronde* peut surprendre. Comment comprendre, à la lueur de son succès et de ses exigences, le fait que l'un de ses plus importants ouvrages, *La Grande Triade*, fut confié à une jeune entreprise provinciale dont l'amateurisme compromit l'audience ?

1 – La confiance dans les membres de la *tariqa* et l'inconvénient des *Études traditionnelles*

Pour comprendre cet apparent paradoxe, il faut prendre en compte la composition du milieu "traditionnel" et le fonctionnement des relais de Guénon à Paris, ainsi que sa relation avec la Librairie Chacornac.

Guénon étant au Caire, isolé des milieux européens, ne pouvait s'occuper concrètement ni des *Études traditionnelles*, ni de l'édition et de la gestion de ses ouvrages, ni de leur publicité. Il devait déléguer à chacun de ses collaborateurs des tâches précises. À Éric Ollivier, il évoquait en 1946,

> « [...] ceux qui ont l'obligeance de s'occuper des choses que, du fait de la distance où je me trouve, je ne puis faire moi-même [...] je leur dois beaucoup de

[72] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 1er octobre 1945.

[73] À la même époque, il avait accepté que certains de ses ouvrages soient hébergés par Didier et Richard, mais d'une part cet arrangement avec un éditeur grenoblois était provisoire, et d'autre part ce dernier avait un local à Paris.

reconnaissance à tous pour l'aide qu'ils m'apportent, mais, en réalité, aucun d'eux n'est mon représentant à proprement parler ».[74]

La première équipe s'était constituée autour du *Voile d'Isis* à la toute fin des années 1920, et s'était développée dans le courant des années 1930. Guénon avait trouvé dans cette revue un support de diffusion de la perspective "traditionnelle". Allar, Préau et Luc Benoist jouèrent un rôle important de médiation auprès des milieux littéraires et intellectuels français. Dans les années 1930, Frithjof Schuon qui avait autour de lui un certain nombre d'amis suisses, vint également rejoindre l'équipe. Selon la perspective de ce milieu, grâce à la transmission du *cheikh* Alaoui, il avait ouvert une possibilité pour les Occidentaux de trouver un aboutissement, sinon l'aboutissement à l'œuvre de Guénon. Celui-ci avait soutenu cette initiative et lui avait adressé un certain nombre de ses correspondants. Schuon prit ainsi une place croissante dans le milieu "traditionnel". Les collaborateurs de Guénon qui s'occupaient de ses affaires éditoriales, s'agrégèrent progressivement à la *tariqa*. En 1946, Allar, Benoist (en juillet 1946), Préau et Vâlsan en étaient membres. En dépit de certaines réserves sur les compétences doctrinales et techniques de Schuon, et sur plusieurs traits de son caractère, Guénon fut attentif et heureux de cette initiative. Le rattachement de ses collaborateurs à l'islam et au soufisme renforça le climat de fraternité. Benoist, qui n'était pourtant pas encore rattaché à la *tariqa*, disait à Paulhan être en contact constant avec ses « amis » pour la réalisation de la collection[75] ; il allait même jusqu'à parler de ses « frères ».[76] Des années plus tard, Préau se rappelait de l'époque où il s'était imaginé que les guénoniens pourraient constituer une grande famille d'amis.[77] De même, en dépit des contrariétés, Guénon écrivait en 1946 à André Jannot le directeur de *La Revue de la Table ronde*, de remercier de sa part « tous les frères de Nancy » du message qu'ils l'avaient chargé de lui transmettre.[78] Cette dimension de confiance fraternelle encouragea probablement Guénon à accepter que Vâlsan confie *La Grande Triade* à cette jeune et nouvelle entreprise éditoriale dont l'un des directeurs faisait partie du tissu guénonien et était rattaché à la *tariqa* de Schuon.

Peut-être Guénon y vit-il aussi une possibilité qui, à terme, pourrait se rapprocher de ce dont il avait rêvé pour les éditions Véga. À la Librairie Chacornac, Guénon ne fut jamais vraiment chez lui. En 1932, lorsqu'étaient apparues des divergences doctrinales entre Guénon et Tamos, Chacornac avait hésité. Guénon avait finalement gagné cette épreuve de force grâce, notamment, à

[74] Lettre de Guénon à Éric Ollivier, le 26 septembre 1946.
[75] Lettre de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 19 septembre 1942.
[76] Lettre de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 31 août 1942.
[77] Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 24 décembre 1972.
[78] Lettre de Guénon à André Jannot, le 14 octobre 1946.

la fidélité de Marcel Clavelle qui resta cependant en bons termes avec Tamos. Guénon n'occupait pas plus que dans la collection Tradition, une fonction officielle au sein des *Études traditionnelles.* Clavelle en était le rédacteur en chef, et Chacornac le directeur. Au cours des années 1930, la transformation de l'orientation de la revue et le changement de titre n'avaient pas été sans certaines résistances de Chacornac. Ce dernier demanda parfois à Guénon de ne pas réagir aux attaques pour éviter de trop vives polémiques. Or, ce dernier accordait une grande importance à ses réponses qui avaient selon lui des raisons d'être que ne pouvaient comprendre l'éditeur. De même, il fallut les demandes répétées des lecteurs pour que Chacornac accepte en 1939 et 1941 de procéder à certaines rééditions d'ouvrages épuisés. Jusqu'à sa mort, le métaphysicien dut ménager son éditeur.

Marcel Clavelle a confié plus tard qu'en dépit de son immense estime pour l'œuvre de Guénon, les périodes d'accord complet entre eux furent rares entre 1934 et 1950. En outre, tous les collaborateurs du métaphysicien n'appréciaient pas l'alliance avec Chacornac. Préau tenta d'en montrer les inconvénients à Guénon. Malgré la transformation du *Voile d'Isis*, il craignait que, sous l'influence de Clavelle notamment, les *Études traditionnelles* n'en reviennent à leurs « premières amours ».[79] La réticence semblait également grande du côté de la Suisse. Selon Clavelle, Schuon qui avait des amis fortunés, avait proposé que l'on créât à Lausanne une revue qui remplacerait les *Études traditionnelles.* Il avait encore suggéré de faire verser un salaire à René Allar qui aurait pris la place de Clavelle comme rédacteur en chef.[80] Guénon réagit par une fin de non-recevoir. Pourtant, à l'issue de la guerre, il sembla étudier une solution de remplacement à sa collaboration avec Chacornac. D'une part, le libraire du quai Saint-Michel hésitait à faire reparaître les *Études traditionnelles*[81] ; il fallait donc chercher un autre éditeur. D'autre part, Guénon souhaitait voir paraître ses ouvrages le plus rapidement possible ; or, Chacornac avait des moyens limités et Jouve, son imprimeur, semblait particulièrement lent.[82] Aussi, lorsqu'un membre de la *tariqa* en collaboration avec d'autres guénoniens, développa une petite entreprise éditoriale à Nancy, Guénon suivit le projet avec intérêt. Peut-être y vit-il l'occasion d'aboutir à terme à une maison proprement "traditionnelle" où il aurait été davantage maître de la production éditoriale ?

[79] Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 9 juillet 1950.
[80] CLAVELLE, *Manuscrit confidentiel inédit* (ce témoignage est toutefois à prendre avec prudence).
[81] Lettre de Guénon à Pierre Pulby, le 10 décembre 1945.
[82] Lettres de Guénon à Luc Benoist, le 24 novembre 1945 et le 23 janvier 1946.

2 – Un projet éditorial avorté

En 1945, André Jannot (1922-2001), un membre de la *tariqa* de Schuon, participa à Nancy à la création de *La Revue de la Table ronde, revue mensuelle de spiritualité, de littérature et d'art.* Pour éviter toute confusion, précisons que celle-ci n'avait rien à voir avec *Les Cahiers de la Table ronde* qu'éditèrent les éditions du Centre de décembre 1944 jusqu'à juin 1946[83] puis, à leur suite, la revue et les éditions de *La Table ronde*. Les rédacteurs de la *La Revue de la Table ronde* notèrent d'ailleurs cette coïncidence dans son deuxième numéro en février 1945 :

> « Il s'est produit une rencontre partielle et toute fortuite entre le titre *La Table ronde* que les Éditions du Centre ont choisi pour une de leurs publications et celui auquel nous avons nous-mêmes pensé pour cette revue : *Revue de la Table ronde.* Nous parlerons dans notre troisième numéro de ce cahier, de présentation magnifique, qui doit paraître tous les trois mois et comprendre des textes et poèmes inédits, réunis et présentés par M. Thierry Maulnier ».[84]

Dans le premier numéro paru en janvier 1945, les éditeurs de *La Revue de la Table ronde* précisaient vouloir donner à Nancy sa place dans le mouvement de décentralisation artistique. Ils souhaitaient faire connaître au grand public les jeunes écrivains et artistes de leur région. La revue devait organiser des conférences et des manifestations à cette fin. Elle accueillait dans ses colonnes des écrivains nés en Lorraine comme Henri Thomas ou Jean-François Noël. Ses concepteurs comptaient s'inscrire dans une dynamique de renouveau spirituel dont la Libération, espéraient-ils, serait porteuse. Cela avait été le vœu de nombreux résistants auprès de qui la revue *Fontaine* avait remporté un franc succès. Les rédacteurs expliquaient qu'ils n'avaient pas voulu publier sous l'Occupation et ils évoquaient le lourd tribut que les lettres françaises avaient payé « à la cause de la liberté ». Alors que la liberté d'expression était retrouvée, ils souhaitaient participer « à la rénovation spirituelle de la France ». Le titre de la revue entendait évoquer la réunion d'écrivains dans une société de pairs. Les éditeurs étaient fiers de compter comme collaborateurs des littérateurs de renom. François Mauriac aurait ainsi dû participer au premier numéro mais son texte était arrivé trop tard. Parmi les écrivains et poètes, on trouvait les signatures d'Henri Thomas, Pierre Emmanuel, Claude Mauriac, René-Guy Cadou et Jean Rousselot. On pouvait lire notamment une recension de *Clefs de la poésie* de Jean Paulhan. Guy Bugault participait à une traduction de Rilke. On trouvait encore la signature de Gabriel Marcel qui donnait dans le troisième numéro un article au titre éloquent

[83] Les éditeurs furent ainsi amenés à préciser le sens qu'ils donnaient à ce titre qu'avait choisi cette autre revue sur une suggestion du réalisateur de *L'Éternel retour* (Jean Cocteau) ou de Thierry Maulnier.
[84] N.D.L.R., *La Revue de la Table ronde,* Nancy, n° 2, février 1945, p. 3.

dans le contexte de l'époque : « Le refus du salut et l'exaltation de l'homme absurde ».

Comme l'indiquait le sous-titre, la revue ne traitait pas seulement de littérature et d'art mais aussi de spiritualité. Une rubrique était d'ailleurs exclusivement consacrée à « Métaphysique et religion ». La citation de *La Quête du Saint-Graal* que les éditeurs avaient souhaité placer sur la couverture du premier numéro, indiquait « le sens sacré » qu'ils donnaient à leur titre : « Le Saint Graal entrera dans ta maison et rassasiera les Compagnons de la Table Ronde ». Il était précisé dans l'avant-propos au second numéro que s'y retrouvait le symbole même de l'Eucharistie. Les éditeurs avaient l'intention de « se tourner vers ce radieux moyen âge » et « de tendre la main à Dante et Maître Eckhart ». Bien que plusieurs collaborateurs (André Jannot, Luc Benoist, René Allar, Jean-Louis Michon) fissent parti de la *tariqa* de Schuon[85], l'orientation de la revue était chrétienne. Cela confirme le fait que, contrairement à ce que l'on a parfois dit, l'intention de ces hommes n'était nullement d'islamiser l'Europe. Schuon l'affirmait d'ailleurs explicitement dans un document confidentiel réservé à ses disciples :

> « Un mouvement spirituel de forme islamique ne pourra donc jamais avoir une grande expansion en Occident […] pour la raison particulière que Dieu – en tant qu'il rayonne à travers la forme christique – s'oppose à la négation de cette forme. Il résulte de là qu'une organisation islamique ne peut pas se développer en Europe comme elle se développerait en pays musulman […] Aussi longtemps qu'un rayonnement islamique en Europe ne cherchera pas à englober des éléments dont la place normale est dans la religion chrétienne, la Grâce christique aimera et aidera ce rayonnement, car elle sait que l'ésotérisme est au-delà des formes […] »[86]

De façon symptomatique, le premier article publié était un texte de Daniel-Rops (*supra*) sur Noël. Ce dernier participa encore au numéro quatre par une étude sur « La Palestine et l'Évangile ». En contact avec Winter et ses amis, il animait à la même époque la collection Présence à laquelle Luc Benoist participa (*infra*). Daniel-Rops publia par la suite dans sa revue *Ecclesia* un article sur Guénon de Jean Daniélou (aux conclusions duquel il adhérera prudemment).[87] Le P. Daniélou participait lui-même au cinquième numéro de *La Revue de la Table ronde* par une étude sur Grégoire de Nysse. Dans le premier numéro, on trouvait une traduction de Maître Eckhart. Jannot y évoquait également le Pseudo-Denys l'Aréopagite alors qu'un collaborateur faisait une recension de l'*Essai sur la mission de la France* (Seuil, 1944) de Louis Lallement. Dans le deuxième numéro, Paul Vulliaud donnait une traduction du psaume 49 et Jean Servais une étude sur saint

[85] En 1946, année où Benoist s'y rattacha effectivement, elle comptait dix membres à Nancy.

[86] Archives de Luc Benoist. Ainsi, contrairement à ce qu'affirme Clavelle, ni Schuon, ni Guénon, n'eurent le projet d'« islamiser l'Europe ».

[87] DANIEL-ROPS, Introduction de DANIÉLOU…, 1953.

Bonaventure. Plus tard, André Jannot publia un article sur saint Bernard dédié à Schuon et dans lequel il citait Guénon.[88]

Outre Jannot, d'autres lecteurs de Guénon participaient à la revue. On y trouvait notamment plusieurs collaborateurs ou futurs collaborateurs des *Études traditionnelles*. Le jeune Jean-Louis Michon qui, par la suite, devait séjourner chez le métaphysicien, donnait un article sur Picasso. Pierre Grison publiait un poème et une étude sur Jean Bouhier. Les guénoniens de la génération précédente n'étaient pas absents. Luc Benoist dans « À propos du symbolisme dans l'art », répondait à des critiques adressées à *Art du monde*[89] ; il évoquait les développements de Guénon sur le symbolisme sans citer son nom, mais en le désignant comme « un maître en symbolisme ». Après la cinquième livraison, la périodicité de la revue sembla se dérégler.[90] Le septième et dernier numéro qui présentait une nouvelle couverture, était simplement daté : « 1946 ». Il n'était cependant pas le moins intéressant. On trouvait au sommaire un long article de René Allar sur *Le Règne de la quantité et les signes des temps*. L'auteur distinguait la perspective de Guénon de celle des « traditionalistes ». Ce n'était en effet « que par le rattachement à des principes universels qu'un développement quelconque possé[dait] une valeur vraiment explicative [...] ». Il revenait sur ce que Guénon entendait par la métaphysique : la connaissance dont l'objet était véritablement universel. Il reprenait les thèses de l'ouvrage et l'analyse des « signes des temps ». Il soulignait d'ailleurs, au passage, l'importance souvent ignorée de *L'Erreur spirite*. Guénon montrait que le but ultime de toutes les tendances à l'œuvre dans la déviation moderne, était d'instaurer une « spiritualité à rebours ». Selon Allar, l'apparition de ce livre constituait elle-même un signe des temps.

On trouvait encore dans cette ultime livraison « Triade et trinité », un chapitre de *La Grande Triade* que la revue édita la même année. Il fut vraisemblablement envisagé que *La Revue de la Table ronde* édite des publications "traditionnelles" ; un arrangement fut même envisagé « pour le cas où les *Études traditionnelles* n'auraient pas pu reparaître ».[91] Luc Benoist et André Préau envisagèrent également, en accord avec Jannot, une brochure de vingt-cinq pages sur l'œuvre de Guénon, idée que ce dernier jugeait excellente (à la condition qu'elle ne mentionnât aucun détail biographique).[92] Le métaphysicien accepta de confier à la revue l'édition de *La Grande Triade* et la réédition de *L'Homme et son devenir selon le Védânta*. Mais l'expérience fut loin d'être concluante. Le projet avait probablement été conçu par Jannot et ses amis. Or ce dernier, pour des raisons d'ordre personnel, cessa de

[88] JANNOT, André, « Saint Bernard », *La Revue de la Table ronde*, Nancy, n° 7, 1946, p. 59.
[89] BENOIST, L., « À propos du symbolisme dans l'Art », *La Revue de la Table ronde*, Nancy, n° 4, avril 1945, p. 39-43.
[90] Nous n'avons pu consulter le numéro 6 et ne savons quand il a paru.
[91] Lettre de Guénon à Pierre Pulby, le 10 décembre 1945.
[92] Lettres de Guénon à André Jannot, le 16 mars 1946 ; d'André Préau à Pierre Pulby, le 8 novembre 1945.

s'occuper de la petite entreprise éditoriale qu'il laissa aux bons soins de son associé Pierre Didry, vraisemblablement moins intéressé par la perspective "traditionnelle".[93]

Selon Guénon, celui-ci fit « preuve d'une négligence véritablement inconcevable ».[94] Alors que les projets prenaient du retard, personne ne pouvait en obtenir la moindre réponse. Début 1946, les éditions de la Table Ronde avaient mis en chantier une nouvelle édition de *L'Homme et son devenir selon le Védânta.*[95] En octobre, elle n'avait toujours pas paru. Entre-temps, on avait omis d'envoyer les épreuves à Guénon. Il avait fallu que René Allar en remît un jeu à Martin Lings qui, de passage à Marseille, le rapporta au Caire. Les corrections furent envoyées à l'éditeur début octobre 1946. Lorsque Jannot, réapparu, lui demanda le bon à tirer, Guénon refusa de l'accorder tant qu'il n'aurait pas reçu un nouveau jeu d'épreuves. Il avait en effet été échaudé par l'édition de *La Grande Triade.* Le livre, achevé d'imprimer en avril 1946, comportait une quantité importante de fautes dont la moitié ne figurait pas dans les errata. Les imprimeurs n'avaient tenu aucun compte d'une bonne partie des corrections que Guénon avait faites sur les épreuves, et ils avaient eux-mêmes ajouté des fautes nouvelles. En outre, le papier de *La Grande Triade* était de mauvaise qualité, très « gris ». De plus, le lancement du livre avait été un échec. En octobre, Guénon continuait à recevoir des lettres de correspondants indiquant clairement qu'ils ignoraient sa parution.

Jannot n'avait pas informé le *Bulletin bibliographique de la France* car il voulait l'annoncer avec la nouvelle édition de *L'Homme et son devenir selon le Védânta* qui ne parut finalement pas chez eux. Il est probable que ce fût Chacornac qui après avoir repris les livres, fit en 1948 l'annonce officielle et le dépôt légal.[96] À Jannot lui notifiant qu'en octobre 1946 il s'était déjà vendu 800 exemplaires de *La Grande Triade*, Guénon répondait que le nombre aurait probablement été plus grand si les libraires avaient pu se le procurer tout de suite d'une façon normale. Il lui demandait si tous les services de presse avaient été faits, et dans quels journaux Allar et lui espéraient faire passer des comptes rendus. À l'opposé du *Règne de la quantité et les signes des temps*, le lancement de *La Grande Triade* fut un échec. Le projet de *La Revue de la Table ronde* tourna court. Dans un premier temps, Chacornac récupéra probablement les ouvrages édités. *La Grande Triade* devait être finalement intégrée à la collection Tradition en 1957.

[93] Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 8 novembre 1945.
[94] Lettre de Guénon à André Jannot, le 14 octobre 1946.
[95] Lettres de Guénon à Luc Benoist, le 2 octobre 1946 et de Guénon à André Jannot, le 16 mars 1946.
[96] Ainsi encore aujourd'hui le chercheur peut rester perplexe devant les dates indiquées dans les différentes bibliographies officielles qui sont 1948 ou 1949 (*Bibliographie de la France, Tables annuelles alphabétiques*, 1949, p. 267 ; *Les Livres du mois*, février 1948, *Tables mensuelles des nouveaux ouvrages publiés dans la bibliographie de la France*, p. 2).

B – La fragmentation des réseaux guénoniens contribue à renforcer le rôle des Éditions Traditionnelles

1 – Les conséquences des dissensions entre Guénon et Schuon

Les problèmes éditoriaux occasionnés par l'amateurisme des responsables de *La Revue de la Table ronde* furent concomitants de signes avant-coureurs de la crise entre Schuon et Guénon.

Guénon entretenait avec ses collaborateurs des relations à la fois distantes et ouvertes ; Schuon en vertu de son rôle de maître spirituel avait des relations plus personnelles. Guénon insista à de très nombreuses reprises sur le fait qu'il n'avait ni disciple, ni représentant attitré. En dehors d'une attention courtoise aux grands événements de la vie de ses correspondants, il n'avait pas de liens intimes avec eux. Il se tenait au courant de la vie du réseau en multipliant les correspondances. Chacun lui donnait son éclairage de la situation, de la position des uns et des autres, et lui-même n'hésitait pas à exprimer son opinion au sujet des uns et des autres ou à tenter de dénouer de petits conflits. Ses collaborateurs qui étaient tous ses cadets, n'étaient pas des amis à proprement parler comme pouvaient l'être Guido De Giorgio ou Émile Dermenghem. Cette distance n'empêchait cependant pas un échange ouvert qui contraste avec le ton plus affirmatif – mais quelle pensée ne l'est pas ? – de l'œuvre. Il demandait ainsi à Luc Benoist son avis à propos de ses ouvrages et tenait compte de ses suggestions ; il l'interrogeait sur telle question concernant l'art sacré et reconnaissait son ignorance sur certains points d'astrologie. L'échange avec Ananda Coomaraswamy l'avait amené à rectifier son point de vue sur le bouddhisme originel. André Préau l'aida parfois à trouver un mot juste pour la traduction d'un mot sanskrit[97] et remit en cause des jugements que le métaphysicien avait portés sur l'œuvre de saint Thomas.[98]

Au contraire, Schuon en qualité de *moqqadem* puis de *cheikh* avait une relation de maître à disciple avec la plupart des collaborateurs qui étaient entrés dans sa *tariqa*. Avant-guerre, il avait déjà été assez critique en privé à l'égard de l'œuvre de Guénon, ce qui surprit certaines personnes que le métaphysicien lui avait adressées.[99] Les cinq années de guerre contribuèrent à distendre les liens entre les différents réseaux constitués autour de l'œuvre de Guénon. Après-guerre se fit vraisemblablement jour chez Schuon, le désir de s'émanciper de cette autorité et d'affirmer au grand jour ses divergences de vues. La plupart de ses disciples étant venus à lui après la lecture de Guénon, cela impliquait un conflit faisant éclater le milieu “traditionnel”.

[97] Lettre de Guénon à Ananda Coomaraswamy, le 29 décembre 1943.
[98] Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 28 décembre 1947.
[99] LINGS, « René Guénon », 1995.

Lorsque se manifestèrent les premiers signes de cette crise, Guénon tenta d'apaiser les choses. La *tariqa* de Schuon représentait selon lui un espoir pour l'avenir. Il écrivait ainsi à Luc Benoist qu'il n'avait pas d'objection formelle à participer à sa collection « surtout si M. Schuon, pour sa part, [était] disposé à y collaborer [...] ».[100] Lorsque Clavelle lui rapporta des propos inquiétants que certains disciples du *cheikh* de Lausanne étaient supposés avoir tenus à Roland Bourdariat, Guénon refusa d'en imputer la responsabilité à leur maître. De même, il rassura Benoist qui, en 1946, crut trouver à propos de la mystique chrétienne des divergences entre la perspective de Guénon et les vues de *L'Unité transcendante des religions*. Le métaphysicien du Caire lui assurait qu'il n'y avait là aucune contradiction. Il avait fait lui-même la distinction entre les différents sens donnés à la notion de "mystique" dans l'Église grecque et l'Église latine. Jannot le lui avait d'ailleurs reproché car cela venait selon lui encore compliquer la question du mysticisme. Et Guénon demandait à Benoist de ne pas se laisser influencer par les dires de Jannot qui avait semblé être atteint d'un déséquilibre soudain.[101] En novembre 1946, la situation s'était provisoirement apaisée. Jannot, en particulier, écrivit à Guénon et à Schuon en gage de bonne volonté.[102]

Benoist avait cependant eu une bonne intuition. En 1948, un disciple du *cheikh* de Lausanne fit passer dans les *Études traditionnelles* un article de ce dernier remettant publiquement[103] en cause certaines affirmations de Guénon. « Les mystères christiques » (juillet-août 1948) publiés, selon Clavelle, grâce à un stratagème, à l'insu du métaphysicien, étaient une contestation publique de ses thèses niant la valeur proprement "initiatique" des sacrements chrétiens. Guénon réagit par un article intitulé « Christianisme et initiation » (paru de septembre à décembre 1949). Ce conflit qui n'alla pas jusqu'à une rupture définitive de leur relation[104], ne resta d'ailleurs pas confiné aux milieux "traditionnels" (*infra*). Jusqu'à cette divergence ouverte entre Guénon et Schuon, le milieu "traditionnel" avait fonctionné en bonne entente en dépit de la pluralité des sensibilités.

Celle-ci s'était d'ailleurs manifestée au début des années 1940 par la diversité des tentatives de faire revivre des voies initiatiques. Alors que la *tariqa* de Schuon avait la faveur de Guénon, Clavelle confia à Louis Charbonneau-Lassay que si aucune voie initiatique chrétienne n'était accessible beaucoup seraient tentés de passer à l'islam. Ce dernier avait été sensible à cet argument. En compagnie de Tamos – qui, rappelons-le, avait eu aussi avec Guénon une divergence concernant la valeur de la mystique chrétienne – les deux hommes avaient réveillé en 1938 la

[100] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 11 avril 1945.

[101] Lettres de Guénon à Luc Benoist, le 3 juillet 1946 et le 2 octobre 1946.

[102] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 6 novembre 1946.

[103] Les deux hommes en avaient jusque-là discuté de façon épistolaire.

[104] Schuon et Guénon continuèrent à correspondre en termes courtois jusqu'à la mort de ce dernier

Fraternité des Chevaliers du Divin Paraclet. Cet ordre qui avait notamment été transmis par le chanoine Barbot, ouvrait une possibilité initiatique aux catholiques[105] ; des prêtres comme l'abbé Gircourt et l'abbé Châtillon, s'y agrégèrent. Pourtant cette voie, dont certains éléments de méthode ne furent pas révélés tout de suite, déçut Clavelle et ne donna que peu d'espoir au métaphysicien. À partir de 1947, des lecteurs de Guénon – dont Clavelle et Mandort – tentèrent, avec ses conseils, de créer une loge "traditionnelle" qui prit le nom de l'ouvrage publié par les éditions de *La Revue de la Table ronde*. *La Grande Triade* éclairait en effet implicitement le symbolisme maçonnique en le rapprochant des rituels de certaines sociétés initiatiques chinoises. Roger Peyrefitte (né en 1907) évoquerait en 1961 cette loge dans *Les Fils de la Lumière*.[106] La possibilité d'une collaboration de Schuon à cette tentative initiatique fut d'abord envisagée ; aux yeux de certains, en tant que représentant d'une organisation initiatique islamique, le *cheikh* aurait pu transmettre un nom divin en relation avec l'aspect constructif de l'initiation maçonnique. Son invocation aurait représenté pour un cercle intérieur, un élément de méthode renouant, selon Guénon, avec la pratique des maçons opératifs du moyen âge.[107]

La divergence entre les vues de Guénon et celles de Schuon concernant la valeur initiatique des sacrements, entraîna ou révéla un certain nombre de tensions et de scissions au sein des milieux "traditionnels". Michel Vâlsan, *moqqadem* pour la France de la *tariqa* de Schuon, prit son indépendance avec le soutien de Guénon. Les divergences de vues qui avaient été jusque-là les plus fortes opposaient deux figures majeures des *Etudes traditionnelles* (Clavelle et Tamos) à Schuon et son entourage. Il y avait là deux mentalités différentes ; les premiers étaient à la fois plus tournés vers l'Occident chrétien et encore marqués par l'époque occultiste. Schuon s'était agrégé à l'islam tout en semblant avoir l'ambition de donner une dimension pratique à l'"universalisme traditionnel". Tamos, qui devint à la mort de Charbonneau-Lassay en 1946 le chevalier-maître du Paraclet, réagit très négativement lorsque certains de ses chevaliers (par ailleurs prêtres) allèrent rendre visite à Schuon qui, selon Clavelle, entendait diriger des chrétiens. Cette divergence de sensibilités avait d'ailleurs également amené Schuon et ses amis à proposer de substituer aux *Etudes traditionnelles* une nouvelle revue

105 Certains des artistes-artisans disciples de Gleizes se posèrent, dans les années 1950, la question de la transmission d'une influence spirituelle. Le contact s'établit avec des représentants du Paraclet ; mais ceux-ci étaient très sceptiques quant à la valeur du travail artistique de Gleizes. Seul le P. Nicolas Boon, qui disparut alors du milieu de *L'Atelier de la Rose*, aurait pu avoir un contact plus approfondi avec les membres du Paraclet (selon un témoignage oral d'Henri Giriat).

106 PEYREFITTE, Roger, *Les Fils de la Lumière*, Paris, Flammarion, 1961, p. 299. Il évoque le parcours de Guénon (p. 49). Ces deux évocations au ton acide soulignent la mort du métaphysicien dans l'islam.

107 Voir sur ce point les lettres de Guénon à Frithjof Schuon publiées par Jean-Baptiste Aymard dans : COLLECTIF, *René Guénon, l'éveilleur (1886-1951)*, p. 17-35.

dont le siège aurait été à Lausanne, ou, du moins, de remplacer Clavelle par Allar au poste de rédacteur en chef.[108] On peut dès lors penser que l'échec de *La Revue de la Table ronde* et la crise avec Schuon contribuèrent à raffermir l'alliance de Guénon avec la Librairie Chacornac.

2 – La Librairie Chacornac et les éditions Véga

Guénon avait trouvé un précieux support de diffusion dans *Le Voile d'Isis* devenu *Études traditionnelles*. Au sortir de la guerre, après une période d'incertitude, Chacornac accepta de poursuivre la publication de la revue. En avril 1945, Guénon espérait qu'elle reprendrait en juillet[109] ; mais elle fut retardée jusqu'en octobre-novembre 1945. Guénon y publia régulièrement jusqu'à sa mort, des articles de fond sur l'initiation et certains symboles, et des mises en garde contre le développement de certaines tendances intellectuelles. Il précisa en particulier des points importants concernant la théorie de l'initiation ; en décembre 1947, il insistait sur la « Nécessité de l'exotérisme traditionnel » ; de septembre à décembre 1949, il réagit dans « Christianisme et initiation » aux « Mystères christiques » de Schuon. Selon Marcel Clavelle, les *Études traditionnelles* ne retrouvèrent jamais le tirage d'avant-guerre. Il en voyait la cause dans l'influence croissante du swami Siddheswarananda qui attira d'anciens guénoniens dans le sillage de la Ramakrishna Mission.[110] Pourtant à la mort de Guénon, Paul Sérant précisa que la revue « comptait de très nombreux abonnés ».[111] André Rousseaux se référa d'ailleurs dans *Le Figaro* aux derniers articles de Guénon et donna l'adresse des *Études traditionnelles*.[112] En 1956, Paulhan présenta la revue dans la *N.r.f.* (*supra*).[113]

À partir de 1939, Chacornac avait commencé à éditer des ouvrages de Guénon dont Véga et Denoël avaient accepté de se défaire ainsi que *La Métaphysique orientale* (*supra*). Vraisemblablement, l'éditeur qu'il avait été difficile de convaincre d'effectuer ces rééditions, fut désireux après-guerre de publier les nouveaux ouvrages du métaphysicien. Au contraire, ce dernier souhaita élargir son champ éditorial et s'intéressa d'abord au projet de *La Revue de la Table ronde*. En avril 1945, Chacornac n'eut pas une réaction négative lorsqu'il apprit que Guénon allait éditer un ouvrage chez Gallimard ; il l'accepta d'autant mieux qu'on lui proposa deux ouvrages de Guénon[114] (probablement *La Grande Triade* et les *Aperçus sur l'initiation*). Chacornac ne pouvait toutefois pas obtenir beaucoup de papier, ce qui

[108] Ce dernier se rattacha un moment à la *tariqa*.
[109] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 17 avril 1945.
[110] CLAVELLE, *Document confidentiel inédit*.
[111] SERANT, « René Guénon, rénovateur… » 1951.
[112] ROUSSEAUX, « Derniers écrits de René Guénon », 1951.
[113] GUERIN, « *Les Études traditionnelles* », 1956.
[114] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 11 avril 1945.

menaçait de retarder considérablement ces éditions.[115] C'est pourquoi les collaborateurs de Guénon tentèrent de l'amener à renoncer.[116] Ils y parvinrent pour *La Grande Triade*[117] ; ils n'y réussirent pas pour les *Aperçus sur l'initiation.*[118] Chacornac ne pouvait accepter de céder ce volume qui concernait plus étroitement son public. De plus, le livre était composé d'articles parus dans la revue qu'il éditait. Guénon ne pouvait se permettre de « l'indisposer réellement » car cela « aurait eu des conséquences très fâcheuses pour la revue ».[119] Aussi, début 1946, l'imprimeur qui avait mis en train l'ouvrage pour un autre éditeur, fut mis en contact avec Chacornac par Michel Vâlsan.[120] Après un retard dû à la pénurie de papier, le livre parut probablement début mars 1946, en même temps que le troisième numéro des *Études traditionnelles*, la revue reprenant peu à peu un rythme normal de parution.[121] Il semble encore que Marcel Clavelle qui avait écrit un ouvrage pour Chacornac (*L'Erreur occultiste* ?), le réécrivit pour l'adapter au public de la collection Tradition dans laquelle il pensa l'éditer. Il n'est pas inintéressant de noter que Guénon jugeait ce souci « fort exagéré ».[122] L'échec de *La Revue de la Table ronde* et la scission avec Schuon raffermirent la collaboration avec Chacornac. Guénon fut toujours attentif à soigner les rapports avec son éditeur. Un exemple de cette nécessaire diplomatie se traduisit par exemple en 1949 par un hommage dans les *Études traditionnelles* bien peu dans le style de l'ermite de Duqqi :

> « La Société des Gens de Lettres vient de décerner à notre Directeur M. Paul Chacornac, le prix Maria Star 1948 pour son important ouvrage sur le comte de Saint-Germain. Nous sommes heureux de cette distinction bien méritée et nous adressons toutes nos félicitations à l'auteur ».[123]

Chacornac souhaita également procéder à diverses rééditions. Il réédita en 1945 *La Métaphysique orientale.*[124] Après l'échec de *La Revue de la Table ronde*, il reprit à son compte *L'Homme et son devenir selon le Védânta* qui parut en 1947. Chacornac demandait à Guénon, en mars 1946, s'il ne souhaitait pas rééditer *L'Ésotérisme de Dante* et *Le Roi du monde* ; ce dernier lui répondit qu'il voulait d'abord les reprendre et y faire divers ajouts.[125] Ils parurent respectivement en 1949 et 1950.

115 Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 17 avril 1945. Guénon signale ailleurs qu'il a réussi à obtenir du papier venant de Suède à Gallimard (lettre de Guénon à Alain Daniélou, le 19 mai 1948).
116 Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 24 novembre 1945.
117 Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 24 novembre 1945.
118 Lettres de Guénon à É. Dermenghem, le 17 septembre 1945 ; et de Guénon à L. Benoist, le 24 novembre 1945.
119 Lettre de Guénon à A. K. Coomaraswamy, le 21 avril 1945.
120 Lettre de Michel Vâlsan à Pierre Pulby, le 29 janvier 1946.
121 Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 31 mars 1946.
122 Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 27 juin 1945.
123 Repris dans : GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 213.
124 Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 27 juin 1945.
125 Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 31 mars 1946.

Dans l'après-guerre, la Librairie Véga (laquelle avait accepté en 1939 de rééditer *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*) procéda à une série de rééditions. Les sentiments de Guénon envers Rouhier ne s'étaient pas améliorés. En octobre 1945, il écrivait au Dr Winter « que, malheureusement, la plupart de [s]es ouvrages [étaient] entre les mains d'un éditeur qui, même quand ils n'étaient pas épuisés, mettait beaucoup de mauvaise volonté à les fournir ».[126] Guénon ne savait « ni quand ni comment [il] arriverai[t] à [s]e débarrasser de ce néfaste personnage… »[127] qui affichait dans sa librairie son horoscope (heureusement erroné).[128] À la fin de l'année 1946, Rouhier décida pourtant de procéder à une série de rééditions.[129] En 1947, étaient réédités *Les États multiples de l'être* et *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, dont le chapitre V avait été largement modifié en fonction des remarques soumises par Coomaraswamy.[130] Deux ans après la réédition de *La Crise du monde moderne*, l'année de la guerre israëlo-arabe, *Orient et Occident* était réédité. Un addendum soulignait les ravages de la modernisation en Orient jusqu'en Inde. Cependant, pour autant qu'il était encore vivant, l'esprit traditionnel était selon Guénon « demeuré intact uniquement dans ses formes orientales ».[131] Rouhier réédita encore en 1950 *Le Symbolisme de la croix*.

***

À la Libération, l'œuvre de Guénon connut ainsi une véritable explosion éditoriale. Nous avons ici mis en lumière un projet peu connu dans lequel le métaphysicien avait placé un certain espoir. La collaboration avec *La Revue de la Table ronde* démontre qu'il ne se sentait pas totalement libre à la Librairie

[126] Lettre de Guénon à Pierre Winter, le 14 octobre 1945. Jacques Masui, qui dirigerait dans les années 1960 le troisième avatar de la revue *Hermès* (*infra*) dont la diffusion avait été confiée à Véga, devait s'en plaindre dans les mêmes termes.

[127] Lettre de Guénon à Pierre Winter, le 14 octobre 1945.

[128] Lettre de Guénon à F. G. Galvao, le 2 décembre 1948 : « Je crois bien que, dans une de mes lettres qui se sont perdues, j'ai dû vous parler déjà de l'histoire de l'horoscope et du portrait exposé par Rouhier ; il a fait cela à mon insu, et, bien entendu, je ne l'y ai nullement autorisé ; c'est par M. Allar que je l'ai appris quand il est allé pour s'occuper de la question des rééditions. Cela m'est fort désagréable, car je suis tout à fait opposé à cet étalage de choses individuelles, d'abord parce que c'est contraire aux principes traditionnels, et ensuite parce que j'estime que cela ne regarde aucunement le public ; mais, malheureusement, il paraît qu'il n'existe aucun moyen pour l'obliger à les retirer. L'horoscope doit d'ailleurs être faux, car je suppose qu'il a été fait d'après une date indiquée par Chacornac dans un de ses Almanachs astrologiques, autre indiscrétion faite sans mon consentement et qui m'avait beaucoup déplu aussi. Je me suis seulement félicité de ce que, par un accident en quelque sorte providentiel, cette date s'est trouvée être inexacte (le 5 novembre au lieu du 15, et c'est là l'explication que je vous annonçais plus haut), car cela ne peut naturellement qu'"embrouiller" ceux qui voudraient s'en servir ! »

[129] Lettre de Guénon à François Bonjean, le 9 décembre 1946.

[130] Lettre de Guénon à Ananda Coomaraswamy, le 20 décembre 1945.

[131] GUÉNON, *Orient et Occident*, p. 230.

Chacornac, laquelle rencontrait en outre des problèmes d'approvisionnement en papier. Le métaphysicien offrit un ouvrage important à la maison d'édition naissante dans la mesure où elle était dirigée par l'un des membres de la *tariqa* de Schuon. L'échec de cette entreprise ainsi que la scission du *cheikh* de Lausanne eut cependant pour conséquence un renforcement des liens avec la maison Chacornac. Guénon n'arriva ainsi jamais à susciter la création d'une maison d'édition entièrement dédiée à la pensée "traditionnelle" et à la publication de traductions de textes sacrés ; la collection Tradition fut cependant une réussite sur le plan éditorial et assura au métaphysicien une très large audience. Ses livres, « toujours très demandés »[132], jouirent « d'une "très bonne cote commerciale" »[133] ; l'empressement de Chacornac puis de Véga à les rééditer ses livres témoigne de ce fait. Sa collaboration régulière aux numéros spéciaux des *Cahiers du Sud* manifeste la légitimité intellectuelle dont il jouissait dans ces milieux en quête d'un humanisme ouvert sur l'Orient. La réception de ses nombreux ouvrages édités ou réédités, fut d'ailleurs favorisée par des écrivains qui, pendant la guerre, s'étaient entretenus de l'œuvre au Maghreb.

[132] MARCIREAU, *René Guénon et son œuvre*, 1946, p. 4.
[133] MARCIREAU, *René Guénon et son œuvre*, 1946, p. 4.

CHAPITRE II

LES RÉPERCUSSIONS NATIONALES DE LA DIFFUSION DE L'ŒUVRE DE GUÉNON EN AFRIQUE DU NORD, DANS UN CLIMAT DE FIN D'UN MONDE

Beaucoup d'écrivains se prirent d'intérêt pour l'œuvre de Guénon pendant le second conflit mondial. Si Drieu La Rochelle et Simone Weil ne survécurent pas, Paulhan, Gide, Bosco rendirent hommage au métaphysicien après-guerre. Le milieu littéraire d'Afrique du Nord fut particulièrement réceptif. À l'image de Gide, des écrivains fuyant la France occupée s'étaient réfugiés au Maghreb. La diffusion des livres de Guénon au Maroc et en Algérie eut, à la Libération, des conséquences importantes sur la réception nationale. Un certain sentiment apocalyptique favorisa l'audience de cette œuvre eschatologique. En dépit de l'euphorie de la Libération, ce sentiment diffus monté en force à partir de 1938, n'avait pas disparu. Après ces années de guerre, l'explosion de deux bombes atomiques n'en fut pas la moindre des raisons.

I – Le rôle méconnu de Pierre Georges au Maroc

Pendant la guerre, il y avait au Maroc plusieurs réseaux au sein desquels l'œuvre du métaphysicien était une référence importante : les Européens islamisés, d'abord, puis les littérateurs comme François Bonjean et Henri Bosco. Certains

écrivains s'étant éloignés de la France occupée découvrirent l'œuvre de Guénon dans ce cadre : Pierre Prévost mais surtout André Gide. Le vieux royaume chérifien constituait un terrain favorable à cette réception. Le mode de fonctionnement de la société traditionnelle marocaine avait de quoi susciter des interrogations auxquelles les livres du métaphysicien apportaient des réponses. Les écrivains installés ou de passage furent en outre profondément marqués par Si Abdallah (*supra*). Son rôle de médiation allait avoir indirectement de notables conséquences pour la réception de l'œuvre de Guénon dans la vie intellectuelle de la métropole.

A – Si Abdallah et des écrivains européens vivant au Maroc : Bonjean, Bosco et Buret

Cet européen islamisé était la figure la plus marquante de ce que Bosco appelait le « petit monde mystique [de Fez] – petit par le nombre, profond par la foi ».[1] Selon Buret, il exerçait même auprès de certains une fonction de maîtrise spirituelle.[2] Bosco le décrivit comme :

> « [...] un homme d'aspect ascétique, et toujours vêtu avec soin. Causeur étincelant, il était d'une distinction exquise, et l'aisance même. Arabisant et sanskritisant studieux, il accédait directement aux textes. Cependant, chez lui, aucun pédantisme, et encore moins de prosélytisme. Il entourait la foi la plus aiguë de la plus avenante modestie ».[3]

Les écrivains installés au Maroc composaient un tissu intellectuel distinct de celui des guénoniens s'étant plongés dans le monde traditionnel marocain. François Bonjean et Henri Bosco durent attendre 1943 pour entendre parler de Pierre Georges. Le contact se fit par le biais d'un de ces jeunes Marocains dont Bonjean avait été le professeur et qui, comme il l'écrivait à Guénon, étaient devenus pour lui plus que des élèves.[4] Ahmed Sefrioui (1915-2004) était le fils d'un couple de Berbères arabisés. Son père, artisan, avait quitté Sefrou, pour s'installer avec sa famille dans le quartier de la mosquée Karaouyine à Fez. Après avoir fréquenté l'école coranique, Sefrioui entra à l'école franco-musulmane avec l'aide d'un oncle. François Bonjean fut son professeur au collège musulman de 1934 à 1937. En grande partie grâce à celui-ci, Sefrioui devint après-guerre le premier auteur marocain d'expression française ; il décrivit, comme son maître, la société marocaine vue de l'intérieur. En 1949, il devait ainsi obtenir le grand prix littéraire

[1] Lettre d'Henri Bosco à Jules Roy, le 21 septembre 1944 (BOSCO, « Lettres à Jules Roy 1942-1969 », p. 152).
[2] BURET, Abderrahman, « René Guénon et la voie de l'islam », BERVAL (de) (Dir.), *René Guénon : sa vie, son œuvre*, 1953, p. 1167-1169.
[3] BOSCO, « Trois rencontres », 1951, p. 277.
[4] Lettre de François Bonjean à Guénon, le 12 septembre 1935.

du Maroc avec *Le Chapelet d'ambre*. Cette reconnaissance l'amena à occuper des postes importants dans le domaine de la culture après l'indépendance. Agent technique des Métiers et Arts Marocains depuis 1936, Sefrioui avait été affecté au musée du Batha à Fez où Si Abdallah trouva un poste pendant la guerre. Le jeune Marocain fut chargé de l'aider à entrer en fonction. Au cours de la conversation, ils découvrirent « avec stupeur » qu'ils avaient tous deux étudié les ouvrages de Guénon.[5] Une fois de plus ce nom joua comme un signe de reconnaissance. Les deux hommes passèrent désormais de longues journées à parler de soufisme et notamment d'Ibn Arabi. En 1943, Sefrioui parla de cette rencontre à Émile Dermenghem qui lui rendit visite.[6] Mais Sefrioui s'en entretint surtout avec Bosco et Bonjean à qui il écrivait :

> « J'ai fait la connaissance d'un disciple de Guénon, mais un disciple pratiquant la voie de la réalisation métaphysique. C'est le seul européen à ma connaissance qui soit en contact étroit avec les organisations initiatiques musulmanes ».[7]

Henri Bosco fut également très intéressé par ce qu'il lui disait « au sujet du disciple de Guénon ».[8] Le romancier toujours très curieux de cet ordre de choses l'interrogeait au sujet de « la Tarika européenne ».[9] Il ajoutait que Bonjean ne connaissait « pas l'homme, mais il savait qu'il existait à Fez ».[10] En 1943, Bosco fit la connaissance de Si Abdallah qu'il revit à plusieurs reprises. Il considérait qu'il avait atteint un haut degré de réalisation spirituelle.[11] La dernière visite de l'écrivain eut lieu en mai 1946 « dans sa si modeste maison de la Medina ».[12] Dans une pièce sombre qui avait pour seuls meubles une natte et un coussin, Si Abdallah était allongé dans sa djellaba blanche.[13] En dépit de l'état avancé de sa maladie, il était d'une « admirable sérénité ». Guénon qui lui écrivait chaque semaine, lui avait envoyé le manuscrit des *Principes du calcul infinitésimal*. Bosco fut fortement marqué par cette dernière entrevue. Dans son diaire, il consigna plus tard les « paroles de Guénon » que Georges lui avaient confiées : « Le monde est jugé. Les sages se retirent. Ils sont rentrés dans l'invisible ».[14] Et Bosco ajoutait qu'il s'agissait d'un « véritable avertissement initiatique, transmis depuis les centres

[5] SEFRIOUI, « Souvenirs d'Henri Bosco », 1988, p. 69.
[6] Lettre d'Ahmed Sefrioui à F. Bonjean, le 22 octobre 1943. Ainsi, Guénon pouvait-il en 1945 demander des nouvelles de Pierre Georges au chartiste (lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 24 novembre 1945).
[7] Lettre d'Ahmed Sefrioui à François Bonjean, le 22 octobre 1943.
[8] Lettre d'Henri Bosco à Ahmed Sefrioui, le 23 avril 1943 (SEFRIOUI, « Souvenirs d'Henri Bosco », 1988).
[9] SEFRIOUI, « Souvenirs d'Henri Bosco », 1988.
[10] SEFRIOUI, « Souvenirs d'Henri Bosco », 1988.
[11] PRÉVOST, *Pierre Prévost rencontre Georges Bataille*, 1987, p. 118.
[12] Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 4 mai 1946.
[13] BOSCO, *Diaire* du 21 septembre 1958 (GIRAULT, « L'inconnu de sites et mirages (2) »).
[14] BOSCO, *Diaire* du 21 septembre 1958 (GIRAULT, « L'inconnu de sites et mirages (2) »).

inconnus auxquels il était relié ».[15] Cette rencontre lui permit d'approfondir sa connaissance de la doctrine de Guénon et eut par conséquent des répercussions dans les mentions qu'il en fit. Par la suite, le romancier brossa à deux reprises le portrait de Pierre Georges : dans *Sites et mirages* et dans « Trois rencontres » (*infra*).

Peut-être Bosco et Bonjean firent-ils ensuite connaître le soufi européen à Abderrahman Buret.[16] Bosco l'évoquait dans une lettre à Bonjean datée de juillet 1941, c'est-à-dire au moment de ses lectures et relectures attentives de Guénon.[17] En dépit de ses origines françaises, Buret avait la particularité d'avoir grandi musulman. Dès 1900, son père avait comme Jossot adopté la religion musulmane « par rationalisme ». Dans sa simplicité, elle lui était apparue plus cohérente que celle de ses pères. Selon le témoignage de Buret fils, Bonjean lui avait parlé de Guénon dès la parution d'*Orient et Occident*. Ce n'était pourtant qu'en 1935 qu'il avait eu l'occasion de lire cet ouvrage ainsi que *La Crise du monde moderne*. Il y avait trouvé la confirmation d'idées qui s'étaient formées en lui lors de ses séjours en milieu musulman (six ans dans le Sahara algérien et vingt-trois ans au Maroc). Pendant toutes ces années, il avait en effet contribué à la modernisation des cultures nord-africaines dans l'espoir qu'elles prennent place dans le concert des nations. À la suite de ces lectures, il se mit à douter de la justesse de son action auprès de ses coreligionnaires. Vers 1938, il ressentit par ailleurs la nostalgie de la pratique musulmane abandonnée dix ans plus tôt. Il semble que différents facteurs l'aient alors amené à s'intéresser au soufisme. Il restait toutefois très méfiant envers les confréries. Ses doutes sur la sincérité de leurs dirigeants, qui lui avaient été présentés comme des exploiteurs de la naïveté populaire, n'étaient pas sans rappeler les prises de position de Dermenghem dans les années 1920 (*supra*).

Pourtant, progressivement, il avait remarqué que contrairement à son idée première, les *fuqara* n'étaient pas tous des simples d'esprit. Il s'en trouvait des éclairés et même de très instruits. De plus, ils lui semblaient moins fanatiques et xénophobes que les musulmans "évolués" qui, plus ou moins rationalistes, haïssaient les confréries et considéraient le soufisme comme une hérésie. À la fin de la guerre, probablement en 1944[18], il apprit la présence à Fez de Si Abdallah, un Français musulman « qui se délectait à la lecture du texte sanskrit des *Upanishad* ». Les deux hommes se rencontrèrent « sur une plage de l'Océan ». Georges lui

[15] Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 4 mai 1946.

[16] Bonjean sachant l'antipathie intellectuelle de Gabriel Germain pour Guénon, ne chercha jamais à lui faire connaître Si Abdallah qui ne resta pour l'helléniste qu'un nom. « Il sentait mes réserves à l'égard des "soufis" modernes, souvent peu dignes de confiance » (lettre de Gabriel Germain à M. Sertelon, le 9 juillet 1985).

[17] Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 4 juillet 1941.

[18] On peut situer cette rencontre en 1944 si, comme il le précise, André Gide avait déjà eu avec lui « des entretiens fréquents et passionnés ».

conseilla la lecture de plusieurs livres arabes dont les *Fusus al-Hikam* d'Ibn Arabi et insista beaucoup pour qu'il lise et médite l'œuvre de Guénon. Buret eut alors la chance de trouver chez un bouquiniste du Maroc une dizaine d'ouvrages de Guénon qu'il avait jusque-là cherchés en vain. Selon son témoignage, les exposés métaphysiques qu'il y trouva lui facilitèrent la compréhension des traités soufis. Avant de mourir Si Abdallah l'adressa au *cheikh* Tadili auprès de qui il étudia le *Risala* d'al-Qoshairi ainsi que quelques passages des *Foutouhat al-makkiya*.

Buret entra également en contact avec Guénon qui regrettait en 1949 qu'au cours de son pèlerinage, il ne puisse s'arrêter au Caire pour faire sa connaissance.[19] À la même époque, Buret le remplaça à la tête d'une entreprise éditoriale conçue par Jean Herbert. Ce dernier avait souhaité que Guénon prît la direction d'une collection chez Albin Michel qui aurait accueilli des témoignages contemporains de la spiritualité musulmane.[20] Devant son refus, Dermenghem à qui Guénon avait adressé Herbert, suggéra de contacter Buret ; ce dernier accepta de créer et diriger la collection "Soufisme" chez Derain.[21] Bonjean présenta plus directement Buret à Herbert. Le projet aboutit en 1951 avec les encouragements de Massignon. La collection publia deux volumes avec la contribution de Sefrioui mais surtout de Titus Burckhardt[22] que connaissait par ailleurs Bonjean.[23]

B – Les Occidentaux de passage : Pierre Prévost et André Gide

Deux intellectuels français de passage au Maroc furent profondément marqués par Si Abdallah : André Gide et Pierre Prévost. Gide qui appartenait à la génération antérieure à celle de Guénon, était alors un des plus célèbres écrivains français. Il devait recevoir le prix Nobel en 1947. Ses *Nourritures terrestres* (1897) avaient été un livre culte pour plusieurs générations. Beaucoup de lecteurs, mal à l'aise dans leur époque, y avaient vu un livre de sagesse avant de rencontrer l'œuvre de Guénon ; Dermenghem par exemple en avait connu par cœur des passages dans sa jeunesse. En 1909, Gide avait fait partie de l'équipe qui avait lancé la *N.r.f.*. En 1919, il avait appuyé l'orientation de Jacques Rivière en faveur de la démobilisation de l'intelligence avant d'être mis en retrait de la revue. Jean

[19] Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 27 octobre 1949

[20] Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 6 mars 1946

[21] Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 26 septembre 1950.

[22] La collection était coéditée par les éditions Messerschmitt basées à Alger et les éditions Paul Derain à Lyon. Le premier fascicule, intitulé *Du Soufisme*, était signé Titus Burckhardt. Il fut augmenté et réédité en 1955 sous le titre *Introduction aux doctrines ésotériques de l'islam*. Après cela, Herbert créa chez Derain la fameuse collection "Spiritualités vivantes" « destinée à présenter les mouvements spirituels par la bouche de leurs représentants les plus qualifiés de notre époque ». Il y hébergea la traduction par Burckhardt des paragraphes essentiels de *La Sagesse des prophètes* (1955) d'Ibn Arabi. Dans son introduction Burckhardt se référait à la traduction d'Abd al-Hadi éditée dans *Le Voile d'Isis* (février 1933)

[23] Lettre de Titus Burckhardt à François Bonjean, le 11 août 1959

Paulhan lui avait redonné sa place initiale en 1925. Gide avait pris à plusieurs reprises des positions politiques. En 1927, après un voyage en Afrique, il avait remis en cause le système colonial tel qu'il fonctionnait. En 1931-1932, il avait affiché sa sympathie pour l'U.R.S.S. dans la *N.r.f.* ; il était alors curieux du devenir de cet État sans religion, le communisme devant prendre la relève du christianisme. L'arrivée d'Hitler au pouvoir l'avait amené à s'engager auprès des antifascistes. Son *Retour de l'U.R.S.S.* (paru en juin 1936) exprima toutefois sa désillusion envers la société soviétique. Au début de la guerre, il s'installa à Nice d'où il collabora à la *N.r.f.* de Drieu La Rochelle jusqu'en avril 1941. Il partit pour Tunis en mai 1942, puis à Alger en mai 1943. Après avoir été reçu par le général de Gaulle le 25 juin 1943, il gagna le Maroc.

L'écrivain entretenait de longue date des liens d'amitié avec un Européen installé à Fez et entré en islam. Il avait séjourné chez Guy Delon, alias Si Haddou, dès 1932.[24] Guy Delon travaillait pour l'American Fondouk, à Fez, où il résidait avec sa sœur. Ce dispensaire pour animaux avait été fondé dans les années 1920 par une riche américaine sensible au mauvais traitement des bêtes de somme. L'écrivain Paul Bowles y travailla aussi autour de 1934. Les hommes se connaissaient d'ailleurs probablement par Robert Lévesque, un ami de Gide et de Guy Delon. Pour avoir une idée du contexte dans lequel Gide fut reçu au Maroc, il faut encore évoquer la figure de Charles Brown. Ce Suisse fortuné, amateur d'art, était devenu musulman. Il était resté pendant des années à la tête de l'American Fondouk de Fez.[25] Sa proximité avec les Marocains[26] lui avait, selon Paul Bowles, suscité l'hostilité de certains membres de l'organisation et en particulier de son supérieur immédiat, le colonel Charles Williams. Brown avait fait construire une villa dans les alentours de la ville. Il y résida jusqu'à la déclaration de guerre contre l'Allemagne. Sa sœur étant mariée à un haut personnage allemand, il fut alors prié de quitter le pays. Brown avait laissé la gestion de sa maison à Guy Delon. Gide, lors de ses séjours précédents chez ce dernier, avait eu l'occasion de connaître un autre Européen islamisé : Farroul.[27] À

[24] Voir : *Bulletin des amis d'André Gide*, n° 61, janvier 1984, p. 57. Si Haddou était homosexuel comme la grande figure littéraire française. Il n'est pas possible de dire si, comme Louis de Cuadra, l'ami de Massignon, il entra en islam afin de continuer à adorer Dieu « sans contrition de vie, à l'Omar Khayyam ». Guy Delon avait un frère du nom de Paul qui fut pendant la guerre chez Gaston Baty au Théâtre Montparnasse.

[25] BOWLES, Paul, *Mémoires d'un nomade*, Quai Voltaire, 1989, p. 223-229 ; et entretien de Xavier Accart avec Ahmed Sefrioui à Rabat le 23 mai 1998.

[26] De même, en 1951, le frère d'André Bassac qui, officier au Maroc, avait fait la connaissance de Farroul, fulminait contre les Européens qui voulaient obtenir le même rendement pendant le ramadan en prétextant que personne ne les forçait à le faire. « Et tout cela, ajoutait-il, au nom de la liberté » (lettre d'André Bassac à Pierre Pulby, juillet 1951).

[27] Le frère de Bassac, lui aussi officier, séjournant à Meknès, entra après-guerre en contact avec Farroul, créant ainsi un pont resté, semble-t-il anecdotique, entre le milieu marocain et Pulby qui appartenait alors au groupe du Dr Winter. En août 1946, Bassac écrit à Pulby : « j'ai quelque chose de très important à te dire au

la différence de Delon qui était un personnage plutôt timide, réservé et moins intellectuel (mais apprécié pour sa bonté), Farroul entretenait des discussions spirituelles de haut niveau avec Bernard Duval. Ces Européens islamisés devaient progressivement rejoindre la *tariqa* de Schuon sur les registres de laquelle ils étaient mentionnés en 1946.[28]

Apprenant que Gide arrivait à Alger, Delon lui télégraphia en 1943 chez Bonjean aux éditions Baconnier. Il lui proposa, en accord avec Farroul, de venir loger à la villa Brown. Gide s'arrêta d'abord à Casablanca où il fut accueilli par le capitaine Farroul. Il séjourna ensuite à Rabat chez Christian Funk-Brentano où il retrouva Jean Denoël (1902-1976). Il arriva finalement à Fez, en octobre 1943, où il séjourna à la villa Brown.[29] Delon, bien que résidant au Fondouk, veilla au bon déroulement de son séjour. Il fut aidé en cela par M. Robert, un colon de la région qui s'était converti à l'islam sous son influence.[30] C'est dans ce cadre que Gide rencontra Si Abdallah. L'auteur des *Nourritures terrestres* connaissait alors probablement le nom « du célèbre hindouiste »[31] dont il avait eu maintes occasions d'entendre parler en suivant l'actualité intellectuelle de la capitale française dans les années 1920, lors de discussions avec Daumal et Lecomte[32] ou plus récemment par l'article de Luc Benoist paru à la *N.r.f.* en 1942. Cependant, la médiation de Pierre Georges lui fit percevoir une autre dimension de l'œuvre. En octobre 1943, Gide écrivit la fameuse page de journal dans laquelle il s'interroge sur l'influence qu'auraient eu sur lui les livres de Guénon s'il les avait découverts au temps de sa jeunesse. Bosco devait peu après le rencontrer à Rabat par l'entremise de leur ami commun, Jean Denoël. La première entrevue chez Funk-Brentano (avec qui Bosco avait créé *Aguedal*) fut décevante. Lors de la seconde rencontre, Jean Denoël suggéra à Bosco de parler à Gide du métaphysicien. Gide était alors travaillé par ses échanges avec Si Abdallah. Aussi, lorsque Bosco orienta la discussion sur Guénon, lui d'ordinaire si posé, s'anima vivement comme s'il abordait « le sujet d'une affaire personnelle ».[33] Il alla même jusqu'à s'écrier : « mais si Guénon a raison alors toute mon œuvre tombe ». Ses propos ne furent

sujet de Guénon, renseignement qui vient de m'être transmis ce matin même par mon frère », information qui visiblement ne peut être transmise par lettre. En 1951, il apprend à Pulby que son frère a fait « plus ample connaissance avec Farroul « il est rattaché à une *tariqa* dans laquelle se trouvent beaucoup d'européens islamisés. Ce sont les Derkaouas, le centre est à Mostaganem, en Algérie ».

[28] Une liste des membres établie à cette époque, mentionne à Fez "S. Addin" et à Lausanne "Braun". Il n'est pas impossible que ce soit là : Si Haddou et Charles Brown (plusieurs noms sont mal orthographiés).

[29] GIDE, André, *Journal*, tome II, Paris, Gallimard, 1997, p. 971, 976, 980.

[30] Gide se réfugia chez lui lors des émeutes nationalistes de février 1944.

[31] L'expression est de Jean Denoël (BOSCO, « Trois rencontres », 1951).

[32] Avant la fondation du Grand Jeu, Pierre Minet dit avoir emmené Daumal et Lecomte chez différentes personnalités dont Pierre Klossowsky. Gide, présent, écouta attentivement Daumal parler de métaphysique et d'ésotérisme (MINET, Pierre, *La Défaite*, Paris, Éditions Allia, 1994, p. 185).

[33] BOSCO, « Trois rencontres », 1951.

pas seulement un bon mot car il revint sur cette question dans les dernières années de sa vie (*infra*).

Au Maroc, Buret ou Bosco surent qu'André Gide avait eu de longues conversations avec Pierre Georges et que celles-ci l'avaient profondément marqué. Bosco dut également en parler à Pierre Prévost, un ancien non-conformiste des années 1930. De quinze ans le cadet de Georges Bataille, il avait été comme lui l'ami d'Arnaud Dandieu. Il avait rencontré Bataille en 1937, au moment où il élaborait le projet du Collège de Sociologie Sacrée. Il avait assisté aux réunions de cette société et participé à diverses revues dont *Volontés*.[34] Pendant la guerre, il s'était attaché à Bataille (à qui il avait présenté Maurice Blanchot[35]) et avait participé au Collège d'Études Socratiques. Lorsque Prévost quitta la France, fin avril 1944, il partit avec des thèmes de méditation donnés par Bataille. À Alger, il retrouva Robert Aron, l'ancien ami d'Artaud, fondateur avec Arnaud Dandieu du groupe L'Ordre Nouveau. Aron avait réussi à échapper à la déportation, grâce à Jean Jardin, un ancien membre du groupe, et avait intégré les équipes administratives du général Giraud puis du général de Gaulle. Il donna à Prévost les coordonnées d'Henri Bosco qu'il rejoignit au Maroc. Prévost ne connaissait alors de Guénon que de rares articles lus dans les *Études traditionnelles* et ce que Romain Petitot (né en 1905 à Paris), un journaliste économique membre de la première équipe de *Combat*, lui en avait dit. Le témoignage de Prévost confirme le fait que Bosco était alors très marqué par Guénon :

> « Les idées exposées par ce dernier avaient beaucoup influencé ses propres écrits, m'apprit-il. Il me trouvait trop résistant à la "tradition" ; à un ami commun, il confia que j'étais très marqué par la sociologie ».[36]

Bosco l'incita à lire, probablement en raison de son domaine de réflexion propre – *Orient et Occident*, *La Crise du monde moderne* et *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*. Prévost reconnut alors « l'intérêt de ces recherches ». L'auteur du *Mas Théotime* l'engagea dès lors à rencontrer Si Abdallah. Prévost passa deux journées entières auprès de lui, à Meknès. L'homme, selon son témoignage, « véritablement, [l']impressionna à tous points de vue, comme aucun autre ne le fit jamais ». « La conclusion la plus immédiate de ces visites fut qu'il était indispensable qu[’il] lise et médite l'œuvre de René Guénon ».[37]

[34] Prévost participa au numéro 20 paru en avril 1940.

[35] Blanchot avait consacré en 1943 une étude à *Hyacinthe* (BLANCHOT, Maurice, « La naissance d'un mythe », *Faux pas*, Paris, Gallimard, 1943, p. 219-223).

[36] PRÉVOST, *Pierre Prévost rencontre Georges Bataille*, 1987, p. 116.

[37] PRÉVOST, *Pierre Prévost rencontre Georges Bataille*, 1987, p. 116.

II – Les répercussions de cet intérêt pour Guénon dans la vie littéraire nationale

Dans une certaine mesure, cette action d'influence est probablement une illustration, encore extérieure certes, du rôle que devait jouer l'élite intellectuelle selon Guénon. Par son rayonnement, Si Abdallah réussit vraisemblablement à transformer le regard d'intellectuels et d'écrivains et à les ouvrir à la perspective "traditionnelle". L'influence discrète de cet homme qui avait tout quitté pour se vouer à l'approfondissement spirituel, se répercuta dans la vie intellectuelle et littéraire nationale. Elle n'était cependant qu'une composante d'un milieu, qui en raison de ses préoccupations "méditerranéistes", reçut l'œuvre de Guénon avec une attention particulière.

A – Pierre Prévost, Georges Bataille et la revue *Critique*

Pierre Prévost revint à Paris en septembre 1945 où il reprit un emploi à l'A.F.N.O.R.. Il soumit alors à son ami Maurice Girodias (né en 1919) un projet de revue que ce dernier accepta d'éditer. Prévost le conçut avec son ami Georges Bataille qu'il avait retrouvé. Celui-ci ne lui semblait plus préoccupé par la question de l'expérience intérieure ; tout au moins n'en reparlèrent-ils plus. La revue devait faire une critique sérieuse et méthodique des livres ou articles importants, français ou étrangers, dans des domaines aussi divers que l'histoire, les sciences, la philosophie, les techniques, l'actualité politique et littéraire.[38] Pierre Prévost en assura la rédaction en chef, Bataille la direction. Parmi diverses collaborations, ils s'adjoignirent celle de François Bruel (pseudonyme de Romain Petitot).[39] C'est ainsi que naquit la revue *Critique*, un mensuel *in-octavo* d'une centaine de pages.

Pierre Prévost, encore sous le choc de sa rencontre avec Pierre Georges, convint avec Bataille de donner dans le premier numéro, un article sur le *Règne de la quantité et les signes des temps.*[40] Fin janvier 1946, Bataille lui demanda de lui faire parvenir l'ouvrage en février.[41] Bataille n'était pas sans connaître l'œuvre de Guénon. En 1931, à l'époque où il collaborait à *La Critique sociale*, il avait lu *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues.* Probablement avait-il eu l'occasion de s'en entretenir avec Queneau, Lacan ou Leiris dans les années 1930. En 1943, il avait signalé à Jean Bruno (un collègue de la B.n.F. qui se rapprocherait de Winter

[38] PRÉVOST, *Pierre Prévost rencontre Georges Bataille*, 1987, p. 123.
[39] PREVOST, *Pierre Prévost rencontre Georges Bataille*, 1987, p. 126.
[40] PREVOST, *Pierre Prévost rencontre Georges Bataille*, 1987, p. 127.
[41] PRÉVOST, *Pierre Prévost rencontre Georges Bataille*, 1987, p. 128-9.

et collaborerait plus tard à *Critique*[42]) qu'une note de Guénon avait paru dans *Comœdia*.[43] La lecture du *Règne de la quantité et les signes des temps* le conforta dans le jugement critique qu'il avait déjà exprimé à Prévost.[44] La lettre qu'il lui écrivit en février 1946 était mitigée. Bataille y passait d'un intérêt indéniable à du dégoût et un rejet violent, puis à un regret de ce rejet. Les premières lignes du texte final de l'article de Prévost, paru en juin 1946, faisaient peut-être allusion à cette attitude :

> « Aborder l'œuvre de M. René Guénon sans préparation ou avec un préjugé défavorable sera l'occasion d'une irritation parfois si intense qu'elle provoquera le refus. L'auteur, rompu aux disciplines de la pensée orientale, les étudie dans la perspective intellectuelle très particulière et déconcertante de la *Tradition* ».[45]

La même année, Dermenghem et Gilbert Mury évoquaient également l'irritation que pouvait susciter cette lecture.[46] Cela reflétait certainement une réaction commune. Prévost ajoutait toutefois, pour donner une légitimité à cette perspective :

> « Il faut dire que d'illustres penseurs occidentaux furent autrefois maîtres en cette doctrine, de Dante à Léonard de Vinci sans parler du chevalier Saint-Martin ».[47]

À la suite de la réaction épistolaire de Bataille, sur laquelle nous allons revenir, Prévost lui communiqua son article. Début mars, alors que ce dernier était de passage à Paris, ils eurent une longue discussion à propos de l'œuvre de Guénon. Chacun resta sur ses positions. Bataille, en tant que directeur, soumit à Prévost, pourtant rédacteur en chef, une alternative : soit il ajoutait une conclusion négative contredisant son article, soit il renonçait à le publier. Prévost choisit la première solution dans la mesure où il estimait que l'essentiel était de faire connaître l'œuvre ; en outre, il considérait que lecteur averti, devant la contradiction flagrante entre le ton de la conclusion et le reste de l'article, comprendrait qu'il s'agissait d'un ajout de circonstance. Cette contradiction était encore renforcée par le décalage entre le paragraphe qui précédait immédiatement la conclusion et celle-ci. Prévost insistait sur la différence entre la pensée "traditionnelle" et la pensée philosophique ; Guénon traduisait « en termes rationnels une connaissance qui n'est pas seulement discursive ». Bataille, probablement en raison de la vocation propre de *Critique*, choisit au contraire dans le paragraphe final d'attaquer l'ignorance de Guénon en matière de pensée contemporaine.

[42] Dans l'hommage que la revue *Critique* rendrait à Bataille, il donnerait un article intitulé « Les techniques d'illumination chez Georges Bataille » (n° 195-196, août-septembre 1963, p. 706-720).
[43] BATAILLE, Georges, *Choix de lettres 1917-1962*, Paris, Gallimard, 1997, p. 183.
[44] PRÉVOST, *Pierre Prévost rencontre Georges Bataille*, 1987, p. 128-9.
[45] PRÉVOST, « Les idées de René Guénon », 1946.
[46] Dermenghem dans son compte rendu du *Règne de la quantité et les signes des temps*, Gilbert Mury dans son compte rendu de *La Crise du monde moderne* (p. 114).
[47] PRÉVOST, « Les idées de René Guénon », 1946.

Bataille avait cependant trouvé intéressantes les vues du métaphysicien sur le mouvement du monde. Prévost les commentait dans son article :

> « La solidification du monde modifie aussi bien l'ordre objectif que la mentalité humaine, qui ne sont d'ailleurs nullement séparés, qui bien au contraire réagissent l'une sur l'autre. La nouvelle forme du monde qui en résulte ne s'exprime pas seulement dans les modifications artificielles que les hommes font subir à la Terre par l'application industrielle des découvertes scientifiques ; mais aussi dans une constitution différente de la réalité que présentent les théories de la matière liées à la physique déterministe ».[48]

Il évoquait encore le rétrécissement des possibilités de perception humaine et des facultés de compréhension qui résultaient de l'attitude matérialiste. Ainsi, contrairement à l'opinion selon laquelle la science moderne reculait sans cesse les limites du monde connu, on assistait à « un rétrécissement de la connaissance ». Le matérialisme était toutefois soumis à de vives critiques de la part de certains savants, en particulier en raison des conceptions de la matière qui le fondaient. Ce changement de paradigme ouvrait l'ère de la dissolution du monde ; et, bien que Guénon ne parlât pas de la désintégration de l'atome, il était difficile de ne pas rapprocher certains de ses développements avec les dernières découvertes de la physique. Bataille reconnaissait l'intérêt de ces vues sur le mouvement du monde :

> « Je ne puis nier cependant que la tradition ne me semble être l'expression d'une sorte de transparence, ses jugements d'ensemble sur le mouvement de ce monde me paraissent traduire un sentiment plus entier de ses implications et de ses possibilités que celui de bien d'autres disciplines ; et ce mouvement pourrait être accessible après tout à je ne sais quelle voyance, laissant d'ailleurs intact un fond obscur ».[49]

Cependant, si Bataille acceptait cette vision du mouvement cosmique, il ne pouvait accepter le rôle accélérateur, en quelque sorte, de la contre-initiation, notion qu'il jugeait caricaturale. Selon Prévost, ce fut là l'aspect majeur qui heurta Bataille ; c'est probablement pourquoi il prit soin de préciser dans son article que c'étaient « les chapitres où M. Guénon étudi[ait] les facteurs agissants de cette dissolution qui paraiss[aient] les plus étranges à notre entendement ». On peut se demander si Prévost ne considérait pas que le fondateur d'Acéphale avait été sujet à ces “influences”. Un passage de son compte rendu semblait viser les tentatives “néo-spiritualistes” de Bataille :

> « Ce que nous dit M. Guénon de cette contre-tradition est du reste assez curieux. Il désigne ainsi un nouveau mode de vie spirituelle où l'expérience intérieure se distinguerait de celle des hindous et des musulmans, comme de celles des mystiques chrétiens, par un recours exprès aux forces inférieures. Elle commencerait à partir

[48] PREVOST, « Les idées de René Guénon », 1946.

[49] Lettre de Georges Bataille à Pierre Prévost, en février 1946 (citée dans : PREVOST, *Georges Bataille et René Guénon*, 1992, p. 10).

> du développement le plus aigu de l'individualité. Elle viserait, comme toute expérience, la désintégration de cette individualité mais celle-ci ne se dissoudrait plus dans "l'unité principielle" mais dans le chaos. Il est remarquable que M. Guénon désigne ainsi, somme toute en termes assez précis, des tendances intellectuelles et spirituelles qui se sont récemment manifestées mais qu'il ignore ».[50]

Bataille était partagé quant à l'intérêt du *Règne de la quantité et les signes des temps.* D'un côté, il reconnaissait que Guénon était exceptionnellement sérieux ; « C'est assez passionnant et je regrette en somme ces préventions », concluait-il sa lettre à Prévost. De l'autre côté, il était « frappé de l'étroitesse d'esprit et du mépris de la situation humaine qui ne relâch[ait] pas d'un bout à l'autre du volume ». Tout dans ce livre lui semblait « pauvre, étriqué, jamais rien n'[était] abandonné au rire ou à l'enchantement ». Il comprenait l'aversion naturelle que certains esprits pouvaient éprouver à l'égard de ce genre de pensée ; quant à lui « cela [allait] parfois jusqu'au dégoût ».

Le compte rendu des *Principes du calcul infinitésimal* que Bataille fit passer dans le troisième numéro de la revue (août-septembre 1946) laisse penser que le sentiment de dégoût l'emporta sur l'intérêt profond. Son auteur, René Chénon, défendait le caractère conventionnel et arbitraire des notions mathématiques contre la tentative de Guénon de retrouver leur sens premier. La thèse de Guénon selon laquelle les mots imposaient leur sens aux hommes, était « comique »[51] ; cette perspective aboutissait à « des conclusions ahurissantes ». Chénon allait même jusqu'à évoquer « l'insignifiance de cet essai ». La réflexion au sujet du caractère arbitraire ou non du langage que le livre pouvait susciter, lui semblait toutefois intéressante. C'est d'ailleurs probablement relativement à ce compte rendu que Bataille écrivait à Prévost :

> « Ce genre d'accusation – contre une acceptation[52] autre que la sienne – à laquelle il a constamment recours – est toujours irritante : mais, à la rigueur, lui se justifierait en représentant qu'un certain ordre cosmique a fixé une fois pour toutes le sens des mots ».[53]

En mai 1947, Maurice Girodias cessa de publier *Critique.* La publication fut reprise par d'autres éditeurs et Pierre Prévost abandonna sa fonction de rédacteur en chef. S'il ne parvint pas à attribuer à Guénon une place durable dans cette revue qui avait l'ambition de dresser un panorama de la pensée contemporaine, il permit à son œuvre d'être présentée de façon substantielle dans son premier

[50] PRÉVOST, « Les idées de René Guénon », 1946.
[51] CHÉNON, Compte rendu des *Principes du calcul infinitésimal*, 1946.
[52] Il faut probablement lire : "acception".
[53] Lettre de G. Bataille à P. Prévost, non datée (PRÉVOST, *Pierre Prévost rencontre Georges Bataille*, 1987, p. 132).

numéro.[54] C'est également par son intermédiaire que Bataille se plongea dans *Le Règne de la quantité et les signes des temps* et y réagit. À la suite de cela, le célèbre penseur continua vraisemblablement à être travaillé par l'œuvre de Guénon. Une mise au point en 1950-1951 manifestant son antipathie à l'endroit de ce dernier tend à le faire penser (*infra*).

B – André Gide (et Henri Bosco)

En octobre 1945, André Gide reçut d'Alger des papiers parmi lesquels il retrouva quelques feuillets de son journal. Probablement fut-il heureux de relire des souvenirs de son séjour à Fez. L'évocation de ses entretiens avec Si Abdallah et les méditations auxquelles ceux-ci l'avaient conduit, lui parurent particulièrement dignes d'intérêt. L'œuvre de Guénon et les questions qu'elle soulevait revinrent périodiquement dans ses préoccupations jusqu'à sa mort. Henri Bosco et François Bonjean témoignèrent après la mort de Gide du questionnement angoissé que la découverte de l'œuvre avait suscité chez ce dernier (*infra*). En juillet 1947, Jean Grenier après l'avoir rencontré, notait : « Toujours Guénon, le mystère ? ». L'ancien du groupe Philosophies interrogea Maria van Rysselberghe, la "petite dame", intime de l'écrivain, qui lui répondit : « s'il y avait quelque chose, je le saurais ».[55] En octobre 1949, celle-ci rapporta d'ailleurs dans ses carnets des réflexions de Gide à propos de Guénon.[56]

Le mois même où il reçut ces feuillets (qui était également le mois de la parution du *Règne de la quantité et les signes des temps*), Gide les publia dans *Terre des hommes*, un hebdomadaire d'information et de culture internationales. Les rédacteurs de cette publication, laquelle tirait son nom du livre de Saint-Exupéry, pressentaient les menaces de l'après-guerre ; ils se donnaient pour mission de défendre une certaine vision humaniste. *Terre des hommes* fut lancé le 29 septembre 1945 avec un avant-propos de Gide. Moins d'un mois plus tard, il y publiait sa réflexion au sujet de l'œuvre de Guénon :

> « Si Abdallah, converti à l'Islam et sanskritisant, me fait lire les livres de René Guénon. Que serait-il advenu de moi si j'avais rencontré ceux-ci au temps de ma jeunesse, alors que je plongeais dans la *Méthode pour arriver à la vie bienheureuse* et écoutais les leçons de Fichte, du plus docile que je pouvais ? Mais, en ce temps, les livres de Guénon n'étaient pas encore écrits ».

[54] De façon significative, on évoqua à nouveau le nom de Guénon dans la revue *Critique* à la parution du journal de guerre de Queneau (PIEL, Jean, « Connaissons-nous Queneau ? », *Critique*, décembre 1986 p. 1236). Or, c'était peut-être Queneau qui, lorsqu'il collaborait avec Bataille à *La Critique sociale*, lui avait conseillé la lecture d'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*.

[55] GRENIER, Jean, *Carnet 1944-1971*, Paris, Seghers, 1991, p. 46 (le 20 juillet 1947).

[56] RYSSELBERGHE, M. (van), *Les Cahiers de la Petite Dame (1945-1951)*, Paris, Gallimard, 1977, p. 148.

Il poursuivait :

> « À présent, il est trop tard ; "les jeux sont faits, rien ne va plus".[57] Mon esprit sclérosé se plie aussi difficilement aux préceptes de cette sagesse ancestrale, que mon corps à la position dite "confortable" que préconisent les yogis, la seule qui leur paraisse convenir à la méditation parfaite ; et, à vrai dire, je ne puis même parvenir à souhaiter vraiment celle-ci, cette résorption qu'ils cherchent et obtiennent de l'individu dans l'Être éternel. Je tiens éperdument à mes limites et répugne à l'évanouissement des contours que toute mon éducation prit à tâche de préciser. Aussi bien le plus clair profit que je retire de ma lecture, c'est le sentiment plus net et précis de mon occidentalité[58] ; en quoi, pourquoi et par quoi je m'oppose. Je suis et reste du côté de Descartes et de Bacon ».

Il concluait :

> « N'importe ! Ces livres de Guénon sont remarquables et m'ont beaucoup instruit, fût-ce par réaction. J'admets volontiers les méfaits de l'inquiétude occidentale, dont la guerre même reste un sous-produit ; mais la périlleuse aventure où nous nous sommes imprudemment lancés valait la peine qu'elle nous coûte, valait la peine d'être courue. À présent, du reste, il est trop tard pour reculer ; nous devons la mener plus avant, la mener jusqu'au bout. Et ce "bout", cette extrémité, je tâche de me persuader que c'est Dieu, fût-il atteint par notre ruine. Il faudrait sans doute la "position confortable", pour mener à maturité ma pensée. En attendant, je persévère dans mon erreur ; et je ne puis envier une sagesse qui consiste à se retirer du jeu. Je veux "en être" et dût-il m'en coûter ».[59]

Il faut souligner l'importance qu'eut cette page de journal pour la médiatisation de l'œuvre de Guénon. Dès mars 1946, un journaliste de la presse francophone du Caire relevait dans un numéro de *La Semaine égyptienne* consacré à Gide, les jugements de ce dernier sur Guénon.[60] René Allar diffusa l'information dans les milieux guénoniens. Elle s'y répandit à la fin de l'année 1946, comme en témoignaient les correspondances croisées d'Allar, Préau, Pulby, Vâlsan.[61] Ce dernier confirmait à Pulby que c'était bien leur ami Pierre Georges dont parlait Gide. La reprise de ce texte en 1950 dans l'édition du journal, puis un article de

[57] Drieu La Rochelle écrivait de son côté : « Le stoïcisme, c'est tout ce qu'a inventé l'Occident, qui n'est pas capable d'aller plus loin, qui n'est que la vie immédiate. Certes, il y a dans les couvents des mystiques, et même sans doute de vrais initiés qui connaissent la voix de la Délivrance. Mais c'est trop tard pour moi, je suis trop vieux pour devenir un véritable athlète spirituel. Alors, il faut que je me fasse une mort volontaire, stoïcienne » (DRIEU La ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, p. 218).

[58] Il réaffirmait oralement cette position le 8 octobre 1949 (RYSSELBERGHE (van), Maria, *Les Cahiers de la Petite Dame (1945-1951)*, Paris, Gallimard, 1977, p. 148).

[59] GIDE, « Feuillets retrouvés », 1945.

[60] GALIS, « Moments d'André Gide avec l'idée de Dieu », *La Semaine égyptienne*, Le Caire, n° 7-8, mars 1946, p. 36.

[61] Lettres d'André Préau à Pierre Pulby, les 17 novembre 1946 et 12 janvier 1947 ; de René Allar à Pierre Pulby, le 16 janvier 1947 ; de Michel Vâlsan à Pierre Pulby, le 4 janvier 1947.

Bosco en 1951, amplifièrent son audience. Ces lignes eurent un écho important, certainement disproportionné au regard du phénomène de réception mineur qu'elles représentaient. Si Gide fut ébranlé par sa lecture de Guénon, son œuvre n'en subit pas l'"influence" ; il en avait déjà écrit l'essentiel et, en fin de compte, se sentit au contraire conforté dans l'amour des formes et de son existence individuelle. Cette réception de Guénon fut aussi relativement tardive si on la compare à celles, beaucoup plus profondes, de Queneau, d'Artaud ou de Daumal. Elle allait pourtant jouer comme un formidable argument médiatique et devenir un incontournable lieu commun du discours sur Guénon au moment où son influence serait reconnue (*infra*).

C – La réception de Guénon dans le contexte "méditerranéiste"

L'influence de Si Abdallah s'exerça au sein d'un milieu littéraire sensible à l'œuvre de Guénon comme à un possible ferment d'une idée méditerranéenne renouvelée. Cette préoccupation centrale des *Cahiers du Sud* s'était manifestée dans « L'Islam et l'Occident ». Dermenghem, entre-temps installé à Alger, projeta dès fin 1944 ou début 1945, une réédition totalement refondue de ce numéro spécial. Alors que Guénon y donnait un second article, et que la participation de Bonjean était maintenue, de façon symptomatique, Ahmed Sefrioui et Henri Bosco firent leur entrée au sommaire du dossier. Bosco avait alors acquis une grande notoriété grâce au succès du *Mas Théotime.* Il donnait à *L'Islam et l'Occident* une suite de proses poétiques autour de « Chellah » ; textes écrits sensiblement à la même période que *Le Mas Théotime* et parus dans différentes revues littéraires d'Afrique du Nord entre 1941 et 1942. Bosco précisait que l'imagination n'y avait point de part ; il s'agissait ici « de doctrine ». Le vocabulaire utilisé dans la dernière partie de son texte laissait deviner à quelle doctrine il faisait allusion. Bonjean mais surtout Dermenghem contribuèrent après-guerre à assurer une place croissante à la pensée "traditionnelle"dans la revue de Jean Ballard (*infra*). Pendant la guerre, ils avaient été deux figures importantes du milieu littéraire et intellectuel d'Alger. Ils faisaient volontiers découvrir la pensée de Guénon que connaissait Max-Pol Fouchet (*supra*). Selon Charlot, Dermenghem faisait circuler à Alger des copies ronéotypées des ouvrages épuisés du métaphysicien[62] ; il le citait dans la préface d'un ouvrage de Georges-Albert Astre consacré à "l'humanisme nouveau"[63] et

[62] Témoignage oral d'Edmond Charlot à Xavier Accart, lors d'une conversation téléphonique en 1998

[63] Il évoque la convergence possible, au sein d'un nouvel humanisme à naître, « des attitudes en apparence opposées » de Bergson et Guénon (DERMENGHEM, Emile, « Préface », ASTRE, G.-A., *Orient-Occident (vers un humanisme nouveau)*, Tunis, Editions d'Afrique littéraire, 1942, p. 13.

s'en entretenait avec Bonjean[64] qui édita aux éditions Baconnier *Vies des saints musulmans*.

Les interrogations de Gide au sujet de Guénon alimentèrent aussi certainement les conversations en 1944, dans la mesure où il fut durant son séjour, le centre de la vie littéraire algéroise.[65] Jean Denoël (né en 1902)[66], co-directeur de *Fontaine*, encouragea ainsi Bosco à parler du « célèbre hindouiste » à Gide.[67] Bosco et Bonjean s'en entretinrent avec le futur prix Nobel.

Les jeunes et actifs écrivains d'Alger furent très certainement marqués par cet intérêt de leurs aînés avec lesquels ils avaient en partage le souci de redéfinir la culture méditerranéenne, ce qui leur valut d'ailleurs le qualificatif de "méditerranéistes". Comme leur aîné Gabriel Audisio, ils avaient une affinité "naturelle" avec les *Cahiers du Sud*. Dès 1936, Charlot était devenu à Alger un centre de diffusion de la revue, laquelle publia notamment en 1937 un discours de Camus relatif à cette question. Comme ce dernier, Edmond Charlot (né en 1915) avait eu en 1934 comme professeur de philosophie au lycée Bugeaud d'Alger, Jean Grenier.[68] Avec son soutien, il avait fondé une librairie devenue à Alger le centre d'un groupe de jeunes écrivains ; il réunissait notamment Albert Camus et Max-Pol Fouchet. Charlot entreprit également un travail d'édition dès la fin des années 1930 ; cela l'amena à publier la revue *Fontaine*, des ouvrages de Dermenghem[69], ou, en 1944, des *Pages de journal* de Gide.

À la Libération, Charlot qui avait le soutien de Camus et d'Amrouche, eut de grandes ambitions. La *N.r.f.* avait été interdite et Gallimard était mal jugé d'avoir accepté de transiger avec l'occupant. Charlot, au contraire, avait fait de la prison en février 1942 (Gertrude Stein ayant fièrement déclaré fin 1941 dans *Paris France* que son éditeur faisait de la résistance !). L'éditeur de *Fontaine* rejoignit ainsi en 1946 La Fidélité Française, l'association des éditeurs résistants. Cela lui donnait une légitimité qui lui permit de nourrir de grands espoirs. Lorsqu'il fut muté à Paris par le Ministère de l'Information, Charlot y transféra le siège de ses éditions. En juin 1945, il réalisa une bonne opération en publiant *Le Mas Théotime*. Au terme de six ans de guerre, le lectorat français, ignorant sur quelles bases doctrinales avait été construit « ce temple de l'exaltation et de l'ampleur », fut sensible à ce message d'espérance. Le roman connut un succès foudroyant ; les ventes dépassè-

[64] Lettre d'Emile Dermenghem à François Bonjean, le 15 juillet 1943.
[65] FOUCHET, *Un Jour, je m'en souviens…*, p. 121
[66] Ce breton, ancien séminariste, fut un témoin privilégié et acteur du monde des lettres. Dès les années 1920, il fut ami de Gide, Max Jacob et Cocteau.
[67] On peut le déduire du conseil de Denoël à Bosco avant la rencontre avec Gide : « Parlez-lui de Guénon » (BOSCO, « Trois rencontres », 1951).
[68] On trouvera des informations sur ce milieu dans . PUCHE, *Edmond Charlot éditeur*.
[69] De Dermenghem, Charlot réédita *La Vie de Mahomet* (1943 ou 1944) et édita *Les Contes kabyles* (1945).

rent les 300.000 exemplaires et il fut couronné par le prix Renaudot en décembre 1945.[70]

Fort de cette position et de ce succès qui lui donna une solide assise financière, Charlot eut alors le projet avec Camus, Amrouche et Bonjean, de créer une collection de textes fondamentaux dans laquelle seraient édités des livres de Guénon.[71] Si ce projet n'eut visiblement pas de suite, il est révélateur de l'intérêt que le monde intellectuel portait au métaphysicien. Le succès commercial du *Règne de la quantité et les signes des temps* (*infra*) dut encourager le jeune éditeur. François Bonjean, qui devait être le directeur de cette collection, se fit en mars 1946 l'intermédiaire de Charlot auprès de Guénon. Il proposait au métaphysicien de rééditer certains de ses ouvrages. Guénon le remercia en précisant que cela ne dépendait pas de lui[72] ; les deux ouvrages alors en réimpression étaient les seuls dont il avait la libre disposition.[73] Ignorant probablement l'installation de Charlot dans la capitale, il laissait entendre qu'il n'était de toute façon pas intéressé par un éditeur non parisien. Par l'intermédiaire d'Ahmed Sefrioui, Bonjean fit alors demander à Si Abdallah les coordonnées des personnes s'occupant des éditions ou rééditions de Guénon. Abdallah lui transmit les adresses de Schuon à Lausanne, de Clavelle et Vâlsan à Paris[74], mais le projet n'eut pas de suite.

Le mois même où Bonjean écrivait à Guénon (mars 1946), un article d'Aimé Patri (né en 1904) présentant son œuvre parut dans *L'Arche*. La création de cette revue mensuelle éditée à Alger par Charlot, avait été suscitée par Gide qui la patronnait. Depuis son premier numéro (février 1944), elle était dirigée par Jean Amrouche, ami de Bosco et admirateur de Milosz, et par Jacques Lassaigne. Son ambition était de combler le vide laissé par la disparition de la *N.r.f.*. L'article d'Aimé Patri qui prenait prétexte de la parution du *Règne de la quantité et les signes des temps* pour présenter l'œuvre du métaphysicien, parut en mars 1946.[75] Cet ami de Simone Weil, figure des milieux syndicalistes et socialistes, avait été muté à Tunis en 1938 après avoir été reçu à l'agrégation de philosophie. Même s'il n'acceptait pas la critique trop stricte que faisait Guénon de la pensée contemporaine, il affirma après son décès :

> « Ce traditionaliste rigoureux, apportant dans des sujets d'ordinaire galvaudés [...] un extraordinaire "esprit de géométrie" a été vraiment pour beaucoup d'entre nous l'authentique initiateur de la redécouverte des trésors oubliés ».[76]

[70] PUCHE, *Edmond Charlot éditeur*, p. 29.

[71] Témoignage oral d'Edmond Charlot , lors d'une conversation téléphonique en 1998. Il doit être pris avec précaution car l'éditeur, âgé, et ayant perdu toutes ses archives en Algérie, n'a pu se référer qu'à sa mémoire.

[72] Lettre de Guénon à François Bonjean, le 6 mars 1946.

[73] Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 6 mars 1946.

[74] Lettre d'Ahmed Sefrioui à François Bonjean, le 13 mars 1946.

[75] PATRI, « À propos de René Guénon », 1946.

[76] PATRI, « René Guénon (1886-1951) », 1951.

Après-guerre, Patri se fit l'écho de l'œuvre à plusieurs reprises dans des publications nationales.

Cet agrégé de philosophie devait notamment participer à *La Table ronde* mais surtout à *Combat* dont Henry Smadja (né en 1897 à Oran), le fondateur de *La Presse de Tunisie*, prit la direction en 1946. Pascal Pia et Camus jouèrent dans ce journal un rôle capital. Ce dernier devait également soutenir un jeune journaliste qui en prit la rédaction en chef en 1949 : Louis Pauwels. Le milieu de *Combat* allait manifester un intérêt certain pour la pensée "traditionnelle" (*infra*).

III - Un sentiment apocalyptique diffus contribue à la réception de l'œuvre de Guénon

Pauwels qui à la Libération considérait Guénon comme son « maitre à penser », notait qu'à ses yeux, la crainte qu'avait alors Camus d'une conflagration générale rejoignait la vision du *Règne de la quantité et les signes des temps.*[77] Plusieurs écrivains résidant ou ayant résidé en Afrique du Nord partageaient cette sensibilité apocalyptique. André Gide lui-même n'écrivait-il pas qu'il était à présent trop tard pour reculer et que le "bout" de l'aventure serait peut-être atteint par la ruine de l'Occident ?[78] Ce sentiment était particulièrement manifeste dans les réflexions d'Henri Bosco et d'Émile Dermenghem. En 1945, Bosco se demandait si dans un monde « couvert de dépôts d'armes », les hommes étaient « vraiment las de tuer ».[79] Cette ère de massacres avait fait perdre la réalité et le sens de l'homme, et par là même le sens du divin.[80] La vie humaine ne représentait plus rien. La masse et la matière triomphaient dans les deux camps. « Seuls de rares esprits clairvoyants [avaient] pour tâche de sauver du désastre la pensée pure », le « beau inutile » et la « science sacrée ».[81] Bosco craignait encore que ses contemporains n'aient pas la force morale et spirituelle suffisante pour affronter un avenir difficile où rien ne serait plus comme avant. Il avait l'impression que la fin de cette guerre était la fin du monde. Sa sensibilité apocalyptique fut encore renforcée par ses rencontres avec Si Abdallah. Après leur dernière entrevue en mai 1946, il nota dans son diaire : « Les Sages se voilent : le cycle est à son terme. Fin des temps ». Trente ans plus tard, il constatait que le correspondant de Guénon était dans le vrai.

[77] PAUWELS, Louis, *Les Dernières chaînes*, Paris, Éditions du Rocher, 1997, p. 107.
[78] GIDE, « Feuillets retrouvés », 1945.
[79] Lettre d'Henri Bosco à Jules Roy, le 5 juin 1945 (BOSCO, « Lettres à Jules Roy 1942-1969 », p. 163).
[80] Lettre d'Henri Bosco à Jules Roy, le 6 avril 1945 (BOSCO, « Lettres à Jules Roy 1942-1969 », p. 161).
[81] Lettre d'Henri Bosco à Jules Roy, le 13 mars 1943 (BOSCO, « Lettres à Jules Roy 1942-1969 », p. 132).

S'inspirant peut-être d'une note du *Symbolisme de la croix*[82], il évoquait cette dernière rencontre dans une lettre à Jean Denoël :

> « […] on se rend compte qu'il avait raison. Il n'y a qu'à regarder les quatre points cardinaux. À la pointe de chacun d'eux, il n'y a plus qu'un soleil noir. Un soleil éteint ».[83]

Dermenghem qui avait donné aux *Cahiers du Sud* un compte rendu intéressé de l'ouvrage sur *L'Apocalypse* du comte du Plessis (*supra*), subit pendant la guerre de grandes épreuves sur un plan personnel. La correspondance avec Jean Paulhan témoigne que sa sensibilité aux signes des temps ne fit que se renforcer à la Libération. « En fait de ruines, lui écrivait-il en février 1945, notre époque fait bien les choses et mon pessimisme est encore dépassé par les événements ».[84] « Les dieux ont encore soif, les ogres ne sont pas tous morts et la part du diable, comme dit Rougemont, est grande ».[85] Mais plus que Rougemont, sa référence était alors Guénon. Il y avait là un écho du compagnonnage intellectuel qu'ils avaient vécu autour de *Vers l'Unité* à l'époque de la parution du *Roi du monde* et d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel*. En 1929, dans une petite note intitulée « Signes des temps », Th. Darel avait rapproché Dermenghem et Guénon autour de la citation de Joseph de Maistre qui fermait *Le Roi du monde*[86] :

> « Perçus par Joseph de Maistre, ces "temps" qui, vraisemblablement, ont commencé avec les années tragiques que nous venons de vivre, ces "temps" préoccupent, à leur tour, des penseurs de notre époque. Émile Dermenghem, puis René Guénon rappelaient récemment, en lui attribuant un sens contemporain, la phrase qui sert d'introduction à ses lignes. Force est bien de se rendre compte que "nous marchons à une vitesse accélérée" ».[87]

Cette présentation de Th. Darel venait quelques pages avant un article de Guénon intitulé, comme son ouvrage, « Autorité spirituelle et pouvoir temporel ». Ce livre peut être perçu, dans une certaine mesure, comme une anticipation du *Règne de la quantité et les signes des temps* (1945). On y trouve un mélange d'éléments doctrinaux et de diagnostic du temps présent[88] ; et les considérations que Guénon y

[82] GUÉNON, *Le Symbolisme de la croix*, p. 68.

[83] Lettre d'Henri Bosco à Jean Denoël, le 2 avril 1974 (*Cahiers Henri Bosco*, Aix-en-Provence, n° 32/33/34, 1992-1994, p. 168).

[84] Lettre d'Émile Dermenghem à Jean Paulhan, le 10 février 1945.

[85] Lettre d'Émile Dermenghem à Jean Paulhan, le 10 juin 1945.

[86] « Il faut nous tenir prêts pour un événement immense dans l'ordre divin, vers lequel nous marchons avec une vitesse accélérée qui doit frapper tous les observateurs. Des oracles redoutables annoncent déjà que les temps sont arrivés ». Cette citation concluait également l'article de Guénon paru dans *Vers l'Unité* en mars 1927.

[87] DAREL, Th. « Signes des temps », *Vers l'Unité*, mars-avril 1929.

[88] Ainsi, Guénon y précisait que le bolchevisme représentait la domination des Shûdras. « Si les éléments sociaux les plus inférieurs accédaient au pouvoir », ajoutait-il, « leur règne sera[it] vraisemblablement le plus bref de tous, et il marque[rait] la dernière phase d'un cycle historique » (GUÉNON, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, p. 91-92). Cet événement devait signifier pour l'Occident, la fin de la période moderne.

développait sur la fin du cycle (en se rapportant à *L'Apocalypse*) annonçaient la conclusion du *Règne de la quantité et les signes des temps*.[89] En 1946, Emile Dermenghem se chargea significativement de donner un compte rendu du nouvel ouvrage de Guénon dans les *Cahiers du Sud*.[90] Ses écrits de l'époque s'en faisaient également l'écho. « Les signes des temps, comme dit René Guénon, ne laissent pas d'être inquiétants », écrivait-il à Paulhan à la fin de l'année 1945.[91] Il le citait dans la réédition de son *Joseph de Maistre mystique*. Dans *Les Cahiers d'Hermès*, il évoquait « la grande intrusion du psychisme inférieur à travers les fissures élargies du Mur de Gog et Magog, pour reprendre une autre image guénonienne ».[92] L'explosion de la première bombe atomique advenue en la fête de la Transfiguration, apparut à Bosco et Dermenghem comme un signe des temps ; Bosco confiait à Pierre Prévost que cet événement était inscrit dans les prévisions de René Guénon.[93] Prévost vit dans l'utilisation de la désintégration de l'atome une vérification des considérations du *Règne de la quantité et les signes des temps* au sujet de la dissolution succédant au matérialisme.[94] Dermenghem écrivait à Paulhan en avoir perçu des signes avant-coureurs ; peu avant la déflagration atomique, il avait vu dans la montagne marocaine des centaines « de *fuqara* en extase, et d'autres qui s'agit[aient] dans le feu et le sang » alors que « les "fous" inspirés [annonçaient] de grandes catastrophes ».[95] Dans son compte rendu des *Cahiers du Sud*, il précisait que *Le Règne de la quantité et les signes des temps* dans lequel Guénon « annon[çait] que l'humanité sembl[ait] parvenue au plus sombre de l'Âge sombre [...] », était paru « à peu près au moment où naissait la bombe atomique ».[96]

Le sentiment apocalyptique n'était toutefois pas propre aux lecteurs de Guénon installés en Afrique du Nord. Loin de disparaître avec la défaite des forces de l'Axe, les années de guerre l'avaient considérablement renforcé dans l'opinion métropolitaine ; ce qui joua en faveur de la réception de l'œuvre de Guénon. Selon Louis Pauwels, homme de médias et fin observateur du paysage

[89] « [...] l'humanité n'a jamais été aussi éloignée du "Paradis terrestre" qu'elle l'est actuellement ; mais il ne faut pas oublier pourtant que la fin d'un cycle coïncide avec le commencement d'un autre cycle ; qu'on se rapporte d'ailleurs à *L'Apocalypse*, et l'on verra que c'est à l'extrême limite du désordre, allant jusqu'à l'apparent anéantissement du "monde extérieur", que doit se produire l'avènement de la "Jérusalem céleste", qui sera, pour une nouvelle période de l'histoire de l'humanité, l'analogue de ce que fut le "Paradis terrestre" pour celle qui se terminera à ce moment même » (GUÉNON, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, p. 114).
[90] DERMENGHEM, Compte rendu du *Règne de la quantité et les signes des temps*, 1946.
[91] Lettre d'Emile Dermenghem à Jean Paulhan, le 20 décembre 1945.
[92] DERMENGHEM, Émile, « Joseph de Maistre et la Tradition », *Les Cahiers d'Hermès*, n° 1, 1947, p. 85.
[93] PRÉVOST, *Pierre Prévost rencontre Georges Bataille*, 1987, p. 27. Bosco pensait probablement au passage d'*Orient et Occident* évoquant en 1924 l'apparition d'armes si puissantes qu'elles pourraient détruire des régions entières.
[94] PRÉVOST, « Les idées de René Guénon », 1946, p. 50.
[95] Lettre d'Émile Dermenghem à Jean Paulhan, le 20 décembre 1945.
[96] DERMENGHEM, « René Guénon », BERVAL (Dir.), *René Guénon : sa vie, son œuvre*, 1953, p. 1178.

idéologique de son temps, si le premier conflit mondial avait balayé l'optimisme scientiste, la Seconde Guerre avait fini de désagréger les idéaux humanistes et commencé la réalisation des promesses d'apocalypse.[97] Dans les années 1950, *La Table ronde* consacrait ainsi un numéro au thème : « Apocalypse et idée de fin des temps ». L'auteur du *Règne de la quantité et les signes des temps* s'y voyait consacrer un article intitulé : « René Guénon et la "fin du cycle" » par un ancien collaborateur de *Combat*, ami de Louis Pauwels. Le dossier contenait en particulier une enquête menée auprès de personnalités littéraires et intellectuelles ; il s'agissait de savoir si les contemporains avaient le sentiment de vivre une apocalypse.[98] Philippe Huguet l'introduisait ainsi :

> « Un climat général de pessimisme augmente dans les esprits qui réfléchissent et apparaît dans la littérature dès la fin de la guerre de 39-45 ; il s'accompagne du thème de l'inespoir qui prophétise la fin d'une civilisation. La poésie revient à l'épopée et aux lamentations. La presse s'en mêle et raconte ses petites histoires quotidiennes fantaisistes et commerciales. Les cercles de vertiges s'ouvrent et s'agrandissent devant nous au hasard des publications naïves ou insidieuses. Le grand public en revient au "primum vivere". C'est pourquoi nous avons cru intéressant d'associer à ce numéro spécial sur l'idée de fin des temps quelques écrivains contemporains ; ils ont répondu à trois questions que voici : Donnez-vous une place dans vos œuvres et dans vos lectures aux Apocalypses ? Pensez-vous que notre époque ait renouvelé l'idée de fin des temps ? Si oui, dans quel sens et pourquoi ? Donnez-vous aux Apocalypses un sens historique (déclin de la civilisation), religieux (promesse d'un monde futur), cosmique (délivrance de l'obligation de vivre) ? »[99]

En 1949 dans les *Cahiers du Sud*, Jacques Masui notait qu'il était devenu commun de constater que l'humanité approchait d'une fin. Aussi ne tenait-il pas à revenir sur les causes de cette situation décrites de mille manières, mais renvoyait ses lecteurs à *La Crise du monde moderne* car « personne ne les avait probablement mieux définies que René Guénon ».[100] En 1946, Artaud écrivait :

> « La vérité est que les choses ne sont plus normales et que ce monde-ci est en train de tomber. Ce qu'on appelle l'apocalypse dans les livres est en réalité depuis longtemps commencé […] ».[101]

Beaucoup de contemporains avaient perçu en l'explosion de la première bombe atomique, un nouveau signe des temps. Philippe Huguet se demandait si le 6 août

[97] PAUWELS, « René Guénon », 1951.
[98] HUGUET, Philippe, « Vivons-nous une apocalypse ? », *La Table ronde*, février 1957, p. 192 et suiv.
[99] HUGUET, Philippe, « Vivons-nous une apocalypse ? », *La Table ronde*, février 1957, p. 192 et suiv.
[100] MASUI (Dir.), *Approches de l'Inde*, p. 13.
[101] Lettre d'Antonin Artaud à Marthe Robert, le 7 avril 1946 (ARTAUD, *Œuvres complètes*, tome XIV*, Paris, Gallimard, 1978, p. 110).

1945 avait été une date fatidique de l'histoire : « L'humanité découvre une nouvelle terreur sournoise et connaît une profonde inquiétude permanente ».[102] Remarquant que Guénon devait son audience à la conjoncture, Emmanuel Berl, avant même d'évoquer « les camps d'extermination, les déportations, la condition tragique des travailleurs et, en cas de guerre, celle de chacun […] », citait : « les bombes atomiques ».[103] Un collaborateur de la revue *Études*, remarquait en 1946 à propos du *Règne de la quantité et les signes des temps* : « À l'âge de la bombe atomique, nombreux sont ceux qui risquent d'être séduits par cette conception pessimiste et antiscientifique de l'histoire […] ».[104]

Aimé Patri voyait également dans la crise de l'idée de Progrès une des raisons de l'intérêt porté à l'œuvre de Guénon :

> « Il y a de nos jours une crise de l'idée de Progrès motivée par des raisons fort valables : les guerres et les révolutions qui n'engendrent pas toujours des formes supérieures de civilisations nous ont appris à douter. Seuls quelques "scientistes" impénitents vivent encore sur les illusions chères au XIXe siècle et à la fin du XVIIIe. Les marxistes ont beau nous affirmer qu'il ne faut pas croire à la fin du monde parce que nous assistons à la fin du capitalisme, nous ne sommes pas tellement convaincus que les bienfaits, d'ailleurs contestables, de la science l'emporteront finalement sur ses trop évidents méfaits. C'est une des raisons de l'intérêt porté à une pensée comme celle de René Guénon […] ».[105]

D'autant que le cours accéléré et catastrophique de l'histoire semblait lui donner raison. Guénon ne se privait pas de le souligner dans les premières lignes du *Règne de la quantité et les signes des temps.* « Depuis que nous avons écrit *La Crise du monde moderne*, remarquait-il, les événements n'ont confirmé que trop complètement, et surtout trop rapidement, toutes les vues que nous exposions alors à ce sujet […] ».[106] En même temps, l'œuvre du métaphysicien donnait un sens à cette situation alors que dans les différents domaines de la culture se développaient les "idées" d'absurdité de l'existence humaine, d'angoisse et d'aliénation. Comme le remarquait encore Aimé Patri :

> « Il ne faudrait pas […] confondre la pensée traditionnelle avec le pessimisme romantique opposé à l'optimisme scientiste. Conformément à la doctrine hindoue des cycles, la fin du monde n'est que la fin d'un monde […] Dans une doctrine apocalyptique, l'optimisme et le pessimisme sont également surmontés : le pire devient gage du meilleur. Il n'y a donc chez Guénon aucune espèce de "désespoir",

[102] HUGUET, Philippe, « Vivons-nous une apocalypse ? », *La Table ronde*, février 1957, p. 192.
[103] BERL, « *René Guénon*, de P. Sérant », 1953, p. 7.
[104] RUSSO, « Revue des revues », janvier-mars 1946.
[105] PATRI, « À propos de René Guénon », 1946.
[106] GUÉNON, *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, p. 7.

héroïque ou non. Le monde n'est pas "absurde". Tout ce qui se passe est au contraire chargé de sens pour celui qui sait le comprendre ».[107]

L'œuvre de Guénon permettait à ses contemporains « de retrouver le sens de l'existence qu'[ils avaient] dangereusement perdu ».[108]

Dans ce contexte, la réédition de *La Crise du monde moderne* mais surtout l'édition du *Règne de la quantité et les signes des temps* connurent un vrai succès.[109] Guénon lui-même fut surpris par le succès immédiat de ce second ouvrage, d'autant qu'il fut d'abord indépendant des critiques. L'ouvrage fut épuisé en deux mois, c'est-à-dire avant même que ne paraissent les premiers articles ou comptes rendus ici recensés.[110] Guénon confiait à Dermenghem son étonnement.[111] En juin 1946, le livre en était à sa deuxième édition. Le métaphysicien fut encore surpris d'apprendre à l'été 1950 que Gallimard avaient l'intention d'en entreprendre une troisième.[112] Dans le premier semestre 1946, parurent des articles ou comptes rendus de ces écrivains ayant résidé en Afrique du Nord comme Aimé Patri dans *L'Arche*, Pierre Prévost dans *Critique*, Émile Dermenghem dans les *Cahiers du Sud*. Des collaborateurs de Guénon s'en firent aussi l'écho : René Allar dans *La Revue de la Table ronde*, André Préau dans les *Études traditionnelles*. Le jésuite François Russo (né en 1909) évoquait le livre dans les *Études*.[113] René Etiemble dans sa revue alexandrine *Valeurs* s'y arrêtait beaucoup plus brièvement que sur la réédition de *La Métaphysique orientale*. Un certain nombre d'articles et de recensions suscités par cet ouvrage restent à mettre au jour. Préau signalait à Pulby un compte rendu adroit, très prudent, mais d'une ironie voilée, publié par un journal financier.[114] Selon Guénon, Gabriel Marcel avait consacré au livre un article « assez hostile » dans un hebdomadaire qui cessa rapidement de paraître.[115] Mario Meunier lui annonça son projet d'en faire passer un dans *Les Nouvelles littéraires*.[116] La réédition de *La Crise du monde moderne* eut également un certain écho. Comme l'écrivait en 1949 Jacques Masui dans *Approches de l'Inde*, le livre était « devenu classique ».[117] Cela n'empêcha pas certains lecteurs de le prendre pour un nouvel

[107] PATRI, « À propos de René Guénon », 1946.
[108] PATRI, « À propos de René Guénon », 1946.
[109] Jean-François Deniau se souvient qu'à l'époque, ces ouvrages de critique du monde moderne étaient cités dans les cours généraux à Science-Po (entretien de l'auteur avec Jean-François Deniau le 22 novembre 2001).
[110] Lettre de Guénon à Pierre Pulby, le 3 janvier 1946.
[111] Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 16 juin 1946.
[112] Lettre de Guénon à F. Galvao, le 24 août 1950.
[113] RUSSO, « Revue des revues », 1946.
[114] Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 17 novembre 1946.
[115] Lettre de Guénon à Pierre Pulby, le 17 septembre 1948. Nous n'évoquerons pas ici les comptes rendus de Paul Le Cour. La longue polémique avec Guénon pourrait faire l'objet d'une étude.
[116] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 5 décembre 1945.
[117] MASUI, Jacques, « L'Inde dans notre destin », MASUI (Dir.), *Approches de l'Inde*, p. 13.

ouvrage. Ainsi, après sa lecture, Paul Morand maugréait dans son journal ; elle l'avait ennuyé car Guénon lui semblait répéter ses livres antérieurs.[118] Gilbert Mury qui lui consacrait en 1946 un long article dans *Europe* (*supra*), était, pour sa part, trop jeune pour avoir connu la première édition de l'ouvrage.[119] Plusieurs recensions de cette réédition restent à mettre au jour, telle celle de *Combat* dont Guénon disait en novembre 1946 ne trop savoir que penser.[120] Le même mois, le métaphysicien qui n'avait peut-être pas été informé de toutes les critiques, jugeait les comptes rendus peu nombreux et peu compréhensifs.[121]

La notoriété de ces ouvrages favorisa probablement l'audience des autres titres alors parus. Au regard de son titre qui pouvait au premier abord paraître rébarbatif à certains, le deuxième volume de la collection Tradition, *Les Principes du calcul infinitésimal*, fut l'objet de plusieurs comptes rendus aux tons fort divers. Ceux des recensions de René Chénon dans la revue *Critique* et de L. Raffaëlli dans les *Cahiers du Sud* étaient diamétralement opposés (*infra*).[122] Le petit ouvrage fut encore recensé à deux reprises dans la revue jésuite *Etudes*, d'abord par François Russo puis par Jean-Marie Abelé (né en 1886).[123] Les parutions des *Aperçus sur l'initiation* et de *La Grande Triade* furent certainement moins remarquées par les écrivains qui ne suivaient pas avec attention le développement de l'œuvre. À la différence des ouvrages édités par Gallimard, ils avaient moins vocation à toucher un public généraliste. Bien que *La Grande Triade* ait été annoncée dans les *Cahiers du Sud*, l'échec de son lancement nuisit à sa réception. Seul à notre connaissance (mais d'autres recensions restent probablement à découvrir), André Préau assura à ces œuvres un écho dans une revue généraliste : les *Cahiers du Sud*.[124] Ce silence relatif n'empêcha pas des écrivains qui suivaient l'œuvre de Guénon, d'avoir connaissance de ces deux ouvrages. En 1949, André Breton se référait aux *Aperçus sur l'initiation* dans sa préface de *La Nuit du Rose-hôtel* de Maurice Fourré.[125] En 1950, dans un entretien donné au *Correo literario* (Madrid), il citait *La Grande Triade*

[118] MORAND, Paul, *Journal inutile 1968-1972*, Paris, Gallimard, 2001, p. 576 (la réflexion insérée dans le journal en 1971 a été écrite le 12 août 1950). L'éditeur de ce journal ne mentionne que l'édition de 1946.

[119] MURY, Compte rendu de *La Crise du monde moderne*, 1946.

[120] Lettre de Guénon à Pierre Pulby, le 11 novembre 1946.

[121] Lettre de Guénon à Pierre Pulby, le 11 novembre 1946.

[122] CHÉNON, Compte rendu des *Principes du calcul infinitésimal*, 1946 ; RAFFAËLLI, Compte rendu des *Principes du calcul infinitésimal*, 1946.

[123] RUSSO, « Revue des revues », 1946 ; ABELE, « Compte rendu des *Principes du calcul infinitésimal* », 1946.

[124] PRÉAU, Compte rendu des *Aperçus sur l'initiation*, *Cahiers du Sud*, Marseille, n° 281, 1947, p. 171-2 ; PRÉAU, Compte rendu de *La Grande Triade*, *Cahiers du Sud*, Marseille, n° 282, 1947, p. 349-350. Dans des revues plus spécialisées : LE COUR, Compte rendu d'*Aperçus sur l'initiation*, 1946 ; REYOR, « *Les Aperçus sur l'initiation* », 1948-1952.

[125] BRETON, A., « Préface », FOURRÉ, M., *La Nuit du Rose-hôtel*, Paris, Gallimard, 1950, p. 12, 15 (datée août 1949).

dans laquelle « la pensée dite "traditionnelle" » s'exprimait, selon lui, avec autorité.[126]

*

Les milieux littéraires et intellectuels d'Afrique du Nord eurent leur importance pour la réception de l'œuvre de Guénon à la Libération. Si Abdallah éveilla l'intérêt d'Abderrahman Buret, de Pierre Prévost mais surtout d'André Gide pour elle. Cette action d'influence se répercuta après-guerre dans la revue *Critique* (l'impact en fut toutefois limité par Georges Bataille). Les réflexions que Gide publia en 1945 puis qu'il reprit dans son journal, produirent un effet certain sur les milieux littéraires. Elles furent notamment discutées parmi les écrivains installés au Maghreb qui nourrissaient déjà un intérêt pour Guénon. Des personnalités comme Bonjean, Dermenghem (qui refondit et réédita *L'Islam et l'Occident*) puis Bosco, se faisaient volontiers l'écho de l'œuvre. Leurs cadets "méditerranéistes" (Charlot, Camus notamment), partis à la conquête intellectuelle du Paris libéré, conçurent le projet de confier à Bonjean une collection qui devait rééditer des livres de Guénon. Aimé Patri consacra de son côté un long article au métaphysicien dans *L'Arche*, une revue fondée à Alger et patronnée par Gide. A ce facteur, il faut en ajouter un autre qui compta pour la réception de Guénon à la Libération ; la guerre avait fait naître chez plusieurs de ces écrivains un sentiment apocalyptique. Bosco et Dermenghem virent dans l'explosion de la première bombe atomique un signe des temps. Cette impression diffuse de fin d'un monde fut probablement une raison du succès du *Règne de la quantité et les signes des temps.*

***

Le succès des livres de Guénon à la Libération fut ainsi préparé pendant la guerre. La création de la collection Tradition chez Gallimard, la diffusion de son œuvre dans le Maghreb francophone et sa découverte par des jeunes gens en métropole, le sentiment apocalyptique accru, furent des facteurs déterminants de cette réception.

[126] BRETON, André, *Entretiens 1913-1952*, Paris, Gallimard, 1952, p. 289.

CHAPITRE DIXIEME — L'ANGE APPORTE LE LIVRE ET ANNONCE LES JOURS DE L'ACCOMPLISSEMENT. IL DONNE AU PROPHETE CE LIVRE ET LUI ORDONNE DE LE DÉVORER

Et je vis alors un autre 1
Ange. Il était fort et descendait du ciel, vêtu d'une nuée.
Un arc-en-ciel brillait tout autour de sa tête. Son visage
était un soleil, ses pieds des colonnes de feu.
Il tenait à la main un petit livre ouvert. Il mit 2
son pied droit sur la mer et son pied gauche sur la terre.
Et il cria d'une voix forte, pareil au lion rugissant. 3
Et quand il eut crié, les Sept Tonnerres firent tonner
leurs voix.



Figure 21 : Illustration de *L'Apocalypse* par Édy-Legrand.
(*Apocalypse* selon saint Jean, Casablanca, Galerie Derche, 1942)

Loin d'être une parenthèse, le temps de la guerre fut une période décisive pour la réception de l'œuvre de Guénon. Dès 1939, s'était dessiné un renouveau éditorial. À l'image de Queneau mobilisé, des écrivains lisaient plus assidûment les *Études traditionnelles*. Paulhan, après avoir accueilli dans la *N.r.f.* les recensions que Renéville et Daumal avaient faites de cette revue, demandait à Luc Benoist un article de présentation de l'œuvre de Guénon. Dermenghem en donnait un aperçu dans la revue *Esprit*. Ce mouvement fut partiellement arrêté par les bouleversements causés par la Débâcle. Beaucoup d'écrivains furent amenés à s'exiler. René Daumal s'installa ainsi dans la région de Marseille. Ce jeune poète sanskritisant, condamné à court terme par la tuberculose, apparaît comme un élément central pour la diffusion de la perspective "traditionnelle" dans les milieux littéraires. À Auch, il fit découvrir l'œuvre de Guénon à Simone Weil. Il s'en était entretenu en 1938 avec Paulhan, comme il le fit certainement en 1944 avec Drieu La Rochelle. Le nom du métaphysicien joua encore comme un mot de passe dans ses prises de contact avec Jacques Masui et Max-Pol Fouchet. Il aida ces jeunes hommes à élaborer les numéros spéciaux des *Cahiers du Sud* et de *Fontaine*. « Message actuel de l'Inde » et « De la poésie comme exercice spirituel » manifestèrent la volonté de résistance spirituelle de tout un groupe d'écrivains à l'occupation nazie. Guénon était une référence importante pour une partie de ce réseau dont les centres étaient basés en zone sud et au Maghreb. Au Maroc, Bosco qui avait découvert l'œuvre du métaphysicien en 1938 grâce à Bonjean, participa à ce mouvement. Sous le choc de la Débâcle, il édifia sur quelques idées doctrinales un « temple de l'exaltation et de l'ampleur ».

Alors que la zone libre avait été envahie par les Allemands, l'Afrique du Nord et en particulier le Maroc devinrent, dans la seconde phase de la guerre, des lieux où la pensée de Guénon se diffusa. Si Abdallah, un Européen islamisé, correspondant du métaphysicien, ouvrit l'œuvre à des écrivains de passage comme Pierre Prévost et surtout André Gide. La réaction de ce dernier, consignée dans son journal, fut amplement commentée au sein des milieux littéraires du Maghreb et redoubla l'intérêt pour « la Doctrine ». Dans le même temps, en zone occupée, l'ancien directeur de la *N.r.f.* et son remplaçant approfondissaient l'œuvre de Guénon. Jean Paulhan s'en entretint avec Luc Benoist dont il parvint, en 1942, à faire passer l'article de présentation. L'œuvre de Guénon alimenta sa réflexion au sujet de l'expression. Dans le cas de Drieu La Rochelle, elle cristallisa un certain nombre d'interrogations et d'intuitions anciennes de telle manière qu'il acquit la certitude de l'existence d'une Tradition unique, sous-jacente aux grandes traditions. Il vécut cela comme une grâce intellectuelle et regretta de n'avoir pas su

déceler, jadis, qui se cachait derrière le « visage émacié » croisé chez Daniel Halévy. Au-delà des oppositions politiques (la perspective métaphysique l'amena à regretter de s'être engagé dans la collaboration au détriment de "la seule chose nécessaire"), Paulhan et Drieu échangèrent, après la première tentative de suicide de ce dernier, leurs interrogations à propos de Guénon. Cet intérêt au sein de la *N.r.f.* aboutit à la création d'un support éditorial important pour la diffusion de l'œuvre après-guerre.

À la Libération, le renouveau éditorial de celle-ci et sa réception furent largement conditionnés par des facteurs apparus pendant la guerre. L'explosion de la première bombe atomique renforça un sentiment apocalyptique diffus, qui n'avait cessé de croître depuis 1937-1938, et auquel l'œuvre eschatologique de Guénon venait donner un sens. Comme en 1939, ce climat contribua certainement à créer une forte demande du public. Or, la rupture des communications avait laissé le temps à Guénon de mettre au point de nouveaux livres. La collection conçue pendant la guerre par Luc Benoist et Jean Paulhan assura une large audience à trois d'entre eux. Enfin, la diffusion de son œuvre au Maghreb avait créé chez des écrivains et des journalistes une disposition favorable à sa réception. En 1945-1946, ce fut comme si le flot éditorial dont on avait noté un frémissement en 1939, arrêté par cinq années de guerre, avait grossi et déferlait soudain. Alors que le métaphysicien n'avait pas publié de nouveaux livres depuis treize années[1] et que la plupart de ses ouvrages étaient épuisés, parurent quatre titres inédits et de nombreuses rééditions. En outre, alors qu'au cours des années 1930, il avait regroupé l'essentiel sa production dans deux maisons d'éditions et dans une revue spécialisées dans le domaine de l'ésotérisme, il accepta de nouveau de participer à des médias "généralistes" comme Gallimard et les *Cahiers du Sud.*

La guerre fut donc une période de germination particulièrement riche. Elle fut aussi le théâtre d'un remarquable phénomène générationnel. Les réceptions des auteurs qui semblaient les plus proches de la perspective "traditionnelle", cessèrent. Artaud, interné depuis 1937, profondément atteint par son traitement aux électrochocs (commencé en 1943), devait décéder en 1948. En 1941-1942, Queneau s'éloigna de la perspective "traditionnelle" à laquelle il ne devait revenir qu'un quart de siècle plus tard (*infra*). Daumal comme Simone Weil et Roger Gilbert-Lecomte furent fauchés par la mort. Or, toutes ces personnalités appartenaient à la génération de la crise. Au contraire, plusieurs écrivains reconnus se prirent d'intérêt pour l'œuvre de Guénon pendant la guerre. Drieu La Rochelle n'en sortit toutefois pas vivants.[2] Il faut surtout citer ici Henri Bosco, Jean

[1] Le court texte *La Métaphysique orientale* avait été présenté dans *Vers l'Unité* dès 1926.

[2] Il y a à la *N.r.f.* pendant la guerre une sorte de mise en abîme de ce phénomène. Queneau, Drieu La Rochelle et Paulhan représentaient trois générations. Le plus jeune cessa de lire Guénon alors que ses deux

Paulhan et André Gide. Bosco et Paulhan appartenaient comme Guénon à la génération d'Agathon alors que Gide était une figure de celle de l'affaire Dreyfus. Ainsi, ces aînés se plongèrent dans l'œuvre du métaphysicien au moment où les réceptions des cadets cités ci-dessus touchaient à leurs fins. Avec ces dernières, cessa un ensemble de recherches littéraires menées par des écrivains qui s'étaient détachés de la nébuleuse du surréalisme en partie en raison de leur intérêt pour la pensée "traditionnelle" ; et cela, ironie de l'histoire, au moment où Breton se passionnait finalement pour l'œuvre.[3] Les réceptions de Gide, Bosco et Paulhan furent plus individuelles. Les témoignages de ces écrivains reconnus, participant à la *N.r.f.*, eurent toutefois une grande importance pour la notoriété de l'œuvre de Guénon au moment de sa mort.

aînés approfondirent l'œuvre. Drieu La Rochelle, le cadet de Paulhan, ne devait néanmoins pas survivre à l'année 1945. C'est ainsi leur aîné qui se ferait l'écho de l'œuvre de Guénon après-guerre.

[3] PAUWELS, Louis, *Un jour je m'en souviens*, Paris, Éditions du Rocher, 2004, p. 182.

LIVRE IV

LE DÉVELOPPEMENT POSTHUME D'UNE "INFLUENCE" RECONNUE

(DE 1946 AUX ANNÉES 1970)

Le livre de M. Sérant a l'incontestable mérite d'être le premier à souligner la grande importance de Guénon dans la vie intellectuelle de la France contemporaine. Je crois bien que, depuis la mort de Bergson, aucun penseur français n'a exercé une influence aussi profonde, et qui, semble-t-il, va croissant.

Emmanuel Berl

Après-guerre, l'œuvre de Guénon fut reçue dans un contexte littéraire, intellectuel, social, politique, profondément renouvelé. L'euphorie de la Libération fut de courte durée. La France sortait moralement et matériellement affaiblie de la guerre. Elle n'avait pas même été conviée à participer à la conférence de Yalta. Le monde était loin d'être stabilisé. La guerre froide fut le prolongement presque caricatural de la désunion des puissances au cours de la première moitié du siècle, avec, en outre, la menace d'une conflagration atomique. Sur le plan des consciences, François Mauriac jugeait en 1945 :

> « L'humanité a terriblement vieilli. Elle sort de ce nouveau bain de sang avec une tête froide et qui ne rêve plus. Accroupie sur ses charniers, on dirait qu'elle berce sur sa poitrine une petite fille morte – celle que Péguy appelait "la petite fille Espérance" ».[1]

Dans tous les domaines de la culture, triomphaient les notions d'absurdité de l'existence, d'aliénation, de déterminisme historique. Dominaient alors les existentialismes dont le succès manifestait le désir de toute une jeunesse d'un contact authentique avec le réel, loin des idéalismes trompeurs. Le « réalisme et [la] grisaille lucide » de ce courant de pensée « éclips[aient] le surréalisme et son sens du merveilleux ».[2] Sur le plan politique, l'espoir, né dans la Résistance, d'une révolution, se transforma bientôt en désillusion, alors que les excès de l'Epuration amenaient des résistants à se désolidariser du C.N.E.. C'est dans ce contexte qu'entrèrent sur la scène intellectuelle les "enfants du demi-siècle".[3] Ils eurent comme maîtres à penser des intellectuels de la génération de la crise comme Jean-Paul Sartre (1905) et Raymond Aron (1905). Cette génération orpheline développait alors toutes ses potentialités d'influence intellectuelle. Ses représentants avaient le contrôle de la plupart des grands moyens d'expression (*Le Monde* d'Hubert Beuve-Méry (1903), *Les Temps modernes* de Sartre, *Esprit* d'Emmanuel Mounier (1905), *Combat* d'Albert Camus (1913)).[4]

Dans la seconde moitié des années 1940, alors que l'œuvre de Guénon connaissait un renouveau éditorial, les nouvelles tendances politiques, littéraires, intellectuelles, ne furent pas favorables à une réception de son œuvre conforme à la perspective "traditionnelle". Sur le plan politique, le parti communiste, premier parti en France, avait un vaste capital de sympathies (en dépit de notables

[1] Cité dans : TONNET-LACROIX, *La Littérature française et francophone de 1945 à l'an 2000*, p. 21.
[2] TONNET-LACROIX, *La Littérature française et francophone de 1945 à l'an 2000*, p. 8.
[3] Sur ce groupe générationnel, consulter le chapitre préliminaire de ce livre.
[4] WINOCK, « Les générations intellectuelles », p. 28.

exceptions : Mauriac, Camus et Malraux). Devant l'attitude intellectuelle de ses membres, Gide craignait qu'au nom d'un combat anti-nazi, toutes les opinions non conformes à la pensée des organisations de masses soient réduites au silence. Certains avaient encore le sentiment que l'exigence d'"engagement" de l'écrivain (notamment défendue par Sartre) risquait d'aboutir à la primauté des orthodoxies idéologiques sur la liberté de l'esprit. Or, l'œuvre de Guénon n'avait ni la sympathie des staliniens, ni l'estime des sartriens. C'est donc dans des milieux refusant ces tendances intellectuelles qu'elle reçut une attention critique. L'intérêt "littéraire" qui s'y manifestait pour les doctrines orientales et l'occultisme suscita toutefois une certaine méfiance de la part du métaphysicien. L'influence de l'existentialisme dans les milieux catholiques ne permit pas l'ouverture espérée par André Préau, alors que la pensée expérimentale contribua à éloigner les amis du Dr Winter de la perspective "traditionnelle".

En dépit de ces divergences et de ces malentendus, l'audience du métaphysicien s'étendit dans la seconde moitié des années 1940. Il fallut cependant attendre le début des années 1950 pour que soit reconnue sa place dans la vie intellectuelle française. La mort de Guénon en 1951 hâta ce processus de reconnaissance. Alors que la guerre de Corée faisait craindre la menace atomique, des écrivains de premier plan comme Breton, Paulhan ou Bosco rendirent hommage au métaphysicien. C'était également l'époque où les mouvements de décolonisation, qui allaient hâter la chute de la IVe République, commençaient à susciter de vifs débats parmi les intellectuels français. Les écrivains installés dans des territoires de l'Union Française, pressentant leur prochaine tribulation, rendirent alors de vibrants hommages à un passeur entre les mondes.

Dans les dix années qui suivirent l'acmé de la médiatisation de Guénon (1951-1954), l'intérêt critique pour son œuvre fut entretenu par diverses publications. Il y eut notamment un regain d'actualité littéraire en 1962-1963. Le règlement de la crise de Cuba et la fin de la guerre d'Algérie mettaient alors un terme à de fortes tensions internationales et nationales. La prospérité des Trente Glorieuses semblait s'installer. Un processus de modernisation à l'américaine transformait la société française ; il mettait fin à la civilisation rurale séculaire et démocratisait les inventions technologiques (notamment l'automobile et le plastique). Les avancées d'une physique émancipée de tous ses postulats anciens, depuis les découvertes théoriques d'Einstein, Planck et Heisenberg, suscitèrent chez certains l'espoir d'une convergence de la science contemporaine et de la pensée "traditionnelle". Louis Pauwels et Jacques Masui eurent ainsi en commun le souhait de marier l'idée d'évolution avec certains aspects de l'œuvre du métaphysicien. Les représentations de Guénon qu'ils contribuèrent à forger présentaient cependant un contraste flagrant. Il résultait en partie de leur perspective générationnelle

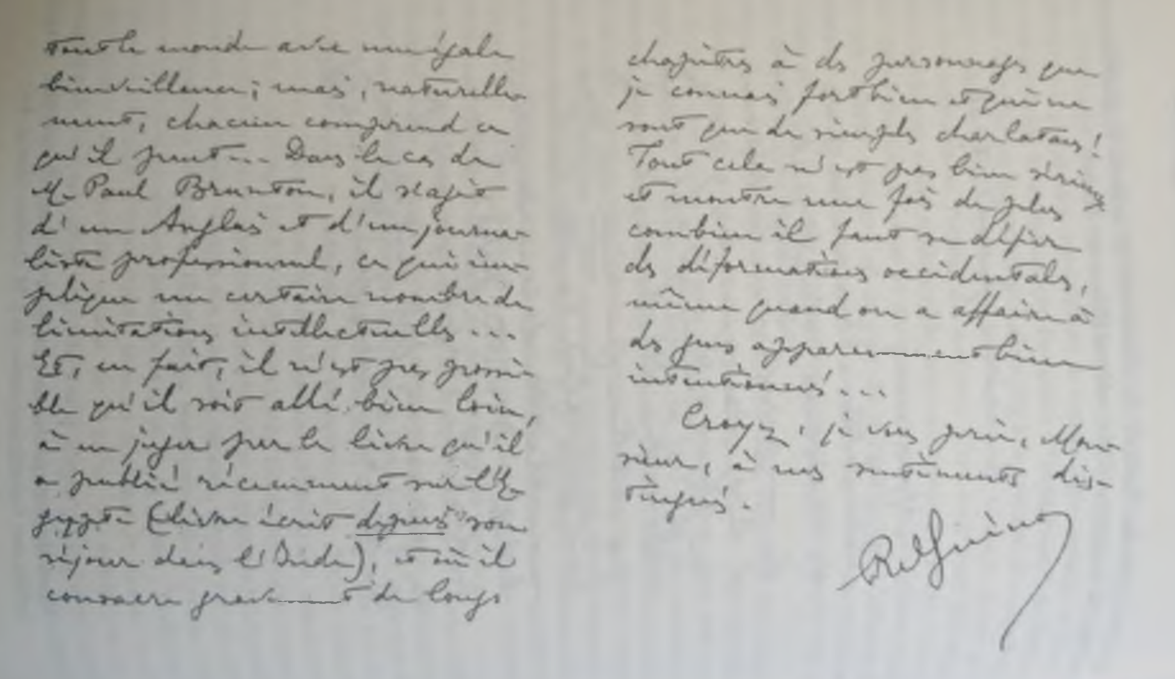
respective : celle des “enfants du demi-siècle” et celle de la génération de 1925 pour laquelle les années 1970 sonnèrent l’heure des bilans.

Le Caire, 7 août 1936.

Monsieur,

Votre lettre, transmise par Mr Chacornac, vient seulement de me parvenir. La réponse à la question que vous y posez ne fait réellement aucune difficulté. D'abord, il ne faut pas oublier que rien ne saurait prévaloir contre la démonstration d'une impossibilité. D'autre part, pour ce dont il s'agit, je sais par des personnes qui ont approché le Maharshi, qu'il accueille

Figure 22 : Lettre de Guénon à Raymond Queneau, le 7 août 1936 publiée avec l’aimable autorisation de J.-M. Queneau (suite au dos).



tout le monde avec une égale bienveillance ; mais, naturellement, chacun comprend ce qu'il peut... Dans le cas de Mr Paul Brunton, il s'agit d'un Anglais et d'un journaliste professionnel, ce qui implique un certain nombre de limitations intellectuelles... Et, en fait, il n'est pas possible qu'il soit allé bien loin, à en juger par le livre qu'il a publié récemment sur l'Égypte (il n'a rien écrit depuis son séjour dans l'Inde), et où il consacre gratuitement de longs chapitres à des personnages que je connais fort bien et qui ne sont que de simples charlatans ! Tout cela n'est pas bien étrange et montre une fois de plus combien il faut se défier des déformations occidentales, même quand on a affaire à des gens apparemment bien intentionnés...

Croyez, je vous prie, Monsieur, à mes sentiments distingués.

R. Guénon

SECTION X

DES RÉCEPTIONS DÉTERMINÉES PAR UN CONTEXTE INTELLECTUEL RENOUVELÉ (1946-1951)

Dans la seconde moitié des années 1940, l'audience de Guénon alla croissant. La réception de son œuvre était toutefois profondément déterminée par le contexte politique, littéraire et philosophique de l'époque. Les tenants de l'existentialisme sartrien et du marxisme stalinien l'ignorèrent ou lui manifestèrent de l'hostilité. Or, à partir de la Libération, ils exercèrent une influence considérable sur le paysage intellectuel français. L'œuvre de Guénon fut en revanche reçue dans des milieux qui firent le choix du pluralisme dans le domaine de la pensée. Un certain nombre de tendances dans le monde intellectuel et littéraire semblaient susceptibles de favoriser la réception de la perspective "traditionnelle". Le métaphysicien fut d'abord sollicité par des revues littéraires accordant une place croissante aux questions touchant aux doctrines de l'Orient et à ce qui fut communément appelé "l'occultisme". Guénon resta pourtant méfiant devant les approches "littéraires" de ces domaines. Le dépassement du scientisme et du rationalisme que manifestait le succès de l'existentialisme et de la phénoménologie, fit naître quelques espoirs chez André Préau. Ces développements de la pensée contemporaine ne jouèrent cependant pas en faveur d'une réception de l'œuvre conforme à la perspective "traditionnelle".

CHAPITRE I

La réception de l'Œuvre de Guénon dans un contexte intellectuel où s'opposent chantres de "l'engagement" et défenseurs de la "liberté de l'esprit"

À la Libération, Guénon souhaita que ses ouvrages paraissent rapidement car il ne savait ce qui pouvait « advenir par la suite… ».[1] Le Dr Winter lui écrivait craindre que, comme pendant la guerre, des ouvrages comme les siens ne puissent plus paraître.[2] D'une part, le marxisme stalinien et l'existentialisme sartrien étaient par nature hostiles à la perspective de Guénon. Ils opéraient une survalorisation de l'histoire et niaient la transcendance et la valeur de la contemplation. D'autre part, semblait se profiler, selon André Gide, la menace d'un nouveau totalitarisme dans l'ordre de la pensée (*infra*). Sous couvert de lutte contre le nazisme et le fascisme, toute pensée non conforme à la vision dominante devait être étouffée. Une partie de l'intelligentsia refusa ce nouveau conformisme et lutta contre la conception sartrienne de "l'engagement" et contre l'orthodoxie stalinienne. C'est dans ce contexte intellectuel qu'émergèrent des figures de la dernière génération qui joua un rôle pour la réception de Guénon de son vivant.

[1] Lettre de Guenon à Pierre Winter, le 22 octobre 1946.

[2] Brouillon d'une lettre de Pierre Winter à Guénon, non datée.

I - Entre marxisme et existentialisme sartrien : un contexte intellectuel hostile

Jacques Maritain notait que pour le marxisme comme pour l'existentialisme sartrien, l'athéisme était un postulat. Ces deux philosophies adverses, l'une rationaliste, l'autre irrationaliste, se développaient à la lumière d'une *a-théo-logie* dont elles étaient les servantes.[3] Elles n'étaient ainsi ni des philosophies de l'être ni de l'existence, mais des philosophies de l'action : soit de la *praxis* et de l'action transformatrice du monde, soit de la liberté pour la liberté et de la création morale *a nihilo*. L'ancien "éditeur" de Guénon poursuivait :

> « C'est pourquoi la notion même de contemplation leur est devenue impensable, et elles n'ont d'autre ressource que de flétrir du nom de "quiétisme", avec le beau mépris de l'ignorance, la plus haute et la plus pure activité de l'intellect, l'activité libre de la fruition de la vérité ».[4]

Ces pensées avaient encore en commun une ultra valorisation de la dimension historique. Leurs représentants ne pouvaient ainsi qu'être en désaccord avec la perspective "traditionnelle". Si nous n'avons trouvé, du côté existentialiste, que l'indice d'un jugement dédaigneux, un jeune philosophe communiste attaqua longuement Guénon. D'une part, il était reproché à son œuvre de conduire à un désengagement politique ; d'autre part, son « confusionnisme mystique » fut accusé d'être solidaire des régimes autoritaires.

A – Des intellectuels "engagés" critiquent le "confusionnisme mystique" de Guénon (Mury, Étiemble, Venaissin)

La notion d'engagement fut mise à la mode par l'existentialisme sartrien. Cette philosophie connut à la Libération une vogue intellectuelle d'une ampleur remarquable.[5] Sartre avait publié en 1943 chez Gallimard, *L'Être et le néant*. Le 1er octobre 1945, parut le premier numéro des *Temps modernes*.[6] Le lancement de cette revue s'inscrivait dans un mouvement plus vaste qui s'étala de l'automne 1945 au début 1946 : les publications des *Chemins de la liberté* de Sartre et de *Le Sang des autres* de Simone de Beauvoir, la création de la pièce *Bouches inutiles*, et peu après, la conférence à la mutualité : « L'existentialisme est-il un humanisme ? ». Sartre et Simone de Beauvoir devinrent les guides et les modèles d'une

[3] MARITAIN, Jacques, *Court traité de l'Existence et de l'Existant*, Paris, Hartmann, 1947, p. 214-217.
[4] MARITAIN, Jacques, *Court traité de l'Existence et de l'Existant*, Paris, Hartmann, 1947, p. 214-217.
[5] Sur la réception de Sartre, on peut consulter : GALSTER, Ingrid (Dir.), *La Naissance du "phénomene Sartre". Raisons d'un succès 1938-1945*, Paris, Seuil, 2001, p. 238-264
[6] Signalons que Jean Paulhan et Michel Leiris furent au départ dans le comité de rédaction

grande partie de la nouvelle génération. Sartre jouit alors d'une notoriété intellectuelle peut-être inégalée depuis le Zola de l'affaire Dreyfus. Aimé Patri remarquait en 1946 que, si l'on trouvait dans *Le Règne de la quantité et les signes des temps* la critique d'un certain nombre de formes de pensées post-matérialistes, l'"existentialisme" en était absent. Le collaborateur de *L'Arche* formulait justement l'hypothèse que cette philosophie n'était « pas venu troubler sa solitude du Caire à l'époque où *Le Règne de la quantité* a[vait] été composé ».[7]

Guénon fut toutefois informé de cette nouvelle mode intellectuelle dans la seconde moitié des années 1940. Il put lire par exemple, dans *La Revue de la Table ronde*, l'interprétation de *Huis clos* que fit André Jannot à la lueur de Maître Eckhart et, implicitement, du *Règne de la quantité et les signes des temps*.[8] Plus instructive sur cette pensée était la présentation de *L'Être et le néant* que Ferdinand Alquié fit paraître en 1945 dans le numéro des *Cahiers du Sud* contenant le chapitre de *La Grande Triade*.[9] Guénon, toujours soucieux d'observer les tendances nouvelles, projeta alors de lire *L'Être et le néant*. Sa correspondance traduit toutefois un évident manque de motivation. À la fin de l'année 1947, alors qu'on l'informait que la vague des existentialistes commençait à diminuer, il n'était pas encore parvenu « à comprendre leur jargon, ni à lire ce gros livre de Sartre intitulé *L'Être et le néant* ».[10] En 1948, il avait probablement avancé sa lecture car il parlait de l'existentialisme comme d'une « nouvelle ineptie ».[11] Mais en 1950, il avouait n'avoir toujours pas réussi à savoir ce que l'on voulait « entendre au juste par "existentialisme" ». *L'Être et le néant* de Sartre, qu'il avait « essayé de lire », lui avait « paru n'être que du verbalisme pur et simple, agrémenté d'invraisemblables complications psychologiques [...] ».[12] L'existentialisme sartrien appartenait à un univers intellectuel trop différent pour qu'il y ait un quelconque dialogue entre les deux auteurs. Simone de Beauvoir (1908-1986) portait un jugement à peu près inverse de celui de Simone Weil (derrière laquelle elle avait été reçue seconde à l'E.N.S.) ; elle qualifiait les « idées » de Guénon de « fumeuses ».[13]

[7] PATRI, « À propos de René Guénon », 1946.

[8] Il écrivait : « L'enfer de Jean Paul Sartre est à celui de Dante ce qu'un bâtiment moderne est à une cathédrale. Ceci sans critique à l'auteur, qui peint la médiocrité moderne ». Et encore : « De même que le dernier cercle de l'enfer dantesque est gelé, *contracté*, le monde moderne se rétrécit de plus en plus, comme s'il se suffisait à lui-même, sans communiquer avec les autres mondes. Il tend à devenir un "huis clos" où la vie puisse se dérouler sans trouble et sans accident imprévus, à la façon des mouvements d'une mécanique parfaitement réglée » (JANNOT, A., « Compte rendu de *Huis clos* », *La Revue de la Table ronde*, Nancy, n° 7 p. 81-82).

[9] GUÉNON, « Spiritus, anima, corpus », 1945, p. 787-793.

[10] Lettre de Guénon à Guido De Giorgio, le 15 novembre 1947.

[11] Lettre de Guénon à Guido De Giorgio, le 8 mars 1948.

[12] Lettre de Guénon à Louis Cattiaux, le 2 janvier 1950.

[13] SERANT, Paul, *Dictionnaire des écrivains français sous l'Occupation*, Paris, Grancher, 2002, p. 180 (Sérant ne cite pas ici ses sources). Selon une information orale, il y aurait eu aussi une franche hostilité à Guénon dans le

Si Sartre avait mis à la mode la notion d'"engagement", ce furent cependant des critiques marxistes qui reprochèrent à Guénon d'induire ses contemporains à un désinvestissement de la sphère politico-sociale. Cette critique n'était d'ailleurs pas réservée à son œuvre, mais à tout ce qui était désigné sous l'étiquette de « mystique ». L'opinion de Léopold Ziegler selon laquelle, « en face du processus de déclin qui entraînait irrésistiblement [leur] génération », Guénon avait « fait appel à la seule force contraire d'où puisse encore venir le salut »[14], était bien isolée. L'influence de ces idéologies se faisait sentir même chez « les chrétiens culturels ». Edmond Humeau, un collaborateur d'*Esprit*, semblait marginal lorsqu'il écrivait dans *Arts* :

> « *La Crise du monde moderne* et *Le Règne de la quantité et les signes des temps* restent les témoins de la sagesse la plus révolutionnaire pour les Occidentaux qui deviendront capables de leur libération, faisant *retrait de l'extérieur vers l'intérieur* ».[15]

et concluait :

> « […] ce n'est pas pour rien que Sinclair Lewis meurt à Rome loin de Babbits de son Amérique, comme René Guénon, à l'écart des cimetières parisiens. L'un et l'autre, pour des raisons en apparence divergentes, avaient abandonné des lieux qui ne les concernaient plus tant que ne s'accomplirait la signification universelle d'œuvres qui sont à l'image du siècle, profondément engagées au plus loin que soi ».[16]

« Le confusionnisme mystique » de Guénon fut au contraire attaqué dès 1945 par Gilbert Mury dans *Europe*, puis par René Étiemble dans *Valeurs* et Gabriel Venaissin[17] dans *Esprit*. Dans la perspective de ces intellectuels, la notion de contemplation n'avait aucun sens. Ils ne pouvaient par conséquent attribuer un quelconque crédit à l'action d'influence d'une élite spirituelle. Selon eux, pour œuvrer à la nécessaire transformation du monde et parer aux périls qui le menaçaient, il s'agissait de s'engager politiquement et d'utiliser les technologies modernes. Les trois hommes dénonçaient l'attitude des « sages » ou des « mystiques ». Les « mystiques » avaient à leurs yeux une démarche individualiste, pour ne pas dire égoïste ; les malheurs temporels de leurs contemporains leur étant parfaitement indifférents. « […] le sage peut faire son propre salut dans un monde condamné »[18], écrivait Mury. Venaissin dépeignait les grands « mystiques »

comité de rédaction des *Temps modernes*. Daumal avait usé de l'adjectif "fumeux" pour qualifier les existentialismes (*supra*).

14 ZIEGLER, Léopold, « René Guénon et le dépassement du monde moderne », COLLECTIF, « Numéro spécial consacré à René Guénon », 1951, p. 209.

15 HUMEAU, « René Guénon – Sinclair Lewis », 1951.

16 HUMEAU, « René Guénon – Sinclair Lewis », 1951.

17 Le vrai de nom de ce journaliste, qui participa aussi à *Combat* dans les années 1950, est Gabriel Soumille. Il travailla vraisemblablement dans les milieux de chrétiens sociaux.

18 MURY, Compte rendu de *La Crise du monde moderne*, 1946, p. 114.

(Thérèse d'Avila, saint Jean de la Croix, Jacob Boehme, Maître Eckhart…) comme des « gens qui avaient besoin de se reposer, qui en avaient assez de vivre au grand air, sous le regard des autres ».[19] Selon Étiemble, ce n'était pas des mystiques que l'on devait attendre le secours. D'abord, ils étaient très peu nombreux. Ensuite, ils étaient suspects aux yeux de presque tous les hommes et généralement mis à mort et persécutés (Jean de la Croix, al-Halladj). Enfin, ils n'avaient guère le souci de l'histoire. « Chômage, guerres impérialistes (ou autres) » n'importaient pas à ceux qui pouvaient contempler Dieu. Ainsi, pour sauver ce *monde-ci*, il fallait « plus d'un saint ou même de deux mystiques », il fallait un humanisme.[20] Un critique francophone égyptien donnait encore raison à Gide contre Guénon lorsque le premier refusait « une sagesse qui consist[ait] à se retirer du jeu ».[21]

Selon Mury, Guénon renonçait « à ce sens de l'homme concret que l'on trouv[ait] déjà dans certains textes évangéliques, mais nullement dans les *Upanishads* ».[22] En effet, dans sa vision, « toute réalité temporelle [devait] s'effacer devant le principe éternel ». Selon Mury, Guénon « dans son admiration fanatique pour le Moyen Âge », renouait avec « son confusionnisme mystique de l'éternel dans le domaine métaphysique ». La contemplation était « poussée hors du temps, vidée de toute signification concrète, rejetée dans l'absolu ». « L'avenir ne pou[vait] donc rien apporter de plus que le passé, c'est-à-dire rien de plus qu'une participation passive à la réalité intemporelle » ; « […] l'action génératrice du progrès et la science fabricatrice de produits perd[aient] ainsi toute signification ». Or, Mury, comme Étiemble ou même le R. P. Russo dans les *Études*, misait sur le Progrès. Il annonçait clairement en commençant son article qu'il se référait à « un rationalisme historique » selon lequel il y avait « une série d'approximations successives enserrant la réalité dans un réseau de moins en moins lâche ». Selon Gabriel Venaissin, ses contemporains avaient affaire « à des forces historiques et non cosmiques […] de telle sorte que [leur] action [devait], sans lui céder entièrement, s'orienter d'après la tonalité du monde qui [leur était] contemporain ».[23] Au lieu de se résigner à une fatalité historique, il fallait participer à l'avancée générale de l'homme contre le poids de l'univers.

Étiemble admettait que l'Occident allait périr s'il s'abandonnait « au culte des techniques, du rendement industriel, du criticisme pur ».[24] Il affirmait toutefois :

19 VENAISSIN, « Diffusion de la pensée secrète », 1951, p. 788.
20 ETIEMBLE, Compte rendu de *La Métaphysique orientale*, 1946.
21 GALIS, « Moments d'André Gide avec l'idée de Dieu », *La Semaine égyptienne*, Le Caire, mars 1946 (« Hommage à André Gide »), p. 36.
22 MURY, Compte rendu de *La Crise du monde moderne*, 1946.
23 VENAISSIN, « Diffusion de la pensée secrète », 1951, p. 790-1.
24 ETIEMBLE, Compte rendu de *La Métaphysique orientale*, *Valeurs*, janvier 1946.

> « Nous sommes au monde ; nous sommes au monde du XXe siècle ; il n'est pas beau ; mais on ne le maîtrisera qu'en obéissant à l'exigence de l'histoire. Nous refusons le règne de la quantité, nous aussi ; c'est pourquoi nous sommes résolus à le combattre avec les moyens que nous offrent la science, la technique ».[25]

Selon Russo, *Le Règne de la quantité et les signes des temps* procédait à une « négation systématique de la valeur de la science et de la technique ». Il ne s'agissait pas d'en méconnaître les dangers « [...] mais le problème capital n'[était] pas un retour en arrière, mais dans une maîtrise et un *dépassement* ; ce dont M. Guénon n'a[avait] nul souci ».[26] Gide admettait « volontiers les méfaits de l'inquiétude occidentale, dont la guerre même rest[ait] un sous-produit ». Cependant, « la périlleuse aventure » dans laquelle l'Occident s'était imprudemment lancé valait la peine d'être courue ; il était trop tard pour reculer ; il fallait la mener jusqu'au bout.[27]

Le champ dans lequel on pouvait selon Étiemble, Venaissin ou Mury, influer sur le développement de l'Occident, était le politique. Venaissin y voyait « l'espace qui rest[ait] encore libre pour l'homme, entre sa conscience et la marée aveugle des choses et des faits ».[28] Il s'agissait ainsi, contrairement à ce que Guénon conseillait à ses correspondants, de s'engager politiquement. Selon Étiemble, la sainteté allait désormais le céder au politique, « du moins pendant un long temps ». Or selon Venaissin qui s'attaquait plus spécifiquement à « la pensée secrète », l'influence de Guénon se faisait sentir chez beaucoup de « laissés pour compte de l'action publique » dont Raymond Abellio (*infra*) offrait une figure emblématique. Le collaborateur d'*Esprit* citait un personnage d'un roman de ce dernier :

> « Les idées font souffrir [...] je veux dire après un échec les idées qu'on se fait de soi... Le meilleur moyen de s'en consoler est de faire entrer ses déceptions dans un système pessimiste assez général pour faire peser sa fatalité sur le monde ».[29]

D'après Venaissin, les hommes influencés par la « pensée secrète » étaient marqués par le pessimisme, le goût du complot et de la société secrète, « le rejet de la conspiration active au plan d'une explication totale du monde située au-delà de l'action, mais toujours donnée en termes de conspiration ». « [...] l'acteur secret rejeté par l'*action* diurne au *spectacle* nocturne » recherchait « une clé de l'univers ou d'une action sur les hommes qui dispense de leur fréquentation ».[30] Venaissin qui se plaçait plus en sociologue qu'en philosophe, remarquait que la Résistance comme la collaboration avaient laissé un immense déchet. « Le dégoût [était] monnaie courante et les Barrès ratés, dépourvus de Boulanger, [étaient] foule ».

[25] ÉTIEMBLE, Compte rendu du *Règne de la quantité*, 1946.
[26] RUSSO, « Revue des revues », 1946.
[27] GIDE, « Feuillets retrouvés », 1945.
[28] VENAISSIN, « Diffusion de la pensée secrète », 1951, p. 791.
[29] VENAISSIN, « Diffusion de la pensée secrète », 1951, p. 789.
[30] VENAISSIN, « Diffusion de la pensée secrète », 1951, p. 789.

Aussi la tentation qu'il décrivait était-elle grande dans une partie de la jeunesse française. Beaucoup de jeunes gens venus à la politique s'exerçaient maintenant à l'occultisme. Inversant la proposition de Péguy, Venaissin notait :

> « S'ils sont de plus en plus nombreux à ne vouloir au monde aucune actualité, à faire de l'attitude quotidienne la plus digne un exercice de mépris et un refus de tout dialogue, si l'occultisme devient un refuge des désabusés, nous pouvons parler d'une certaine dégradation du politique en mystique ».[31]

B – L'attaque politique d'un jeune philosophe marxiste

À côté de cette accusation de désinvestissement du politique, Mury considéra l'œuvre de Guénon comme solidaire des régimes autoritaires. Cette critique est révélatrice d'un contexte intellectuel. En 1948, Roger Vailland, passé du Grand Jeu au stalinisme, écrivait significativement dans *Le Surréalisme contre la révolution* (Éditions Sociales) qu'une partie du groupe de Daumal s'était laissée séduire « par des interprétations théosophiques à la René Guénon ».[32] Or, selon lui, « toute condamnation de la science, de la raison, de l'idée de progrès, faisait trop clairement le jeu de la politique [...] la plus attachée à la conservation d'un monde dérisoire [...] ».[33] Breton écrirait pour sa part s'écarter « du réactionnaire que [Guénon] fut sur le plan social ».[34] Néanmoins, la seule critique explicite en ce sens fut le fait d'un jeune marxiste qui collabora comme Vailland à la revue *Action*. Gilbert Mury (1920-1975) était un agrégé de philosophie. Chrétien "converti" au communisme, il était alors un des jeunes intellectuels en vue du P.C.F.. Il devait publier en 1947 un essai intitulé *Les Intellectuels devant l'action*. En novembre 1946, il commentait longuement dans *Europe La Crise du monde moderne* qu'il avait découverte à l'occasion de sa réédition chez Gallimard. Les premières lignes de son compte rendu annonçaient sa perspective :

> « [...] des convictions dépassées, périmées, peuvent s'imposer à la conscience pour mieux cacher des intérêts de classe et concurrencer ainsi une idéologie actuelle, motrice, génératrice de progrès, vraie en un mot. Là où le scepticisme voyait un système de contradictions et d'erreurs immuables, un rationalisme historique voit une série d'approximations successives enserrant la réalité dans un réseau de moins en moins lâche ».[35]

[31] VENAISSIN, « Diffusion de la pensée secrète », 1951, p. 790.
[32] VAILLAND, Roger, *Le Surréalisme contre la révolution*, Paris, Éditions Sociales, 1948 (p. 68 dans la réédition de cet ouvrage : Bruxelles, Complexe, 1988).
[33] VAILLAND, Roger, *Le Surréalisme contre la révolution*, Paris, Éditions Sociales, 1948 (p. 68 dans la réédition de cet ouvrage : Bruxelles, Complexe, 1988).
[34] BRETON, « René Guénon jugé par le surréalisme », 1953.
[35] MURY, Compte rendu de *La Crise du monde moderne*, 1946.

Il est certain que partant de cette vision de l'histoire, Mury ne pouvait donner qu'une analyse assez critique de *La Crise du monde moderne*. Il distinguait la perspective de son auteur du « traditionalisme politique d'un Massis ». Celui-ci devait sembler « dérisoire » au métaphysicien selon qui « la continuité de l'entre-prise humaine [était] avant tout intérieure et ne se limit[ait] pas à la permanence d'institutions sociales ».[36] Dans ce « joyeux massacre de toutes les vérités auxquelles la conscience contemporaine [était] le plus attachée », Mury avait du mal à admettre

> « [...] l'admiration fanatique pour le Moyen Âge dans ce qu'il [avait] de moins chrétien : le système oriental et hiérarchique des castes sur le plan social, le confusionnisme mystique de l'éternel dans le domaine métaphysique ».[37]

Les mots clefs de sa critique étaient : « autoritaire », « castes », et « confusionnisme mystique ». Le collaborateur d'*Europe* dénonçait la conception d'une intuition intellectuelle car celle-ci n'était accessible, selon l'analyse de Mury, qu'à une élite faisant appel « à une sagesse léguée par le passé, concentrée dans un enseignement autoritaire ». En Occident, c'était l'Eglise catholique qui devait « préserver farouchement les principes autoritaires ». Ce jeune marxiste soulignait plus loin que le libre examen protestant était condamné car il privait

> « [...] la tradition d'un facteur essentiel : l'existence d'un principe d'autorité dont une caste est dépositaire. Ainsi cette intuition intellectuelle à laquelle M. Guénon faisait appel au début de l'ouvrage n'a[vait] servi qu'à justifier une abolition définitive de toute indépendance personnelle ».[38]

Mury rapprochait à deux reprises la pensée de Guénon de la Synarchie. Le jeune critique se faisait le relais d'une campagne de presse lancée par les dirigeants communistes en 1945. Devant les lenteurs de la reprise économique, ceux-ci avaient cru déceler la présence dans la haute administration d'agents de l'ennemi et demandaient en conséquence une épuration radicale. Le sabotage opéré par les trusts était supposé avoir pour objectif « de sauver l'hitlérisme » et maintenir « les institutions vichyssoises inspirées du nazisme ».[39] Pierre Hervé avait alors orchestré une vaste campagne anti-synarchique. Mury s'en était déjà fait l'écho dans *Europe* quelques mois avant de publier son compte rendu de *La Crise du monde moderne*.[40] Le mois suivant, il commentait encore *La Synarchie* de Geoffroy de

[36] MURY, Compte rendu de *La Crise du monde moderne*, 1946.
[37] MURY, Compte rendu de *La Crise du monde moderne*, 1946.
[38] MURY, Compte rendu de *La Crise du monde moderne*, 1946.
[39] DARD, *La Synarchie*, p. 142-143.
[40] MURY, G., « Synarchie », *Europe*, février et mars 1946, p. 1-12, p. 46-62. Olivier Dard note à propos de cet article : « Il serait fastidieux et inutile d'en relever les inepties » (DARD, *La Synarchie*, p. 244).

Charnay[41] ; il accusait l'auteur de minimiser les sources occultistes de la Synarchie. Les ouvrages de Saint-Yves d'Alveydre exerçaient à ses yeux une influence certaine dans « les intrigues d'un patronat de combat solidement adossé au spiritualisme autoritaire qui lui confère une foi paradoxale dans sa suprématie de droit divin ». Mury trouva dans l'idée défendue par Guénon que la science devait « se constituer par le haut [...] une curieuse analogie avec la pensée synarchique ».[42] D'ailleurs, selon lui, l'appel de Guénon « lancé sur un ton prophétique, parfois attachant, parfois irritant [...] n'attei[gnait] [...], ni en pathétique, ni en rigueur, la doctrine déjà élaborée à la fin du siècle dernier par Saint-Yves d'Alveydre ».

On peut s'interroger au sujet d'un tel rapprochement. Les membres du groupe Prelude – qui condamnaient dès 1933 et sans équivoque l'hitlérisme – faisaient volontiers référence à la synarchie entendue comme un système où le commandement était entre les mains de groupes humains « naturels » (*supra*). Il ne fallait toutefois pas y chercher l'influence de l'œuvre de Guénon. Lorsque sous l'impulsion de celle-ci, Winter décida de mettre en veille son action socio-politique, cet aspect de la pensée n'apparaissait plus qu'en filigrane dans la déclaration fondatrice du G. E. M. (3 décembre 1938) :

> « Renonçant à toute action publique directe nous devons cependant tenter, par écrits ou personnes interposées choisies, d'apporter des solutions – qui *transporteront ces principes dans les trois domaines du social, du politique, de l'économique.* Et il nous suffira là de reprendre *certaines de nos études antérieures* non sans les avoir révisées minutieusement. Au cours de ce travail notre objectif constant sera de restituer à l'autorité spirituelle sa suprématie sur les êtres et les choses, de montrer la juste hiérarchie des connaissances humaines, des activités humaines, des fonctions sociales, et de rechercher avant tout, en adaptant aux besoins du monde moderne les variétés éternelles des types humains, un ordre non rigide équivalent à celui des castes des civilisations traditionnelles. Si le mot est usé et ne peut être utilisé, la profonde réalité qu'il cache doit être restaurée. C'est selon nous, parfaitement possible ».[43]

Comme nous l'avons vu, cette volonté d'action sociale et de synthèse entre aspects de la modernité et principes "traditionnels", était ce qui distinguait Winter et Pierrefeu de la perspective de Guénon. Leur ami Breton – représentant une fidélité stricte à l'œuvre du métaphysicien – avait été en 1942 des plus sceptiques devant ce projet (*supra*). Il y eut donc ici rencontre entre un intérêt pour la pensée synarchique et des thèmes développés par Guénon, mais non une lecture de ce

[41] MURY, G., Compte rendu de : CHARNAY (de), G., *La Synarchie* (Éditions Médicis), *Europe*, décembre 1946, p. 108.
[42] MURY, Compte rendu de *La Crise du monde moderne*, 1946.
[43] Nous soulignons. Sur la valorisation de la notion de "caste", se reporter 514-5.

dernier qui aurait induit cette perspective synarchique.[44] Daniel Lindenberg a bien vu d'ailleurs que Guénon comme Dumézil ne furent pour rien dans le mythe politique forgé en France dans les années 1940-1944 autour de jeunes membres du gouvernement Darlan. Si liens il y a « entre tous ces phénomènes : guénonisme, Dumézil politique, mythe de la Synarchie, Abellio, engouement de la *N.r.f.* pour la Tradition [...] »[45], ils ne relèvent pas d'une étude de réception au sens premier.

Mury semblait encore lire dans la critique principielle de la démocratie un programme politique : « l'instauration d'un système de castes analogue à celui que Platon préconise dans *La République* ». Plus loin, le critique poursuivait son analyse :

> « Pour qu'un ordre véritable règne, il faudrait qu'un petit nombre de prophètes, après avoir contemplé le bien absolu, disposent d'un pouvoir total dans le monde social. On reconnaît la doctrine hitlérienne : "Le fondement de l'idée démocratique, écrit l'auteur, c'est qu'un individu en vaut un autre" ».[46]

Il concluait son article en notant que, jamais comme dans *La Crise du monde moderne*, « la solidarité du confusionnisme mystique et des régimes autoritaires n'avait été plus explicitement affirmée ». Cette charge, un an après la fin de la guerre, était loin d'être anodine.

Cette association de Guénon aux « régimes autoritaires » ou à « la doctrine hitlérienne », apparaît liée au contexte intellectuel de l'après-guerre et à la génération ayant pris conscience d'elle-même dans ce nouvel environnement. Il est d'ailleurs symptomatique que la première critique allant dans ce sens ait été le fait d'un rédacteur d'*Europe* à laquelle avaient collaboré avant-guerre François Bonjean, Luc Benoist, Émile Dermenghem, Ananda Coomaraswamy et plus tard, René Daumal et Raymond Queneau ; Gleizes, Daumal et Queneau ayant nourri de la sympathie pour des courants marxistes. Après-guerre, nous n'avons plus trouvé trace de ce double attrait pour le marxisme et l'œuvre de Guénon. De même, en 1951, Gabriel Venaissin aborda la pensée "traditionnelle" dans la revue *Esprit* d'un point de vue bien différent de celui adopté par Émile Dermenghem en 1940. En sens inverse, un journal se situant dans la ligne de Maurras et de Massis, défendrait le métaphysicien lorsqu'il serait qualifié de "renégat" par André

[44] Olivier Dard, dans son étude, évoque Guénon à propos de la postérité du thème de l'*Agarttha* développé par Saint-Yves dans l'entre-deux-guerres (DARD, Olivier, *La Synarchie. Le mythe du complot permanent*, Paris, Perrin, 1998, p. 44, 53, 58, 60, 66, 67, 69, 174, 206, 208, 210-214).

[45] LINDENBERG, « Guénon ou la réaction intégrale », 1991, p. 79. Notons qu'Abellio n'apparut qu'après l'échec de la Synarchie alors que l'engouement de la *N.r.f.* pour la Tradition ne fut pas le fait de Drieu La Rochelle (*supra*).

[46] MURY, Compte rendu de *La Crise du monde moderne*, 1946.

Rousseaux (*infra*).[47] Mury appartenait à la génération qui avait eu vingt ans en 1940 et n'arriva sur la scène intellectuelle qu'à la Libération. Il découvrit *La Crise du monde moderne* non dans le contexte de la fin des années 1920 mais après les six années de guerre contre le fascisme et le nazisme.[48]

Il peut être assez éclairant de comparer sa réception de la pensée de Guénon avec celle d'Aimé Patri (né en 1904). Cet ami de Simone Weil, figure des milieux syndicalistes et socialistes, de culture chrétienne, avait été muté à Tunis en 1938, après avoir été reçu à l'agrégation de philosophie. En Tunisie pendant la guerre, il avait été en relation avec le réseau de résistance Combat. Patri était, comme Mury, marqué par une pensée marxiste, bien que non stalinienne.[49] Comme Bataille, Queneau, Simone Weil, il avait collaboré à des entreprises de Boris Souvarine. En 1946, dans un article sur *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, il opposait à Guénon un christianisme conçu comme terreau de la modernité, et valorisé à ce titre ; « [...] les textes de l'Evangile [avaient] appris à voir dans le prochain une créature qui a sa valeur propre, indépendamment de la hiérarchie sociale ». Patri évoquait « ce sens de l'homme concret que l'on trouve déjà dans certains textes évangéliques, mais nullement dans les Upanishads ». Il opposait également aux vues du métaphysicien la division entre spirituel et temporel propre au christianisme. Selon lui, « tout le développement occidental condamné par Guénon [s'était] produit sous l'impulsion initiale d'une application rigoureuse de la parole célèbre du Christ ».[50] Patri parlait encore de « l'orgueil traditionnel des castes sacerdotales » caractérisant la pensée du métaphysicien. En dépit de cela, nulle part ce germaniste, qui s'attacherait plus tard à soulever la question de l'attitude d'Heidegger face au nazisme et des équivoques de sa pensée[51], ne tenta d'impliquer Guénon dans un camp politique. Le contexte intellectuel de l'Afrique du Nord a pu jouer dans sa réception de l'œuvre ; l'écart générationel avec Mury n'est toutefois pas étranger à la divergence de leurs approches.

[47] ARTHEZ, « André Rousseaux parle de "renégat" », 1951.

[48] Il devint professeur de sociologie (à Bordeaux notamment où il enseignait en 1968), participa à *Combat* et à *L'Idiot international* de 1969 à 1970, et à *Chrétiens et communistes*. François Varillon l'évoque dans *Joie de croire joie de vivre* (Paris, Centurion, 1981, p. 19).

[49] Patri écrivait néanmoins : « Les marxistes ont beau nous affirmer qu'il ne faut pas croire à la fin du monde parce que nous assistons à la fin du capitalisme, nous ne sommes pas tellement convaincus que les bienfaits, d'ailleurs contestables, de la science l'emporteront finalement sur ses trop évidents méfaits. C'est une des raisons de l'intérêt porté à une pensée comme celle de René Guénon [...] » (PATRI, « A propos de René Guénon », 1946).

[50] Il avait cité plus haut : « Rendez à César... ». Patri opposait encore les vertus d'esperance et de charité à la vision involutive de Guénon (PATRI, « A propos de René Guénon », 1946).

[51] Dans le *Contrat social* (de Boris Souvarine) en janvier-février 1962.

II - La réception de Guénon dans des milieux qui réagissent contre les nouvelles orthodoxies intellectuelles

Différents milieux intellectuels refusèrent l'inféodation de la pensée et de la créativité littéraire à une orthodoxie politique ou philosophique. Cette tendance se manifesta dans le journal *Combat* dont Albert Camus fut une grande figure, mais aussi dans *La Table ronde*. Plusieurs rédacteurs de ces publications accordèrent un intérêt critique à la pensée "traditionnelle" ; ce fut notamment le cas de deux figures de la nouvelle génération intellectuelle, lesquelles allaient avoir un rôle important dans la réception de Guénon après-guerre : Louis Pauwels et Paul Sérant.

A – Des milieux défendant une littérature « dégagée »

1 – L'œuvre de Guénon face au conformisme intellectuel dénoncé par Gide

Dès la reprise de contact avec Le Caire, Winter avait fait part à Guénon de ses craintes. Il voyait dans toute la presse « [...] une offensive violente du rationalisme scientifique le plus sectaire soutenue et financée par certains partis politiques ». « Un véritable conformisme de pensée [lui semblait fermer] les portes à tous ceux qui ne sont pas dans la ligne obligée ».[52] De façon symptomatique, André Gide dénonça cette tendance en réagissant, en décembre 1944, à un article de Gilbert Mury paru dans l'hebdomadaire communiste *Action*. Mury y écrivait à propos de Montherlant : « Qu'importent les divagations des solitaires ! ».[53] Le futur prix Nobel de littérature commenta :

> « Les nazis ne pensent pas autrement. Ô Dante ! Ô Pascal ! Et nous voyons cette funeste doctrine infecter les esprits de ceux-là mêmes qui prétendent s'y opposer ».[54]

En janvier 1945, un peu avant de publier ses impressions au sujet de l'œuvre de Guénon[55], Gide écrivait encore :

> « Toute pensée non conforme devient suspecte et est aussitôt dénoncée. La terreur règne, ou, du moins, s'efforce de régner. Il n'est plus de vérité qu'opportune ; c'est-à-dire que le mensonge opportun fait prime et triomphe partout où il peut. Les "bien-pensants" seuls auront droit à l'expression de leur pensée. Quant aux autres,

[52] Brouillon d'une lettre de Pierre Winter à Guénon, non datée. On peut constater que, de façon significative, les milieux d'écrivains qui prirent leurs distances avec les excès de l'épuration et la notion sartrienne de l'écrivain "engagé" (comme Paulhan et des rédacteurs de *Combat* ou de *La Table ronde*) jouèrent un rôle certain dans la diffusion de la pensée de Guénon (*infra*).
[53] GIDE, André, *Journal*, tome II, Paris, Gallimard, 1997, p. 1003.
[54] GIDE, André, *Journal*, tome II, Paris, Gallimard, 1997, p. 1003.
[55] GIDE, « Feuillets retrouvés », 1945.

ils se taisent, ou sinon… […] C'est sans doute grâce à un totalitarisme anti-nazi que l'on pourra triompher du nazisme ; mais demain, c'est contre ce nouveau conformisme qu'il importera de lutter ».[56]

Cette tendance jouait contre l'œuvre de Guénon, constituée « si complètement en dehors de la mentalité moderne » que Jean Daniélou y voyait « un corps étranger dans le monde intellectuel » de son temps.[57] Il est frappant de remarquer la récurrence du terme "courage" ou de ses dérivés pour qualifier la pensée de Guénon ou la référence à celle-ci après-guerre. Il se retrouve en particulier sous la plume d'écrivains ou d'intellectuels qui n'adhéraient pas à cette œuvre, tout en la respectant et en estimant certains de ses aspects. En 1949, André Breton affirmait qu'il fallait « aujourd'hui quelque courage pour opposer aux conceptions fanatiques, terre à terre, bruyamment répandues, voire imposées par la terreur, de l'histoire », celle de Guénon selon laquelle « "les faits historiques ne val[aient] qu'en tant que symboles de réalités spirituelles" ».[58] En 1952, Jean Daniélou qualifiait l'œuvre elle-même de « courageuse ».[59] Henry Corbin notait en 1963 dans la *Revue de métaphysique et de morale* que son contradicteur de l'université de Karachi « se réclam[ait] courageusement de René Guénon ».[60] En mai-juin 1953, Gabriel Germain salua de son côté « le courage » de *France-Asie* pour avoir rendu hommage à Guénon « dont le nom suffis[ait] à soulever la controverse ».[61]

2 – *Combat*, *La Table ronde*, *Carrefour*, *Arts* et *Les Cahiers de la Pléiade*

Un certain nombre d'écrivains refusèrent la terreur intellectuelle dénoncée par André Gide. Plusieurs protestèrent contre les excès de l'épuration. Jean Paulhan, dont on sait le rôle dans la création de la collection Tradition, démissionna en 1946 du C.N.E. qu'il avait contribué à fonder. Dans ses « Lettres aux membres du Comité National des Écrivains », il condamnait les listes noires de l'épuration. Il s'agissait pour lui de ne pas confondre qualité littéraire et idéologie. En réaction à la doctrine sartrienne de l'engagement, il déclarait dans *Les Cahiers de la Pléiade* (1946-1952) : « Vive la littérature dégagée ! ».[62] À l'inverse de Sartre, qui avait été très prudent pendant la guerre et se fit à la Libération virulent contre les collaborateurs, Camus, résistant actif, rejoignit François Mauriac dans sa protestation contre ces dérives. Camus qui se méfiait de la notion d'engagement (les

[56] GIDE, André, *Journal*, tome II, Paris, Gallimard, 1997, p. 1009-1010.
[57] DANIÉLOU, Jean, « Grandeur et faiblesse de René Guénon », *Essai sur le mystère de l'Histoire*, Paris, Seuil, 1953, p. 120.
[58] BRETON, « Préface », FOURRÉ, *La Nuit du Rose-hôtel*, 1950 (datée "août 1949").
[59] S.n., « Syncrétisme », 1952, p. 14 (compte rendu d'un échange de mars 1952 sur le syncrétisme).
[60] CORBIN, « Correspondance », 1963, p. 236.
[61] GERMAIN, « René Guénon et l'idée de Tradition », 1953, p. 330.
[62] Cité dans : TONNET-LACROIX, *La Littérature française et francophone de 1945 à l'an 2000*, p. 29.

intellectuels, selon lui, avaient tendance à promettre plus qu'ils ne tenaient, à en dire plus qu'ils ne faisaient), fut notamment le rédacteur en chef jusqu'en 1947 (le tirage avait alors chuté à 130.000 exemplaires) de *Combat*.

Ce journal, d'abord clandestin, était né en novembre 1941. À partir du retour de Laval, en août 1942, il avait soutenu l'idée d'un rassemblement derrière le général de Gaulle. Le 21 août 1944, il parut au grand jour. Il manifestait un désir de rénovation de la vie politique par un remplacement des élites. Il dénonçait le stalinisme comme il avait combattu le totalitarisme nazi. Refusant de s'inféoder à une idéologie, il avait le souci d'un « journalisme critique » accueillant des opinions multiples et contradictoires. Camus aspirait à construire un ordre de valeurs qui permettent la refondation de la communauté nationale. Il incarnait une gauche à la fois libérale et libertaire, une orientation social-démocrate et un attachement à l'action syndicale. Entre Aron et Sartre, il était autant attentif à défendre l'opprimé que les libertés contre le stalinisme. Un certain nombre des rédacteurs de *Combat* avaient vécu au Maghreb comme Pascal Pia (1903-1979)[63] auquel avaient succédé Camus et Aimé Patri. En 1946, c'est d'ailleurs Henry Smadja (né en 1897 à Oran), le directeur du quotidien *La Presse de Tunisie*, qui prit la direction de *Combat*. Cette présence d'écrivains ayant appartenu aux milieux intellectuels d'Afrique du Nord joua en faveur de l'œuvre de Guénon.

Albert Camus comme Aimé Patri collaborèrent également à *La Table ronde*. Cette revue était publiée par les Éditions du Centre, fondées en 1944 par Roger Mouron.[64] Celles-ci s'étaient distinguées en publiant des écrivains bannis comme Montherlant, Giono, Anouilh… De décembre 1944 jusqu'en juin 1946, elles éditèrent *Les Cahiers de la Table ronde* (*supra*).[65] En janvier 1948, elles lancèrent *La Table ronde* avec la volonté de contrer *Les Temps modernes* de Sartre ; il s'agissait de s'opposer à sa conception de l'écrivain engagé pour sauvegarder la « liberté de l'esprit ». Tout en souhaitant faire converger droite et gauche, les rédacteurs poursuivirent la démarche des *Cahiers de la Table ronde* ; ils réintégrèrent les écrivains ostracisés lors de l'épuration sous l'autorité morale de François Mauriac (qui avait participé aux publications de la Résistance). Ce dernier, en réaction à la gauche qu'il avait fréquentée et qui était à ses yeux manipulée par les communistes, y consacra beaucoup d'efforts de 1948 à 1953. En raison de la

[63] Dans l'immédiat avant-guerre, ce contemporain d'Aimé Patri avait fait entrer Camus à *L'Alger républicain* (inspiration socialiste Front Populaire) dont il fut responsable à partir de 1938.

[64] Sur cette revue on peut consulter : BRESSOLETTE, Michel, *Étude de la revue* La Table ronde *de janvier 1948 à septembre 1954*, Paris-Sorbonne, sous la direction de Jacques Rolichez, 1971, 2 vol., 490 p. et 227 p. , et : VEYRINE, Anne-Laurence, *Histoire d'une connivence : les Éditions de la Table ronde*, Institut d'Études Politiques de Paris, Mémoire de D.E.A. sous la direction de Michel Winock, 1988, sans pagination.

[65] Le titre des *Cahiers de la Table ronde* fut suggéré par le réalisateur de *L'Éternel retour* (Jean Cocteau) selon certains, par Thierry Maulnier selon d'autres. En raison de la proximité de leur titre, les rédacteurs de *La Revue de la Table ronde* furent amenés à préciser le sens qu'ils donnaient au leur.

disparition de la *N.r.f.* et de la moindre attention accordée à la littérature par *Les Temps modernes*, *La Table ronde*, co-dirigée par ce dernier et Thierry Maulnier, fut un temps la première revue littéraire française.

Un an avant que, rachetée par Plon, elle n'échappe en partie à ses fondateurs[66], les Hussards – Jacques Laurent (né en 1919), Roger Nimier (né en 1925) et Antoine Blondin (né en 1922) – s'agrégèrent à l'équipe.[67] Ayant eu vingt ans pendant la guerre, ces jeunes hommes avaient à la fois refusé le discrédit que l'épuration avait jeté sur des écrivains tels Morand ou Céline et la doctrine sartrienne de l'engagement. En un temps où, selon Jacques Laurent, manquer de respect aux poncifs de l'époque conduisait immédiatement à être traité de "fasciste"[68], les Hussards réagirent aux tragédies de l'histoire par l'humour et la désinvolture. Michel Winock a vu dans ce groupe l'expression la plus clairement générationnelle du champ intellectuel d'après-guerre. En 1951, Jacques Laurent publia un pamphlet contre la tyrannie des idéologies : *Paul et Jean-Paul*. Sartre était selon lui le continuateur de la mauvaise littérature du roman à thèse que Paul Bourget avait illustré. Dans *La Parisienne* qu'il fondait en 1953 (elle vécut jusqu'en 1958), il déclarait que leur ambition n'était « pas de guider mais de séduire ».[69]

À *Combat* et *La Table ronde*, il faudrait ajouter d'autres publications qui témoignèrent à la fois de ce souci de rester ouvertes à des points de vue divers et dans lesquels des écrivains se firent l'écho de la perspective "traditionnelle". L'hebdomadaire *Carrefour*, né en août 1944, fut comme *Combat* le développement d'un fascicule clandestin de la Résistance : les *Cahiers du travaillisme français*. Il se voulait lui aussi réformiste et anti-stalinien. Il soutint le général de Gaulle et compta parmi ses rédacteurs beaucoup de démocrates chrétiens. Y participèrent notamment Daniel-Rops, Max-Pol Fouchet, Pascal Pia qui tint la chronique littéraire, mais aussi André Thérive. La revue *Arts* vit le jour en janvier 1945, succédant à *Beaux-arts* interdite à la Libération. Sa rédaction se donnait comme objet de « renseigner sur les grands et petits faits de la vie intellectuelle, sur les idées et sur les techniques, sur ce que les artistes font ou souhaitent faire ». Elle tentait de se tenir en dehors des débats politiques et accueillait des collaborateurs de sensibilités politiques divergentes voire opposées. Louis Pauwels en devint le

66 En septembre 1949, la revue fut rachetée par Plon. À partir de janvier 1950, elle échappa en partie à ses fondateurs.

67 On trouve aussi la signature de Guy Dupré (né en 1928). Ce dernier, brûlant ce qu'il semble avoir adoré, donna par la suite des articles très critiques envers Guénon (voir notamment : DUPRÉ, Guy, « René Guénon était-il un faiseur ? », *La Quinzaine Littéraire*, 16 avril 1983, p. 25-26 ; on nous a communiqué deux autres articles (probablement parus dans *Le Quotidien de Paris* au cours des années 1980) sans références : « Guenon sans accent », et : « De Gaulle, disciple de Guénon ? ».

68 LAURENT, Jacques, *Histoire égoïste*, Paris, La Table Ronde, 1976, p. 445.

69 Cité dans : TONNET-LACROIX, *La Littérature française et francophone de 1945 à l'an 2000*, p. 30.

rédacteur en chef en 1952, après avoir été celui de *Combat*. En 1957, Jacques Laurent y assura cette fonction, après avoir dirigé *La Parisienne*.

3 – Échos de la pensée "traditionnelle" dans ces milieux intellectuels

Un certain nombre d'écrivains participant à ces publications se firent l'écho de la pensée "traditionnelle" : Aimé Patri (*supra*), André Brissaud, Edmond Humeau, François Bruel, Emmanuel Berl, Roger Nimier, Robert Kanters, Louis Pauwels, Paul Sérant… Ce tissu intellectuel eut une grande importance pour la réception de l'œuvre de Guénon au moment de sa mort et au cours des deux ou trois années qui suivirent (*infra*). Avant même son décès, quelques articles manifestèrent un intérêt pour sa pensée. *Combat* se fit en novembre 1946 l'écho de la réédition de *La Crise du monde moderne*.[70] En 1947, présentant Malcolm de Chazal, Aimé Patri évoquait dans le même journal des articles du *Voile d'Isis*.[71] En mars 1948, dans un des premiers numéros de *La Table ronde*, il durcissait légèrement le jugement exprimé dans *L'Arche* au sujet de Guénon[72] ; cela ne l'empêcha pas de reconnaître par la suite son « importance intellectuelle […] considérable ».[73] En 1948, toujours dans *La Table ronde*, Paul Salleron (alias Paul Sérant) se faisait l'écho de *De l'Unité transcendante des religions* de Schuon.[74] La même revue consacrait en 1950 un numéro à *Quelques aspects de l'occultisme*. (Ces milieux étaient en effet ouverts à des modes de pensées "alternatifs" comme le surréalisme qui était alors associé aux divers courants de l'ésotérisme, notion que beaucoup de ces littérateurs et journalistes ne distinguaient pas de l'occultisme). Robert Kanters dans une étude consacrée à l'influence de « l'occultisme » auprès des littérateurs de l'époque présentait l'enseignement de Guénon comme « un ésotérisme de très haute qualité ».[75] Il dressait les grandes lignes d'une œuvre qui lui paraissait « une des plus grandes influences au second degré de [leur] époque ».

B – Deux représentants de la génération de la Résistance et de Vichy : Louis Pauwels et Paul Sérant

Deux écrivains allaient jouer un rôle particulièrement important pour la réception de Guénon à partir de sa mort : Louis Pauwels (né en 1920) et Paul Sérant (né en 1922). Louis Pauwels, rédacteur en chef de *Combat* en 1949 puis

[70] Lettre de Guénon à Pierre Pulby, le 11 novembre 1946.
[71] Aimé Patri évoquait dans *Combat*, le 23 août 1947, le numéro spécial du *Voile d'Isis* sur les Rose-Croix (août-septembre 1927), dans lequel on trouvait un texte de l'ancêtre de Malcolm de Chazal. Sa lecture intrigua l'écrivain mauricien qui reçut peu après une lettre de Guénon l'interrogeant sur son ancêtre.
[72] PATRI, « Une nouvelle philosophie de l'histoire », 1948, p. 466.
[73] PATRI, « René Guénon (1886-1951) », 1951.
[74] SALLERON, P., « De la "religion unique" à "l'unité des religions" », *La Table ronde*, septembre 1948, p. 1158-65.
[75] KANTERS, « La littérature contemporaine et le pouvoir des clés », 1950, p. 33-35.

d'*Arts* en 1952, devait devenir un des leaders d'opinion les plus influents en France. Paul Sérant publia pour sa part de nombreux articles au sujet de Guénon dans la presse mais surtout un livre qui fit beaucoup pour la connaissance de son œuvre dans les milieux littéraires et intellectuels français. Cette influence fondamentale se conjugua chez eux avec d'autres influences, en particulier celle de Gurdjieff et celle d'une nouvelle figure d'ésotériste apparue sur la scène intellectuelle en 1945 : Raymond Abellio.

1 – Deux "enfants du demi-siècle"

Ces contemporains se connurent en 1949 à *Combat* dont Pauwels était alors le rédacteur en chef. Ce dernier était né un an avant la parution de *l'Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues.* Sous l'influence de son beau-père, Gustave Bouju, ouvrier tailleur, il avait découvert adolescent le socialisme mystique du XIXe siècle et des penseurs tels Édouard Schuré et Fabre d'Olivet. Ceux-ci avaient déjà tourné leurs regards vers la pensée orientale et notamment vers la pensée hindoue. C'est ainsi que, vers sa vingtième année, à la veille de la Débâcle, Pauwels découvrit les écrits de Guénon. Cette œuvre le « bouleversa » et orienta toute sa destinée spirituelle.[76] Il en poursuivit la lecture pendant les années d'occupation. Après-guerre, son ascendant ne fit que se renforcer. En 1951, se faisant le porte-parole de sa génération dans *Les Nouvelles littéraires*, Pauwels tentait de mettre à jour les raisons de la fascination qu'avait exercée l'œuvre du métaphysicien sur "les enfants du demi-siècle" ; elle s'expliquait selon lui dans la mesure où son œuvre avait apporté « une puissante confirmation » à leurs inquiétudes métaphysiques que « les progressistes appell[aient] "l'angoisse bourgeoise" » (*supra*).

En 1946, la parution de son premier roman, *Saint quelqu'un*, permit à Pauwels de gagner une notoriété rapide dans le monde intellectuel. Il devint l'ami de Camus dont l'angoisse d'une conflagration générale rejoignait, à ses yeux, la vision apocalyptique de Guénon qui restait son « maître à penser ».[78] Grâce aux contacts de Camus, Pauwels publia en novembre 1946 un manifeste intitulé *Le Temps des assassins* auquel participaient les plus grands noms de l'époque. À *Combat* où il était également entré grâce à Camus, Pauwels rencontra un jeune journaliste au service de politique étrangère, Paul Salleron (alias Paul Sérant).[79] Il le considérait comme

[76] PAUWELS, « Hommage à René Guénon », 1986. Il réitère cette affirmation dans : PAUWELS, Louis, *Comment devient-on ce que l'on est ?*, Paris, Stock, 1978, p. 47 ; et dans : PAUWELS, Louis, *Les Dernières chaînes*, Paris, Editions du Rocher, 1997, p. 107.

[77] PAUWELS, « René Guénon », 1951.

[78] PAUWELS, Louis, *Les Dernières chaînes*, Paris, Editions du Rocher, 1997, p. 107

[79] Il revint à Paris en 1947 et fut journaliste et rédacteur au service des émissions vers l'étranger de la R.T.F. de 1949 à 1954.

« un des meilleurs connaisseurs de la pensée dite "traditionnelle" » de leur génération.[80] Dans *Monsieur Gurdjieff*, il se souvenait de leurs discussions :

> « Nous nous retrouvions au café où fut assassiné Jaurès [...] Les rotatives ronflaient, les camions des messageries envahissaient la chaussée. Nous étions au comptoir de ce bistro, parmi les confrères ivres de fatigue nerveuse, titubant vers le dernier cognac et les appareils à sous, parmi les filles, les clochards, les ivrognes et les fous de toutes les nuits de Paris [...] Nous étions au cœur de l'agitation, nous entendions s'imprimer les mensonges et les sottises que charrie une journée du monde moderne, et nous parlions de la Tradition, du refus radical de René Guénon, de la voie gnostique et des techniques de l'expérience intérieure, accoudés à ce bar contre lequel battait, dans son heure culminante, la marée des apparences trompeuses. Je crois que je garderai toujours dans ma mémoire ces conversations insolites et toujours dans mon cœur l'émotion qui naissait de ce dialogue chuchoté dans le bruit des machines à tuer l'esprit et des hommes éreintés de s'être mis tout le jour au service des machines ».[81]

Pauwels et Sérant avaient tous deux conscience d'appartenir à une « famille d'esprits » dépeinte dans les premières lignes du même ouvrage :

> « Je crois qu'il y a, dans le monde d'aujourd'hui, un assez grand nombre d'hommes et de femmes qui poursuivent une question à laquelle ne sauraient complètement répondre la science, les philosophies, les Églises, les politiques. Ils la poursuivent, dans la plupart des cas, comme malgré eux, malgré les efforts qu'ils déploient pour en oublier l'urgence dans les distractions des passions amoureuses, de l'action, de l'alcool, de la puissance sociale, de l'argent, de l'esthétisme, etc. ».[82]

Leur lecture de Guénon les amena à entrer dans un milieu intellectuel qui, à son tour, influa sur leur réception de l'œuvre. D'autres influences se conjuguèrent en effet avec celle, exclusivement livresque, du métaphysicien. Il faut en particulier souligner l'importance pour eux de l'enseignement de Georges I. Gurdjieff et de Raymond Abellio.

2 – L'expérience des groupes Gurdjieff

Pauwels et Sérant furent profondément marqués par leur expérience des groupes Gurdjieff (1866-1949). Ils en témoignèrent par le biais de plusieurs publications dans l'après-guerre. De la même façon que Daumal et Etienne-Martin (*supra*), ils crurent vraisemblablement y trouver un aboutissement de l'œuvre de Guénon. Au sortir de la guerre, Louis Pauwels avait toutefois d'abord pensé rejoindre l'ashram de Shri Aurobindo. Pierre Schaeffer (1910-1995), qu'il rencontra à Travail et Culture, le détourna de ce projet ; ayant perçu sa soif

[80] PAUWELS, *Monsieur Gurdjieff*, p. 246-247.
[81] PAUWELS, *Monsieur Gurdjieff*, p. 246-7.
[82] PAUWELS, *Monsieur Gurdjieff*, p. 11.

spirituelle à la lecture du manuscrit de *Saint quelqu'un*, il l'introduisit dans les cercles Gurdjieff encore empreints de la récente disparition de René Daumal. Pauwels put y croiser Philippe Lavastine (1908), René Barjavel (1912), le sculpteur Étienne-Martin (1913), Jean-François Revel (1924), Arnaud Desjardins (1925) et bien d'autres.[83]

Gurdjieff n'était alors pas connu du grand public. Kanters, dans son étude consacré à « La littérature contemporaine et le pouvoir des clés », lui réservait seulement un membre de phrase[84], mention bien faible au regard de son influence. Comme le signalait Kanters lui-même, *Les Fragments d'un enseignement inconnu* (que Jacques Masui envoya à Guénon[85]) firent cependant quelque bruit lors de leur parution en 1949 chez Stock. À cette époque, "l'enseignement" apparaissait à beaucoup comme « la seule école initiatique se rattachant directement aux grandes traditions spirituelles d'Orient », c'est-à-dire la seule voie permettant en Occident de mettre en pratique "la doctrine". Cette complémentarité vécue reposait toutefois sur un malentendu fondamental. Les disciples croyaient pouvoir la déduire de leur commun caractère supra-religieux. Or, pour Guénon, ce dernier ne pouvait se justifier que pour une œuvre théorique dans un contexte historique bien particulier. Un maître spirituel devait, au contraire, nécessairement s'inscrire dans une forme traditionnelle déterminée. C'est une des raisons pour lesquelles il mettait en garde ses correspondants contre cette école qui n'avait jamais eu, selon lui, « aucun caractère authentiquement initiatique ».[86] Il s'en expliquait longuement auprès de Jacques Masui en 1950.[87] Cela n'empêcha pourtant pas le maître de Daumal et Pauwels, Jeanne de Salzmann, d'aller chercher à la mort de Gurdjieff (1949) conseil et reconnaissance auprès de Guénon.[88]

L'adhésion de Pauwels et Sérant à l'enseignement de Gurdjieff (qui était, dans leur expérience, étroitement associé à la doctrine de Guénon) eut deux

83 PAUWELS, Louis, *Les Dernières chaînes*, Paris, Éditions du Rocher, 1997, p. 107.

84 KANTERS, « La littérature contemporaine et le pouvoir des clés », 1950, p. 32.

85 René Guénon écrivait à Jacques Masui, le 15 mars 1950 : « Je ne savais pas du tout que c'était vous qui m'aviez fait envoyer le livre d'Ouspensky ; j'ai donc à vous remercier pour cela encore. Presque en même temps, j'ai reçu aussi d'autre part l'édition américaine, et je viens d'apprendre qu'une autre édition doit paraître prochainement en Angleterre. Je connaissais d'ailleurs ce livre depuis un certain temps déjà, car, avant qu'il ne soit publié, on m'en avait envoyé une copie dactylographiée. Ce qui m'étonne un peu, c'est que les disciples de Gurdjieff entreprennent de la répandre eux-mêmes, car il n'est pas entièrement à son éloge ; je veux dire en ce qui concerne son caractère ; pour ce qui est de son enseignement, j'ai toutes les raisons de penser qu'Ouspensky a rapporté exactement ce qu'il en avait entendu ».

86 Lettre de Guénon à Jacques Masui, le 15 mars 1950. Dans les milieux gurdjieviens courait d'ailleurs le bruit selon lequel Guénon aurait dit à propos du maître caucasien : « Fuyez-le comme la peste ! » (PAUWELS, *Monsieur Gurdjieff*, p. 250).

87 Lettre de Guénon à Jacques Masui, le 15 mars 1950.

88 Cela avait été rapporté par Whitall Perry qui connut Guénon au Caire (PERRY, Whitall N., *Gurdjieff à la lumière de la Tradition*, Paris, Les Deux Océans - Guy Trédaniel, 1981, p. 113). Nous en avons eu une confirmation par une personne dont la famille hébergea Jeanne de Salzmann lors de cette visite au Caire

conséquences majeures. En premier lieu, en raison de l'importance que ces journalistes eurent dans la diffusion de la pensée de Guenon dans les milieux intellectuels et littéraires de l'après-guerre, leur témoignage contribua à attirer l'attention de façon disproportionnée sur les écrivains passés par les cercles Gurdjieff lorsque se posa la question de la réception de l'œuvre de Guénon. A la mort du métaphysicien, Sérant qui fut le premier à souligner la portée de l'événement, écrivait dans *Combat* :

> « Ses ouvrages devaient atteindre, en dehors des "fidèles", de nombreux intellectuels non conformistes, et exercer sur eux une influence parfois décisive. Lanza del Vasto, Luc Dietrich, René Daumal, Philippe Lavastine, René Barjavel, Raymond Abellio, Louis Pauwels, pour ne citer que ces quelques noms, n'ont jamais caché tout ce qu'ils devaient à la pensée de René Guénon ».[89]

En dehors de Raymond Abellio, tous ces "intellectuels" (qui se connaissaient) étaient passés par les cercles Gurdjieff. Lanza del Vasto (1901) qui quitta rapidement "l'Enseignement", était leur aîné, suivi par René Daumal (1908) et Philippe Lavastine (1908) puis René Barjavel (1911). Louis Pauwels (1920) appartenait quant à lui, comme Paul Sérant, à la génération suivante. En second lieu, le jugement porté sur l'enseignement du maître caucasien semble avoir été en partie transposé à l'œuvre du doctrinaire.[90] Dans la première moitié des années 1950, Sérant comme Pauwels firent tous deux un bilan des deux influences majeures de leurs débuts. Nous évoquerons plus loin leurs écrits consacrés à Guénon. En ce qui concerne Gurdjieff, Sérant rompit avec "le travail" à la mort du maître. Il prétendit à l'époque rompre dans la mesure où il avait le sentiment que son enseignement était « incompatible avec la foi chrétienne »[91] ; il modéra plus tard ce jugement et reconnut avoir été conduit à ce choix par l'aversion qu'il éprouvait pour des membres du groupe. Sérant fit la critique des cercles Gurdjieff en 1950 dans un roman publié aux éditions de La Table Ronde, *Le Meurtre rituel*. Ce livre qui eut un certain écho, fut considéré par Pierre Andreu ou Gabriel Venaissin comme révélateur de certaines tendances intellectuelles de l'époque. Gabriel Venaissin le présenta dans *Esprit* comme symptomatique de la « Diffusion de la pensée secrète ».[92] Pierre Andreu le prit comme base de réflexion de son

[89] SÉRANT, « René Guénon, rénovateur des études ésotériques, vient de mourir », 1951.
[90] On peut se demander s'il n'y a pas eu chez certains hommes revenus de la direction spirituelle de Schuon, un phénomène semblable. Ils appliquèrent à l'œuvre de Guénon leurs critiques envers la voie et la maîtrise spirituelle de Schuon.
[91] SÉRANT, Paul, « Reponse à l'enquête », GUYOT-JEANNIN (Dir.), *Enquête sur la Tradition aujourd'hui*, 1996, p. 199. Sérant souligne les funérailles orthodoxes de Gurdjieff.
[92] VENAISSIN, « Diffusion de la pensée secrète », 1951, p. 789. Il rapproche Abellio du héros du livre de Sérant.

article paru à *La Table ronde*, « À propos de quelques positions chrétiennes devant l'ésotérisme ».[93]

Pauwels jugea "l'Enseignement" dans un article paru dans *Arts* en 1952 – article que Jean Reyor utilisa largement dans les *Études traditionnelles* pour critiquer le maître caucasien –, puis dans un épais ouvrage intitulé *Monsieur Gurdjieff* (1954).[94] La façon dont Pauwels soulignait l'absence du mot "amour" dans les *Fragments d'un enseignement inconnu*[95], faisait un étrange écho à la conclusion de son article sur Guénon :

> « Pour nous comme d'ailleurs pour beaucoup de personnes de mon entourage, au-delà de cette connaissance proposée par le philosophe du Caire, il y a la découverte d'une obligation complémentaire, qui est l'obligation de l'amour. Il y a, selon la célèbre formule, cette connaissance qui rend possible et magnifique la participation au monde, la communication avec les êtres et que seul le mystère de l'amour, fermé à Guénon même, restitue ».[96]

Dans *Le Meurtre rituel*, Paul Sérant faisait dire à son personnage Théogonof que « l'amour était une illusion imbécile et absurde ».[97] Il concluait son ouvrage au sujet de *René Guénon* en affirmant qu'il manquait au métaphysicien « ce privilège qui consacre la victoire de l'Esprit [...] auquel la tradition occidentale a donné une fois pour toutes le nom de sainteté ».[98] Raymond Abellio (1907-1986), un ésotériste contemporain dont les deux journalistes se rapprochèrent après s'être éloignés de Gurdjieff[99], associa lui aussi significativement le métaphysicien du Caire et le maître caucasien en un même jugement ; dans son roman *La Fosse de Babel* (1962), il les présenta comme « les représentants avancés de l'Asie réactionnaire ».[100]

93 ANDREU, Pierre, « À propos de quelques positions chrétiennes devant l'ésotérisme », *La Table ronde*, août-septembre 1950, p. 310-313. Andreu tentait de réfléchir sur la désaffection de l'Église et le succès des "sectes". Cela venait, selon lui, de l'oubli de toute une partie de la tradition chrétienne et en partie des techniques contemplatives. S'il s'en prenait à Gurdjieff, il n'attaquait néanmoins pas Guénon dont il souligna en 1952 l'influence sur Drieu La Rochelle (ANDREU, *Drieu témoin et visionnaire*, 1952, p. 216-217).

94 PAUWELS, Louis, « Une société secrète : les disciples de G. Gurdjieff », *Arts*, 1er au 7 mai 1952 ; REYOR, Jean, « À propos de Gurdjieff », *Études traditionnelles*, 1952, p. 235-238.

95 PAUWELS, Louis, *Comment devient-on ce que l'on est ?*, Paris, Stock, 1978, p. 43.

96 PAUWELS, « René Guénon », 1951.

97 Cité dans : ANDREU, Pierre, « À propos de quelques positions chrétiennes devant l'ésotérisme », *La Table ronde*, n° 32-33, août-septembre 1950, p. 311.

98 En 1955, Bammate dans son article sur Guénon à la *N.r.f.* faisait, de façon significative, référence à Pauwels à propos de Gurdjieff comme à cette conclusion de Sérant (BAMMATE, « Visites à René Guénon », 1955).

99 ABELLIO, « L'Esprit moderne et la Tradition », 1955. Paul Sérant préfaça de son côté *Les Yeux d'Ezéchiel sont ouverts* (Paris, Culture et Loisir, 1969). Il a évoqué l'œuvre d'Abellio dans : GUYOT-JEANNIN, A. (Dir.), *Enquête sur la Tradition aujourd'hui*, 1996, p. 195-204.

100 ABELLIO, Raymond, *La Fosse de Babel*, Paris, Gallimard, 1962, p. 14.

3 - L'amitié avec Raymond Abellio

Georges Soulès, de son nom civil, était un polytechnicien qui avait appartenu à la Gauche Révolutionnaire de Marceau Pivert en 1935. Il avait occupé des postes importants dans le gouvernement du Front populaire, notamment au cabinet du ministre de l'Économie nationale, Charles Spinasse. Revenu en France après un an d'emprisonnement en Silésie, il adhéra au Mouvement Social Révolutionnaire d'Eugène Deloncle, ancien membre de la Cagoule et collaborationniste. À la demande de Pierre Laval, afin de contrer Doriot, il créa avec Marcel Déat le Front Révolutionnaire National. De 1944 à 1952, année de son acquittement, il se cacha puis se réfugia en Suisse.

À la Libération, il constata l'échec de son action politique. Georges Soulès laissa alors la place à Raymond Abellio (il adopta ce pseudonyme en septembre 1944).[101] Il s'engagea alors pleinement dans la recherche d'une synthèse entre la pensée contemporaine et certains courants ésotériques. Une rencontre déterminante dans cette réorientation fut celle de Pierre de Combas d'Hauterive (1893-1950) au printemps 1943. Ce dernier lui transmit une doctrine qu'il avait lui-même élaborée à partir de cinq ou six références majeures dont l'œuvre de Guénon. La lecture en 1945 au Vieux-Colombier de sa pièce *Pierre Cardinal* marqua l'entrée d'Abellio sur la scène littéraire et intellectuelle française. Un signe de son succès relatif fut le rachat en 1949 par Gallimard du droit de ses œuvres au Cheval Ailé. À travers son travail de romancier, il fut, selon Pauwels, le peintre de cette famille d'esprits évoquée dans les premières lignes de *Monsieur Gurdjieff*.

Son essai intitulé *Vers un nouveau prophétisme* (La Diffusion du Livre, Paris-Bruxelles, 1947) eut une certaine audience, en particulier dans le milieu intellectuel auquel appartenait Sérant et Pauwels. Aimé Patri présenta sa pensée en 1948 dans *La Table ronde*.[102] Dans son étude consacrée à « La littérature contemporaine et le pouvoir des clefs », Robert Kanters le présentait comme un des écrivains dont on avait le plus parlé depuis quelque temps.[103] Les critiques associaient Abellio à Guénon dans la mesure où *Vers un nouveau prophétisme* s'inscrivait dans un certain messianisme des derniers temps en partie situé, selon Kanters, dans le sillage de l'œuvre du métaphysicien. Pauwels affirmait à la mort de ce dernier que les hommes de sa génération avait « cherché dans les doctrines ésotériques remises en valeur par Guénon les chemins de ce qu'Abellio appell[ait] "un nouveau prophétisme" ».[104] Kanters croyait même pouvoir affirmer plus précisément « qu'un essai

[101] Les informations suivantes sur Abellio nous ont été fournies oralement par Nicolas Roberti-Serebriakof, auteur d'une thèse remarquée sur ce penseur, soutenue en 2003.
[102] PATRI, « Une nouvelle philosophie de l'histoire », 1948, p. 464-470.
[103] KANTERS, « La littérature contemporaine et le pouvoir des clés », 1950, p. 73. Abellio participait au même numéro spécial de *La Table ronde* par un article sur « La numérologie des Séphiroth » (p. 109-117).
[104] PAUWELS, « René Guénon », 1951.

comme *Vers un nouveau Prophétisme* [devait] presque tout aux idées de M. Guénon ».[105] Selon Paul Sérant, Raymond Abellio ne s'était pas plus caché de cette influence que ses amis gurdjieviens. Ce dernier qui reconnaissait l'intérêt du *Symbolisme de la croix*, relativisa néanmoins l'influence de cette œuvre sur sa pensée dans une revue dirigée par Pauwels.[106] D'autres critiques contemporains tels Aimé Patri et Gabriel Venaissin, associèrent Abellio et Guénon en raison de leur commune perspective apocalyptique, jugée trop négative. Venaissin leur reprochait une désaffection de l'engagement politique. Abellio fut toutefois distingué de Guénon par Pauwels et Patri dans la mesure où il valorisait et intégrait dans son œuvre les développements de la pensée occidentale.

*

De la guerre sortit un contexte intellectuel profondément renouvelé. Les pensées non-conformistes étaient menacées par l'impératif de "l'engagement" et les logiques d'appareil. De plus, selon Gide, l'anti-nazisme se transformait en un nouveau totalitarisme dans l'ordre de la pensée qui jetait la suspicion sur toutes les œuvres non-conformes à ces orthodoxies. Enfin, une nouvelle génération profondément marquée par la guerre arriva sur la scène intellectuelle. Dans ce contexte, l'œuvre de Guénon fut accusée par des critiques tels Gabriel Venaissin, Etiemble ou Gilbert Mury, de conduire à un désinvestissement de la sphère politique. Mury marqué par les problématiques de sa génération, accusa encore l'œuvre de Guénon d'être solidaire des régimes autoritaires ; il alla même jusqu'à la rapprocher de la doctrine hitlérienne ! Cette approche contrastait avec la réception critique d'hommes de gauche appartenant à la génération antérieure tels Aimé Patri ou Edmond Humeau. Fait encore significatif du changement de climat intellectuel, Gilbert Mury et Gabriel Venaissin formulèrent respectivement leurs critiques dans la revue *Europe* à laquelle avaient collaboré Daumal, Queneau, Coomaraswamy, Bonjean, et de la revue *Esprit* où Dermenghem avait présenté l'œuvre de Guénon en 1940. Les écrivains de la nouvelle génération sympathisants de la perspective "traditionnelle", avaient eux-mêmes un profil différent de leurs aînés. Dans l'expérience de Pauwels et Sérant, cette œuvre fut étroitement associée

[105] KANTERS, « La littérature contemporaine et le pouvoir des clés », 1950, p. 35 et p. 74-75.

[106] Il raconte aussi dans son journal une anecdote significative. Le 11 septembre 1951, il déjeune avec le P. Daniélou et note : « Il craignait que je sois hindouiste, guénonien, etc. Je le rassure » (LOMBARD, J.-P. (Dir.), *Raymond Abellio*, Paris, L'Herne, 1979, p. 358). Notons que des auteurs ayant été profondément marqués par l'œuvre de Guénon tels Schuon et Masui étaient critiques par rapport à Abellio. Selon Schuon, il n'avait « rien saisi de l'essentiel , il [était] brillant, mais n'[avait] aucune vision intellective des choses » (lettre de F. Schuon à J. Masui, en 1955). Evola refusa de faire écrire la préface de l'édition française de *Révolte contre le monde moderne* par Abellio car il le considérait comme « un auteur avec des idées très mélangées et parfois suspectes » (lettre de J. Evola à J. Masui, le 5 mars 1967). En revanche, F. de Pierrefeu fut un de ses amis.

à l'enseignement de Gurdjieff (ce qui avait déjà été le cas pour Daumal) mais aussi aux vues d'un auteur apparu à la Libération : Raymond Abellio. Ils appartenaient à des milieux intellectuels et littéraires volontairement pluralistes dont les revues de référence étaient *Combat*, *Arts*, *La Table ronde*, *La Parisienne*, *Carrefour*. Ces publications accordèrent une place à la pensée "traditionnelle", et plus généralement à des pensées marginales comme "l'occultisme" ou les spiritualités de l'Orient.

CHAPITRE II

LES MALENTENDUS DE LA RÉCEPTION LITTÉRAIRE

Le regain de notoriété de Guénon se traduisit par une sollicitation accrue des milieux littéraires et intellectuels. Un certain nombre d'écrivains tentèrent de le rencontrer au Caire ou lui demandèrent une collaboration littéraire. Ils étaient particulièrement sensibles à ses compétences en matière de doctrines orientales et d'ésotérisme. L'œuvre de Guénon avait d'ailleurs suscité un intérêt pour ces domaines. Selon Jean Daniélou, qui analysait en 1948 l'engouement pour la pensée hindoue, « parmi les influences majeures [qui y avaient contribué], il fa[llait] mettre au premier plan celle de M. René Guénon ».[1] Dans *La Table ronde*, Robert Kanters (1910-1985) notait de son côté que l'œuvre du métaphysicien n'était pas étrangère à la curiosité de très nombreux esprits « pour les doctrines occultistes ».[2] Elle avait attiré l'attention sur des modes de pensée profondément délégitimés par le rationalisme. Guénon, face aux sollicitations des milieux littéraires, manifesta une attitude un peu plus ouverte que dans les années 1930. Il accepta de participer à *La Revue de la Table ronde*, aux *Cahiers d'Hermès* mais surtout aux *Cahiers du Sud*, et d'être édité par une maison généraliste comme Gallimard. Emile Dermenghem joua un rôle de médiation important. Ces collaborations révélèrent toutefois des malentendus profonds, concernant en particulier l'approche des doctrines orientales et de l'ésotérisme.

[1] DANIÉLOU, « Le yogi et le saint », 1948.
[2] KANTERS, « La littérature contemporaine et le pouvoir des clés », 1950, p. 34.

I - Les réticences de Guénon face aux sollicitations des milieux littéraires

A – Des écrivains de passage en Égypte cherchent à rencontrer "l'ermite de Duqqi"

Le nombre des écrivains souhaitant faire la connaissance de Guénon augmenta à partir de 1944-1945. La trajectoire singulière de ce penseur qui avait eu son heure de gloire, ne pouvait qu'intriguer. Pendant la guerre, Paulhan avait questionné Benoist au sujet de la personne du métaphysicien.[3] Il avait parlé de lui avec Massignon selon qui Guénon était « dans un extrême embarras ».[4] Même après la mort de ce dernier, Paulhan continua à se renseigner sur l'homme qu'il avait été. Au début de l'année 1945, il écrivait à René Étiemble (sur lequel il exerçait alors un ascendant certain) : « En Égypte, n'aurez-vous pas l'occasion de voir Guénon ? Voilà un type qu'il vaut la peine de connaître ».[5] Lorsqu'en 1946, Étiemble (né en 1909) passa à Paris, il fit selon Guénon « tous ses efforts pour savoir comment il pourrait [le] rencontrer » au Caire.[6] De même Jean Grenier, qui comme Étiemble avait été nommé à Alexandrie, tenta de contacter l'ermite de Duqqi. Guénon en informait Émile Dermenghem :

> « Il y a quelque temps, j'ai reçu une lettre de lui, dans laquelle il me disait que vous l'aviez engagé à me voir ; il n'était d'ailleurs venu au Caire que pour trois jours, et, quand cette lettre a été trouvée à la poste (on y passe généralement à peu près une fois par semaine), il était déjà reparti pour Alexandrie, ce qui m'a dispensé de répondre ; heureusement, il disait qu'il ne se formalisait pas s'il ne recevait rien de moi ».[7]

D'après Théophile Briant, Gide tenta sa chance en 1945 lorsqu'il fit une tournée de conférences au Caire.[8] Le rédacteur du *Goëland* sollicita lui-même une entrevue par le biais de Louis Cattiaux en 1949.[9] Les deux hommes se heurtèrent à une fin de non-recevoir. Le nombre croissant des sollicitations dont Guénon faisait l'objet, ne fit que renforcer son souci d'isolement. Comme le notait Dermenghem,

[3] Lettre de Luc Benoist à Jean Paulhan, le 26 mars 1941.
[4] Lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 27 juin 1941.
[5] Lettre de Jean Paulhan à René Étiemble, en février ou mars 1945 (KOHN-ETIEMBLE, *226 lettres inédites de Jean Paulhan*, p. 210).
[6] Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 4 août 1947.
[7] Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 4 août 1947.
[8] BRIANT, « René Guénon », 1951.
[9] Lettre de Guénon à Louis Cattiaux, le 2 avril 1949.

> « Dans sa retraite du Caire il évitait soigneusement, presque farouchement, de recevoir les représentants de la science européenne. Ses amis devaient lui écrire poste restante pour que sa *khalwa* fût plus sûrement respectée ».[10]

La seule façon d'entrer en contact avec Guénon était de lui écrire à la poste restante du Caire ou de transmettre un message par Valentine de Saint-Point. Cela ne facilitait pas la rapidité des communications et permettait au métaphysicien de prétexter n'avoir pas reçu le pli à temps. Aussi put-il se dispenser de rencontrer François Bonjean lors de ses passages au Caire à l'aller et au retour de Pondichéry.[11] En 1946, il demanda au R. P. Poucel (s.j.) de l'excuser car il était souffrant.[12] Même les francophones égyptiens ignoraient son adresse tenue confidentielle. Un article paru dans *La Bourse égyptienne* en 1950 évoquait les nombreux journalistes et curieux qui tentaient de se la procurer ou qui espéraient rencontrer le *cheikh* Abd al-Wahid Yahya au détour d'une ruelle.[13] Lorsque certains, grâce à d'heureuses circonstances, purent être reçus par Guénon, ils durent taire leur rencontre pour éviter une invasion de la villa Fatma par les écrivains de passage.[14] Après sa mort, ils en firent le récit avec une fierté mal dissimulée. Nous avons évoqué dans *L'Ermite de Duqqi* les visites (en 1949 et 1950) de Gabriel Boctor, un critique d'art, et de Georges Rémond, un maître et ami d'Henri Bosco.[15] Gabriel Boctor permit lui-même à André Allard L'Olivier de rencontrer le métaphysicien. Il avait trouvé le journaliste belge en train de lire le dernier numéro des *Études traditionnelles* sur la terrasse de l'hôtel Sémiranis. Allard L'Olivier lui expliqua qu'il comptait faire un crochet par Paris pour rencontrer Guénon. Lorsque Boctor lui apprit sa présence au Caire, il remit son départ ; grâce à l'intercession de l'épouse du métaphysicien, ils rendirent visite à ce dernier déjà très fatigué. Boctor comme Rémond jouèrent à la mort de ce dernier un rôle important pour la diffusion de son nom dans les milieux francophones égyptiens.

10 DERMENGHEM, « René Guénon », BERVAL (de) (Dir.), p. 1177.

11 Lettre de Guénon à François Bonjean, le 6 mars 1946.

12 Lettre de Guénon au R. P. Poucel, le 28 septembre 1946.

13 AQUILINA, Nelly, « René Guénon », *La Bourse égyptienne*, Le Caire, 8 février 1950, p. 1.

14 ACCART (Dir.), *L'Ermite de Duqqi*, 2001, p. 49-51.

15 Bosco et Rémond comme Massignon avaient été dans l'armée d'Orient. C'est là-bas autour de Laurent-Vuibert que se forma le noyau qui constitua par la suite la fondation du château de Lourmarin (avec laquelle des artistes égyptiens furent en contact). Le lien entre ces deux hommes fut souligné par Fernand Leprette dans sa présentation de : BOSCO, Henri, « Trois rencontres », *L'Égypte nouvelle*, Le Caire, 8 février 1952. Georges Rémond, qui avait bien connu Mario Meunier et Pierre Girieud, avait été nommé expert des beaux-arts auprès du gouvernement égyptien.

B - Des revues sollicitent sa collaboration

Différentes revues tournées vers l'Orient et ayant en partage un intérêt conjoint pour la poésie et la spiritualité, tentèrent d'obtenir la collaboration de Guénon ou se firent écho de son œuvre.

1 - Les *Cahiers du Sud*

Émile Dermenghem fut le médiateur essentiel entre Guénon et les *Cahiers du Sud*. Il contribua à faire évoluer l'opinion de Jean Ballard. En 1924 et 1925, le jeune rédacteur de *Fortunio* après avoir examiné avec attention les thèses de l'auteur d'*Orient et Occident* avait pris parti contre lui. Dans les années 1930, il avait reconsidéré avec intérêt l'œuvre et la figure de Guénon. Ce dernier pouvait contribuer à l'émergence de cette nouvelle culture méditerranéenne que Ballard appelait de ses vœux. En 1940, le directeur des *Cahiers du Sud* était revenu sur ses déclarations de *Fortunio* et avait valorisé les vues de Guénon concernant les sociétés traditionnelles. Les *Lumières du Graal* témoignaient qu'en 1950, son intérêt pour l'ésotériste débordait désormais le cadre de la connaissance de l'Orient. Selon Ballard, René Nelli s'était « adjoint la meilleure autorité actuelle pouvant développer le sens ésotérique du Graal sans choir dans les spéculations hasardeuses qui étaient le danger de cette partie du recueil ».[16] De cet intérêt, témoigne encore le fait qu'il se chargea lui-même de solliciter Guénon. Il insista pour qu'il donnât un article inédit à la réédition de *L'Islam et l'Occident*. Ballard se fit encore l'intermédiaire de René Nelli et demanda au métaphysicien de participer aux *Lumières du Graal*.

En 1945, une longue note présentait de façon autorisée l'œuvre de Guénon dans les *Cahiers du Sud* :

> « L'œuvre de M. René Guénon se caractérise avant tout par le rattachement constant et dans toutes ses parties à la connaissance métaphysique. Certains de ses livres : *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, sont consacrés aux doctrines hindoues dont cette connaissance est l'essence profonde. D'autres : *Le Symbolisme de la croix*, *Les Etats multiples de l'être*, *La Métaphysique orientale* et aussi *Principes du calcul infinitésimal* exposent plus directement les principes métaphysiques, notamment à l'aide des symboles communs aux différentes formes traditionnelles d'Orient et d'Occident. Quelques études spéciales envisagent différentes questions du domaine initiatique et ésotérique : *L'Ésotérisme de Dante*, *Le Roi du monde*, *Saint Bernard*, *Aperçus sur l'initiation*. Deux ouvrages en même temps de critique doctrinale et de recherche historique : *Le Théosophisme*, *L'Erreur spirite*, étudient de façon complète quelques manifestations de pseudo-spiritualité moderne. Enfin une série caractéristique de l'œuvre de M. René Guénon constituée par *Orient et Occident*, *La Crise du monde moderne*, *Le Règne de la quantité et les signes des*

[16] BALLARD, Jean, « Introduction », NELLI, René (Dir.), *Lumières du Graal*, Marseille, *Cahiers du Sud*, 1950, p. 8.

> *temps*, considère du point de vue de la Sagesse sacrée et de la science traditionnelle des cycles, l'état actuel de l'humanité et plus particulièrement de l'Occident moderne ».[17]

À partir de 1946, la revue mentionna régulièrement le nom de Guénon et accueillit la participation de plusieurs de ses collaborateurs, en particulier d'André Préau.[18] En 1946-1947, il fut rendu compte de façon très positive sur quatre numéros successifs (du n° 179 au n° 182) des nouveaux ouvrages du métaphysicien. En 1946, Dermenghem donnait un compte rendu du *Règne de la quantité et les signes des temps* dans la revue de Ballard. Cette recension annoncée à Guénon dès novembre 1945[19], se concluait ainsi :

> « Ce qui rend le livre de Guenon passionnant (parfois sans doute irritant pour beaucoup tant il heurte les préjugés habituels, – mais toujours stimulant pour l'intelligence), c'est le coup d'œil perçant qu'il jette, de la hauteur de son point de vue, sur maints sujets qui s'en trouvent transformés ».[20]

Quelques pages plus loin, François Bonjean rendant compte des *Contes kabyles* de Dermenghem, citait longuement Guénon (*supra*).[21] En 1947-1948, le chartiste faisait encore mention de ce dernier dans les *Cahiers du Sud*.[22] Dans le numéro suivant celui comprenant la recension du *Règne de la quantité et les signes des temps*, un certain L. Raffaëlli rendait compte des *Principes du calcul infinitésimal* de façon très positive. L'intérêt du livre, écrivait ce critique, était de laisser entrevoir aux mathématiciens la possibilité de résoudre bien des difficultés, par le recours aux "principes".[23]

Dans les deux numéros suivants des *Cahiers du Sud*, André Préau, qui avait rendu compte pour les *Études traditionnelles* du *Règne de la quantité et les signes des temps*, se chargeait de faire une recension des deux derniers ouvrages parus. Son œuvre de médiation l'avait déjà amené à traduire en 1935 l'article de Ziegler. Préau proposa au cours du second semestre 1946, un compte rendu des *Aperçus sur l'initiation* qui parut avec l'accord de Ballard début 1947. Dans le numéro suivant, il

[17] GUÉNON, « Spiritus, anima, corpus », *Cahiers du Sud*, n° 274, 2e semestre 1945, p 787-788. On peut imaginer qu'André Préau en est l'auteur

[18] Préau signalait d'ailleurs à Pulby que Ballard était relativement favorable au métaphysicien (lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 17 novembre 1946).

[19] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 24 novembre 1945.

[20] DERMENGHEM, Compte rendu du *Règne de la quantité et les signes des temps*, 1946.

[21] BONJEAN, Compte rendu des *Contes kabyles*, 1946.

[22] N° 281, 1947, p 170 (il se réfère aux *États multiples de l'être*) ; n° 292, 1948, p 565. En 1953, il évoquait « l'école guénonienne » (p. 344). En 1957 (n° 142, p. 323-325), il rapprochait Guénon de J. de Maistre

[23] RAFFAËLLI, Compte rendu des *Principes du calcul infinitésimal*, 1946. D'autres contributeurs moins connus des *Cahiers du Sud* citent ici et là et Guénon. En 1962 (n° 365), Paul Arnold évoque la tentative de Guénon pour restituer la valeur originelle des symboles maçonniques (p. 160), alors que Pierre Mathias cite son nom dans un compte rendu de *Littérature du XXe siècle* d'André Rousseaux (p. 166)

présentait *La Grande Triade* comme une suite du *Symbolisme de la croix*, laquelle devait permettre une meilleure compréhension des conceptions taoïstes. Dans ces deux comptes rendus, Préau tentait d'intéresser à l'œuvre de Guénon un public intellectuel ignorant la perspective "traditionnelle". De longs paragraphes présentaient la différence des conceptions que se faisaient modernes et penseurs "traditionnels" de la Vérité. Il rapprochait également Guénon de penseurs connus comme Ziegler et Coomaraswamy.[24] Préau poursuivit d'ailleurs sa collaboration aux *Cahiers du Sud* en 1948 avec un article consacré à « A. K. Coomaraswamy et la pensée de l'Inde » (1948)[25] ; en 1952, il y traita de la technique chez Ziegler et Heidegger.[26] En 1957 et 1961, il traduisit et présenta des écrits de ce dernier. Il donna encore divers comptes rendus à la revue : en 1948, il se fit l'écho d'un ouvrage de Max Picard[27] et ouvrit un compte rendu de *L'Unité transcendante des religions* par une évocation de l'œuvre de Guénon[28] ; en 1951, il fit une recension d'*Hindouisme et bouddhisme* de Coomaraswamy.[29]

Il faut encore citer un médiateur essentiel de l'œuvre de Guénon au sein des *Cahiers du Sud* : Jacques Masui. En 1951, Préau avait fait état du dossier *Approches de l'Inde* (*supra*) en mentionnant les collaborations de Guénon et de René Allar.[30] Ce dernier, collaborateur direct de Guénon, aida grandement Masui – comme Daumal l'avait fait en 1940 – dans cette entreprise intellectuelle. Allar était en même temps chargé de la plupart des questions d'édition concernant les ouvrages du métaphysicien.[31] André Allard L'Olivier, un compatriote belge d'Allar et de Masui qui, comme eux, collaborerait à *Synthèses*, le présentait comme le « correcteur d'épreuves » et le « secrétaire » de Guénon. Allar aida Masui à traduire des textes et donna lui-même un article au sujet de « Shankara et la dialectique ». Il était précisé en fin de volume que l'auteur appartenait au groupe de René Guénon et participait comme Coomaraswamy (décédé en 1947) aux *Etudes traditionnelles*.[32] Le volume intégrait encore un texte de ce dernier à propos du « Fondement religieux des formes de la société indienne ». Masui se fit également l'écho de l'œuvre de Guénon dans les *Cahiers du Sud* à sa mort (*infra*).

[24] PRÉAU, Compte rendu des *Aperçus sur l'initiation*, 1947 ; PRÉAU, Compte rendu de *La Grande Triade*, 1947, p. 349-350.
[25] PRÉAU, André, « A. K. Coomaraswamy et la pensée de l'Inde », n° 290, 2e semestre 1948, p. 126-132.
[26] PRÉAU, A., « L'âge technique d'après M. Heidegger et L. Ziegler », n° 317, 1e semestre 1953, p. 93-102.
[27] Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 3 août 1948. Le compte rendu de l'ouvrage de Max Picard est paru dans le numéro 288 des *Cahiers du Sud* (p. 562-4).
[28] Le compte rendu est paru dans le numéro 292 des *Cahiers du Sud*.
[29] PRÉAU, André, Compte rendu d'*Hindouisme et bouddhisme*, *Cahiers du Sud*, Marseille, n° 305, juin 1951, p. 166-8. Préau avait déjà donné un compte rendu de ce livre dans le *Journal asiatique* (1948, p. 141-142).
[30] PRÉAU, André, Compte rendu d'*Approches de l'Inde*, *Cahiers du Sud*, Marseille, 1e semestre 1951, p. 322-328.
[31] Lorsqu'Allar retourna à Bruxelles, Roger Maridort hérita de cette charge.
[32] Masui signalait encore qu'il dirigeait la collection Tradition avec Luc Benoist (MASUI, (Dir.), *Approches de l'Inde*, p. 358)

Comme nous l'avons vu, la revue de Ballard sollicita abondamment la collaboration de Guénon qui, grâce à l'intermédiaire de Dermenghem, accepta d'y publier plusieurs études.[33]

2 – *Les Cahiers d'Hermès*

Le premier numéro des *Cahiers d'Hermès* parut en 1947. La revue était publiée par les éditions de La Colombe créées par Jean de Foucauld. Elle se voulait une suite d'*Hermès* dont nous avons noté les affinités avec les *Cahiers du Sud*. *Les Cahiers d'Hermès* avaient pour objectif d'étudier « le parallélisme entre l'expérience poétique et l'expérience mystique […] ».[34] Le premier cahier avait pour thème « Les lettres françaises et la Tradition » (la Tradition avec "T" majuscule évoquait probablement l'acception guénonienne du terme).[35] Néanmoins, comme le premier *Hermès*, la revue ne demandait pas une adhésion des collaborateurs à l'idée de Tradition :

> « Que tel d'entre eux aborde la Tradition avec une objectivité teintée de méfiance ou que tel autre consacre toute son activité, toute sa vie, à la mise en œuvre des enseignements traditionnels, il ne nous importe nullement pourvu que l'expression de leurs préférences personnelles n'altère pas la valeur de la documentation que l'un ou l'autre nous livre ».[36]

Ainsi, en dépit de la référence à "la Tradition", le nom de Guénon fut peu cité. Léo Mérigot évoquait dans son étude consacré à Rabelais *L'Ésotérisme de Dante* ainsi que les travaux de Clavelle et de Probst-Biraben parus dans *Le Voile d'Isis*.[37] Jean Richer, qui placerait quelques années plus tard une rubrique au *Mercure de France* sous le signe de Guénon (*infra*), remerciait René Allar de certaines

[33] Un jeune artiste comme Fred Deux (né en 1924) découvrit ainsi l'œuvre de Guénon dans ce milieu (FRED DEUX, *L'Œuvre graphique*, Actes Sud, Marseille, 1989, p. 32 et p. 95).

[34] ROLLAND de RENÉVILLE, André, « Avant-propos », *Les Cahiers d'Hermès*, n° 1, 1947, p. 9. Renéville projetait aussi de fonder l'association « Les amis d'Hermès » dont le but aurait été de : « Rassembler les écrivains, les penseurs, et d'une façon générale toutes les personnes qui s'intéressent aux études d'Hermétisme et de Mystique ; de faciliter l'étude et la connaissance de ces problèmes qui constituent une véritable science trop souvent encore ignorée ; de créer, dans cette intention, des revues ou périodiques et d'organiser des séries de conférences ».

[35] Les éditions de La Colombe accueillirent également la collection intitulée "Littérature et Tradition".

[36] ROLLAND de RENÉVILLE, André, « Avant-propos », *Les Cahiers d'Hermès*, n° 1, 1947, p. 9.

[37] « Saint-Yves d'Alveydre, Victor-Emile Michelet […], Fulcanelli, M. René Guénon (*L'Ésotérisme de Dante*, p. 41, note) adoptent franchement le même point de vue, et le dernier nous explique parfaitement les raisons pour lesquelles Rabelais a pris le masque (*Le Voile d'Isis*, 1929, p. 698). M. M. Clavelle suggère fort justement le rapport de la "dive bouteille" avec la calebasse des pèlerins et le vin de la Connaissance (*Le Voile d'Isis*, 1932, p. 211). Enfin le Dr Probst-Biraben a consacré à « Rabelais ésotériste et initié » un article particulièrement intéressant et riche d'aperçus suggestifs (*Le Voile d'Isis*, 1929, p. 652-662) » (MÉRIGOT, Léo, « Rabelais et l'Alchimie », *Les Cahiers d'Hermès*, n° 1, 1947, p. 51).

indications.[38] Dans son étude « Joseph de Maistre et la Tradition », Émile Dermenghem se référait à deux reprises aux théories de Guénon sur la contre-initiation. Notons que La Colombe avait publié en 1946 une nouvelle édition de son *Joseph de Maistre mystique* qui mentionnait désormais *Le Règne de la quantité et les signes des temps*. Dans le deuxième cahier, Michel Carrouges faisait référence au *Symbolisme de la croix* de Guénon.[39] La revue qui accueillait encore les signatures de Denis Saurat, Robert Amadou, Eugène Canseliet, avait, en raison de la perspective de son directeur André Rolland de Renéville, une orientation plus "ésotérisante" que sa mère belge. Elle semblait également, comme son éditeur, plus tournée vers les expressions occidentales de "la Tradition" que vers ses expressions orientales. Cette orientation plus occidentaliste put s'accompagner d'une réticence à l'égard de la teinte trop orientale de l'œuvre guénonienne. Cela expliquerait cette information très floue que rapportait Guénon à Dermenghem en 1950 :

> « À propos de "La Colombe", on m'a dit dernièrement y avoir constaté une forte animosité contre moi, s'étendant à tous les auteurs qui me citent favorablement, mais il n'a pas été possible d'en découvrir les raisons… »[40]

En dépit de cette orientation, Renéville à qui Guénon avait fait parvenir avant-guerre sa *Métaphysique orientale*, projeta de consacrer un cahier au soufisme. En 1946, il sollicita à cette fin la participation de Guénon qui, débordé, ne put s'engager.[41] Il suggéra au directeur de la revue de prendre contact avec Schuon, Allar ou Burckhardt.[42] En 1947, il accepta finalement de donner un article à ce dossier qui devait paraître en 1948.[43] La revue cessa cependant d'exister après son second numéro.

3 – *France-Asie* (et *Valeurs*)

En 1950, Guénon fut encore sollicité par le directeur de *France-Asie*[44], une *Revue mensuelle de culture et de synthèse franco-asiatique* basée à Saïgon.[45] Si elle était plus

[38] RICHER, Jean, « Sources inconnues de Gérard de Nerval », *Les Cahiers d'Hermès*, n° 1, p. 116, n. 1.
[39] CARROUGES, Michel, « Surréalisme et occultisme », *Les Cahiers d'Hermès*, n° 2, 1947, p. 198 (à propos du point suprême évoqué par Breton).
[40] Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 26 septembre 1950. Le fils de Jean de Foucauld a été un proche de Jacques Delors. Il a fondé l'association Démocratie et Spiritualité. Il semble néanmoins plus proche de la pensée de Raymond Abellio que de celle de Guénon. Il faudrait voir dans quelle mesure il s'inscrit dans cette veine d'un personnalisme chrétien sensible à la pensée "traditionnelle".
[41] Notons que, dans la bibliothèque de Renéville, on ne trouve que deux numéros postérieurs à la guerre des *Études traditionnelles* : celui d'octobre-novembre 1948 et celui de juin 1949.
[42] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 14 septembre 1946.
[43] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 4 août 1947.
[44] Il faut distinguer cette revue de *France-Orient (la revue des Français-libres de l'Inde)* dans laquelle Guénon découvrit en 1946 les articles d'Alain Daniélou.
[45] Lettre d'Émile Dermenghem à Guénon, le 3 avril 1948. La revue fut basée à Saigon de la Libération à 1960. Elle eut ensuite son siège au Japon.

tournée vers l'Inde et l'Extrême-Orient que vers les rivages de la Méditerranée, elle avait des objectifs fondamentaux proches des *Cahiers du Sud*.[46] Son directeur avait une sensibilité poétique qui rejoignait celles de Ballard ou de Renéville. René de Berval (1911-1986) avait été un proche de Milosz dans sa jeunesse.[47] Sa première publication portait sur Villiers de l'Isle-Adam. Il avait été un ami de Daumal.[48] Il connaissait Rolland de Renéville, Théophile Briant et était en contact épistolaire avec Jacques Masui. Son intérêt pour l'Orient avait une dimension spirituelle. Sa revue rendit par exemple hommage à Shri Aurobindo dans deux numéros successifs en mars et avril 1951. Henri Hartung qui participa aux *Études traditionnelles*, présenta Ramana Maharshi en août 1953. D'autres collaborateurs ou futurs collaborateurs de la revue publiée par Chacornac participèrent à *France-Asie* : Probst-Biraben, les frères Grison, Roger du Pasquier, Schuon. Peu après sa mort, la publication de Berval consacra un numéro d'hommage à Guénon (*infra*). Ce dernier n'avait toutefois pas souhaité y collaborer comme il l'avait expliqué à Émile Dermenghem :

> « J'ai reçu il y a quelque temps une lettre de R. de Berval, directeur de *France-Asie* qui se présentait de votre part pour me demander de collaborer à sa revue, dont il m'a envoyé en même temps quelques n^{os}. Je n'ai pas pu lui donner une réponse favorable, car, n'ayant déjà pas assez de temps pour tout ce que je voudrais faire, il ne m'est vraiment pas possible de me charger encore de quelque autre travail. De plus, là encore, j'ai l'impression de quelque chose de très "mélangé" ; et puis, quand il s'agit d'une revue occidentale publiée dans un pays d'Orient, je me demande toujours s'il n'y a pas là-dessous quelque arrière-pensée de "propagande"… ».[49]

Guénon fit la même réflexion pour la revue *Valeurs* d'Étiemble qui, selon le métaphysicien, souhaita s'adjoindre sa collaboration (*infra*).

C – Les raisons d'une réticence

Plusieurs facteurs expliquent les réticences de Guénon à rencontrer des hommes de lettres et à collaborer à des revues littéraires.

[46] René de Berval le soulignait dans une lettre à Jean Ballard datée du 29 juillet 1955.

[47] Milosz « était en effet un très grand poète mais, à mon sens, bien plus encore. J'ai eu non seulement l'honneur de le connaître, mais aussi celui d'être de ses amis. Je fus probablement le seul à le voir régulièrement presque jusqu'à la fin, et certainement l'unique pour qui il ait voulu faire une préface à un livre de poèmes. Je dis "voulu" car je n'eusse jamais osé, étant à l'époque fort jeune, lui demander une telle chose » (lettre de René de Berval à Jacques Masui, le 23 mars 1954).

[48] « Je vois que nous avons des amis communs, ce qui n'est pas étonnant puisqu'il y a longtemps que je vous connais de nom. Daumal fut également un ami très cher, et c'est avec grande émotion que j'ai retrouvé sa femme à mon dernier voyage en France, en 1949. Elle m'a naturellement envoyé le dernier livre de René, conjointement avec un autre ami, très cher également, qui est Rolland de Renéville » (lettre de René de Berval à Jacques Masui, le 23 mars 1954).

[49] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 3 avril 1948.

1 – Guénon, assimilé au monde islamique sous le nom d'Abd al-Wahid Yahya, n'existe plus

Guénon eut d'abord la volonté de se fondre dans les milieux musulmans du Caire en se conformant à leurs usages. Or, cette société n'avait, selon lui, aucun contact avec les milieux européens.[50] En 1934, lorsque Dermenghem lui demandait si Massignon pouvait le rencontrer au Caire, Guénon exprimait clairement son point de vue :

> « […] il va de soi que, si nous étions à Paris, je le rencontrerais très volontiers ; mais ici le cas est assez différent. Vous devez savoir que je n'ai aucun contact avec les Européens, et il faudrait de sérieuses raisons pour que je fasse une exception ; il faut bien se rendre compte que, ici, il y a différents milieux qui ne communiquent pas entre eux, et qui forment pour ainsi dire comme autant de mondes tout à fait séparés. Je n'ai pas vu Lévy-Bruhl quand il est venu l'an dernier, et pourtant j'ai toujours été en très bons termes avec lui ».[51]

Cet usage dut lui convenir. Cette séparation était pour lui une protection contre l'hostilité de certaines personnes par lesquelles il se sentait poursuivi. Son mariage ne fit que renforcer le caractère "islamique" et égyptien de son existence. Au fil des ans, en privé, René Guénon s'effaça devant le *cheikh* Abd al-Wahid Yahya. Le récit de sa visite par Georges Rémond restitue bien son impression d'avoir été en présence d'une personne très différente du "professeur de philosophie" qui fréquentait les salons littéraires parisiens :

> « J'avais eu pour amis de vieux amis de Guénon, du temps de notre lointaine et heureuse bohème latine. Ils savaient que, réalisant un vieux rêve, il s'était englouti dans les profondeurs du monde musulman, dont il avait, sous le nom de Cheikh Abdel Wahed Yehia, épousé la foi et les mœurs. De tels amis, Mario Meunier, le peintre Pierre Girieud, d'autres m'avaient donné mission de l'y rechercher […] Je me trouvai en face d'un homme frêle, très mince, maigre comme une harpe, aurait dit Saadi, très blond, aux yeux très bleus, vêtu de la façon la plus simple d'une *galabieh*, et chaussé de babouches, extrêmement affable quoique silencieux, si transparent qu'il semblait avoir gagné l'autre bord et que je regardais, de temps en temps, à nos pieds, pour voir si le fleuve noir ne passait point entre eux. Des enfants entrèrent dans la pièce et se mirent à jouer et à s'entre-battre sans souci de nos personnes ni de choir dans ce fleuve qui, sans conteste possible, coulait là […] À l'évocation de ses vieux amis, il contesta par un geste des mains élevées vers le ciel et un regard lointain, un "Ah oui..." sans plus… comme s'il les redécouvrait au bout de sa mémoire ».[52]

[50] Lettre de Guénon à Louis Cattiaux, le 2 avril 1949.
[51] Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 1er janvier 1934.
[52] RÉMOND, Georges, « Aimer un être c'est lui dire : tu ne mourras pas », *L'Égypte nouvelle*, Le Caire, 1er février 1952 (repris dans : ACCART (Dir.), *L'Ermite de Duqqi*, 2001, p. 163).

Ballard fit part de la même impression après sa visite, en 1954, à la villa Fatma, où l'avait guidé Jean Moscatelli au nom des Amis de René Guénon :

> « On pense que l'homme qui a fini là ses jours, en tête-à-tête avec la pensée pure, s'était coupé de ses origines et ne se sentait plus comme l'un de nous ».[53]

Guénon lui-même demandait à ce que l'on n'insiste pas à le qualifier de "Français". Il se considérait en effet « entièrement indépendant de toute influence "locale", et, à part la langue, il [lui] paraissai[t] évident qu'il n'y [avait] rien de spécifiquement français dans ce qu[’il] écrivai[t] ».[54]

2 – Guénon redoute l'"éthos" de l'homme de lettres

Guénon eut également le souci de se protéger. Il trouva dans l'existence du *cheikh* Abd al-Wahid une protection contre des attaques de différents ordres dont il se sentait victime. Il craignait l'attitude vaniteuse et impudique propre à un certain type d'homme de lettres. Il veilla ainsi à garder sa retraite des curieux. Les bruits de tous ordres qui courraient sur son compte le rendaient suspicieux. Selon lui, ces "racontars" tenaient à la sottise, aux mauvais sentiments ou à la vanité de certains écrivains. Ils pouvaient être favorisés, sinon suscités, par des "influences" ayant pour fin de nuire à son action intellectuelle. La désagréable expérience de sa rencontre avec Elian J. Finbert avait contribué à confirmer son attitude de retrait (*supra*). Finbert en avait tiré profit pour dépeindre Guénon avec condescendance dans un journal littéraire à grand tirage. La réaction du métaphysicien avait été significative ; s'il tenait tant à ce type d'anecdote, Finbert pouvait, selon lui, « facilement trouver parmi les "hommes de lettres", ses confrères, bien assez de gens dont la vanité ne demand[ait] qu'à se satisfaire de ces sottises ».[55] Au cours des années 1930, Guénon confiait à Dermenghem et Bonjean qu'il avait évité de voir Massignon au Caire dans la mesure où il avait certaines relations hostiles à son égard. Il précisait également au chartiste :

> « […] et, par surcroît, certains racontars assez déplaisants qu'il a faits sur moi et qui me sont revenus à diverses reprises et par des personnes différentes, tout cela me donne à penser que sa rencontre pourrait avoir pour moi des inconvénients assez comparables à celle du sieur F[inbert] ; je ne tiens pas à fournir bénévolement des aliments à la méchanceté de certaines gens ».[56]

[53] BALLARD, « Sur René Guénon », 1954.

[54] Lettre de Guénon à Alain Daniélou, le 27 août 1947 (SIGODA, *René Guénon*, 1984, p. 138).

[55] GUÉNON, *Le Voile d'Isis*, n° 166, octobre 1933, p. 434-6. Truc, en 1951, remarquait que Guénon, à l'opposé de la plupart des littérateurs, avait été l'un de ces rares hommes qui ne disent jamais "je" et, qu'après l'avoir fréquenté longtemps, il ignorait quel avait été « l'homme intime » (TRUC, « Souvenirs et perspectives sur René Guénon », 1951, p. 334).

[56] Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 1er janvier 1934. Lettre de Guénon à François Bonjean, le 24 septembre 1935 : « Pour ce qui est de Massignon, mieux vaut n'en pas parler ; il a fait sur moi des

Après-guerre, les fabulations reprirent bon train. À son ami Émile Dermenghem qui avait engagé Jean Grenier à le voir, Guénon exprimait en 1947 sa contrariété :

> « Je dois vous dire franchement que j'ai été assez étonné et même quelque peu ennuyé de cette histoire ; je croyais pourtant bien vous avoir dit depuis longtemps qu'il m'était tout à fait impossible d'avoir la moindre relation avec les milieux européens d'ici… Tous les gens se tiennent tellement là-dedans qu'on ne sait jamais tout ce qui pourrait chercher à s'introduire à la suite de l'un d'eux […] ».[57]

Dermenghem était l'homme par excellence qui pouvait assurer la médiation entre les milieux littéraires (il était à la fois proche des *Cahiers du Sud* et de Paulhan) et Guénon. Il avait d'ailleurs été à l'origine de la rencontre avec Finbert. Le métaphysicien, en dépit de son amitié pour le chartiste, écrivait à René Allar se méfier des "gens de lettres" avec lesquels il était en relation.[58] En 1947 encore, Guénon se plaignait auprès de Dermenghem et Allar des "racontars" « fort déplaisants et d'ailleurs tout à fait absurdes »[59] que Bonjean avait faits depuis son retour au Maroc :

> « Ledit Bonjean (que je me félicite d'autant plus d'avoir pu éviter lors de son passage ici) a été dire à quelqu'un que je m'occupais de la fabrication de plats et d'objets en bois, et à un autre que j'étais ferblantier (!) […] ».[60] « […] je ne sais d'ailleurs pas s'il les a inventés lui-même ou s'il se fait seulement l'écho de quelqu'un d'autre ; mais décidément, en ce genre de choses, il faut s'attendre à tout ! ».[61]

En 1949, il apprit également qu'Olivier Lacombe avait fait « contre [lui] des racontars dignes de Massignon, et qui témoign[aient] d'une insigne mauvaise foi ».[62] L'affirmation, en particulier, que Guénon menait « la vie d'un *cheikh* azharite » semble avoir eu un certain succès. En 1946, René Étiemble en poste à Alexandrie l'affirmait dans sa revue *Valeurs*.[63] En 1949, Jacques Marcireau, qui utilisait Guénon « pour sa réclame » de façon « de plus en plus déplaisante et indiscrète », reprenait cette idée à son compte.[64] Dans un bulletin-prospectus, le

racontars fort désagréables, à Paris et ici, et c'est bien pourquoi je me suis arrangé pour ne pas le rencontrer ». Dans une lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 27 juin 1941 : « Guénon (me dit Massignon) serait dans un extrême embarras ». On peut se demander ce que Massignon, qui n'avait pas de contact direct avec Guénon, a pu raconter à Paulhan.

[57] Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 4 août 1947.

[58] Lettre de Guénon à René Allar, le 8 mai 1947 (citée dans : FEYDEL, *Aperçus historiques touchant à la fonction de René Guénon*, 2003, p. 125).

[59] Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 4 août 1947.

[60] Lettre de Guénon à René Allar, le 8 mai 1947 (citée dans : FEYDEL, *Aperçus historiques touchant à la fonction de René Guénon*, 2003, p. 125).

[61] Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 4 août 1947.

[62] Lettre de Guénon à Pierre Pulby, le 8 octobre 1949.

[63] ÉTIEMBLE, Compte rendu de *La Métaphysique orientale*, 1946.

[64] Lettre de Guénon à F. Galvao, le 24 décembre 1947.

libraire poitevin (se faisant l'écho d'une « correspondante égyptienne ») affirmait que Guénon était professeur à al-Azhar (située, pour l'occasion, à Alexandrie) sous le nom de *cheikh* Abdel-Ahad.[65] Paul Le Cour reprenait une partie de cette "information" dans *Atlantis*. Au Caire, une certaine Nelly Aquilina – n'était-ce pas le pseudonyme de Gabriel Dardaud (*supra*) qui récidivait ? – signait en février 1950 un article du même style à la une de *La Bourse égyptienne*. On y voyait cette fois une photographie de mosquée ainsi légendée : « Au pied de ces minarets, dans le quartier d'al-Azhar, un philosophe regarde le monde à travers des moucharabiehs ». Puis en gras :

> « René Guénon, illustre à Paris et à Genève pour ses essais philosophiques, s'est converti à l'islamisme et poursuit ses travaux au Caire, où personne n'a pu percer le mystère de sa solitude ».[66]

Ces fabulations ne cessèrent pas à la mort de Guénon. En 1951, André Rousseaux était convaincu qu'il s'était converti à l'islam lors d'un voyage au Maroc après la mort de sa première femme[67], alors que selon Gabriel Germain il avait d'abord été séminariste.[68] En 1966, le premier "roman" édité par *Planète* mettait en scène Guénon (*infra*) – ce qu'André Billy ne manqua pas de relever dans le *Figaro littéraire*.[69] Le maître du groupe brisait la confiance aveugle du narrateur en Guénon, en prétendant lui avoir fait des révélations d'ordre spirituel peu avant sa mort, révélations qui avaient induit pour lui des remises en question fondamentales. Dans des milieux que Pauwels avait fréquentés, on racontait encore qu'il s'était fait coudre les paupières pour ne plus rien voir d'un monde perdu et ne contempler que l'Unique visage !

3 – Guénon est contrarié par le manque de sérieux des hommes de lettres

Guénon réagit négativement à des écrits concernant ses ouvrages venant des milieux littéraires. En 1946, parut *René Guénon et son œuvre*, le premier livre lui étant consacré. Son auteur, Jacques Marcireau, avait appartenu au même milieu littéraire poitevin que Louis Parrot, Jean Rousselot (collaborateur de *La Revue de la Table ronde*), Michel Couturier (alias Michel Carrouges collaborateur des *Cahiers d'Hermès*). Ces écrivains qui nourrirent tous un certain intérêt pour Guénon (l'ayant peut-être découvert par le livre de Marcireau) avaient collaboré à une

[65] GUÉNON, Compte rendu d'*Atlantis*, *Études traditionnelles*, septembre 1949.
[66] AQUILINA, Nelly, « René Guénon », *La Bourse égyptienne*, Le Caire, 8 février 1950, p. 1.
[67] ROUSSEAUX, « Le dernier jour de René Guénon », 1951. Albert Vincent reprenait dans *La Croix* cette affirmation selon laquelle Guénon auvait séjourné au Maroc avant son départ en Egypte (VINCENT, « René Guénon », 1951).
[68] GERMAIN, « René Guénon et l'idée de Tradition », 1953, p. 333, n. 5.
[69] CAMICAS, *Les Gens du Blâme*, p. 19, 27, 31, 32, 35, 101, 190 mais surtout p. 15-16. André Billy s'en fit l'écho dans *Le Figaro littéraire* du 21 avril 1966.

petite revue d'avant-garde, *Le Diable dans le Beffroi* (fondée en 1927). Ils furent après-guerre assez actifs dans le domaine de la critique littéraire.

S'intéressant « à l'occultisme comme un moyen de "réussir dans la vie" », Marcireau avait découvert les livres de Guénon en 1939.[70] Bien qu'ayant « pressenti intuitivement leur importance exceptionnelle », il resta plusieurs années sans les approfondir. En 1942, son intérêt fut avivé par un ami qui lui fit part de l'audience dont jouissait Guénon dans certains milieux littéraires parisiens.[71] Il se plongea ainsi dans la lecture de l'œuvre et décida de réaliser et d'éditer à son compte une anthologie précédée d'une présentation et achevée par une postface. Guénon qui n'en avait pas été averti, fut fort mécontent de cette initiative dont le but lui semblait uniquement "commercial". Il considérait ce « recueil d'extraits fort mal fait (il y [avait] même des phrases isolées ou tronquées dont le vrai sens ne p[ouvait] pas être compris), et groupés sous des titres qui, le plus souvent, ne répond[aient] guère à [s]es intentions ».[72] Même si ce libraire de Poitiers était, d'après ce qu'on lui avait dit, « plus sot que mal intentionné »[73], Guénon fut assez contrarié par la façon dont Marcireau l'utilisait « pour sa réclame ». Celle-ci devint en 1947 « de plus en plus déplaisante et indiscrète » (*infra*).[74] Or, le métaphysicien craignait que beaucoup de gens ne croient que c'était avec son autorisation qu'il agissait ainsi. Lorsqu'en 1947 Paul Le Cour conseilla ce recueil d'extraits dans *Atlantis*, il en profita pour faire une mise au point.[75] Cela n'eut toutefois aucun effet sur Marcireau[76] qui continua à faire une « énorme publicité »[77] autour de son anthologie. Un peu dépité, le métaphysicien en constatait l'audience :

> « J'avais d'abord espéré que cela passerait à peu près inaperçu, mais il a fait une telle publicité de tous les côtés que malheureusement il n'en a rien été et qu'il s'est répandu un peu partout (il m'a même été signalé qu'il était en vente dans les librairies d'ici) ».[78]

En 1949, le métaphysicien du Caire se vit également intégré dans l'*Histoire de la littérature française* d'Henri Clouard. Il en fut « fort étonné » dans la mesure où son œuvre n'avait « assurément à aucun point de vue, rien de commun avec la littérature ».[79] Il reproduisit dans les *Études traditionnelles* le passage relatif à ses

[70] MARCIREAU, *René Guénon et son œuvre*, 1946, p. 1.
[71] MARCIREAU, *René Guénon et son œuvre*, 1946, p. 3.
[72] Lettre de Guénon à F. Galvao, le 24 décembre 1947.
[73] Lettre de Guénon à Guido De Giorgio, le 15 novembre 1947.
[74] Lettre de Guénon à F. Galvao, le 24 décembre 1947.
[75] Lettre de Guénon à F. Galvao, le 24 décembre 1947. Guénon évoquait Marcireau dans un compte rendu de 1947 repris dans : GUÉNON, *Comptes rendus*, p. 180-1.
[76] Lettre de Guénon à Louis Cattiaux, le 24 mars 1948.
[77] Lettre de Guénon à Guido De Giorgio, le 15 novembre 1947.
[78] Lettre de Guénon à F. Galvao, le 24 décembre 1947.
[79] Guénon en rendit compte en 1949 (GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 280-281).

écrits dans la mesure où il témoignait lui-même « d'une assez remarquable incompréhension ». Clouard affirmait notamment que Guénon se référait à « l'Orient de Tagore et même de Gandhi ». Après une mise au point, le métaphysicien jugeait que tout cela était « bien peu sérieux ».

4 – Guénon est réticent à participer à des revues au caractère "mêlé"

Guénon était réticent à participer à des revues littéraires dans la mesure où elles n'avaient pas de lignes doctrinales claires. Sa collaboration aux *Cahiers du Sud* n'alla pas d'abord sans une certaine réserve en raison de leur caractère "mêlé". Dans un compte rendu, il faisait un lapsus en rebaptisant le dossier « Message actuel de l'Inde », « Mélanges sur l'Inde ».[80] Ses lettres à Dermenghem sont révélatrices ; il y insistait sur le fait qu'il n'était pas un « "écrivain" ». Il n'écrivait en effet que si cela pouvait « présenter un intérêt d'ordre spirituel et initiatique ; le reste [étant] pour [lui] sans valeur… »[81] Il confiait encore sa surprise au chartiste devant des suggestions de Ballard (relatives à sa collaboration à la réédition de *L'Islam et l'Occident*) :

> « […] il semble croire que j'ai des idées qui sont susceptibles de se modifier suivant les circonstances contingentes, ce qui montre qu'il ne comprend guère mon point de vue… ».[82]

Les collaborateurs du métaphysicien restaient également réservés quant à l'intérêt des *Cahiers du Sud*. À la fin de l'année 1947, Préau confiait à Pulby que « cette revue "avancée" » ne lui plaisait guère.[83] Elle leur permettait toutefois de publier des comptes rendus d'inspiration "traditionnelle".[84] De la même façon, René Allar écrivait à Pulby que les *Cahiers du Sud* faisaient

> « […] toujours réduire les comptes rendus le plus possible, comme si n'importe quoi pouvait s'exposer en un nombre déterminé de lignes ; cette façon de faire est assez désagréable, et M. Préau s'en est déjà plaint aussi. Evidemment, ce sont là des procédés de "littéraires", qui ont l'habitude d'écrire eux-mêmes des choses dont on pourrait en effet très bien supprimer une grande partie sans que le sens ait beaucoup à en souffrir ! »[85]

[80] GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 248-250. Le compte rendu parut en 1945 ou 1946.

[81] Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 3 avril 1934.

[82] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 17 septembre 1945. Il est possible qu'il y eut là un malentendu, mais, dans ce cas, il fut, de toute façon, révélateur.

[83] Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 24 décembre 1947.

[84] Outre les recensions de Préau, parurent des comptes rendus de Pulby et Allar (PULBY, Pierre, Compte rendu des *Récits d'un pèlerin russe*, *Cahiers du Sud*, n° 287, 1948, p. 171-2 ; ALLAR, Compte rendu de CHACORNAC, Paul, *Le Comte de Saint-Germain*, *Cahiers du Sud*, n° 291, 1948, p. 384-5).

[85] Lettre de René Allar à Pierre Pulby, le 9 mars 1948.

Guénon, Préau et Pulby suivirent pourtant avec attention les publications de la revue. Le métaphysicien fit des comptes rendus de certains articles comme en 1947, celui de Paul Arnold « La magie guerrière dans la Rome antique ». Il y trouva des éléments intéressants tout en pointant des confusions.[86] Préau y lut avec intérêt des études au sujet de Simone Weil ou Shakespeare. Les mentions de la revue prirent d'ailleurs une place croissante dans la correspondance que le germaniste échangeait avec Pierre Pulby. Début 1948, Préau reçut une lettre de Ballard qui lui semblait très positive. Il considérait finalement que « l'avantage de cette revue [était] au moins, qu'on y joui[ssait] d'une grande liberté d'opinion... ».[87] Probablement, Guénon partageait-il cet avis et jugeait-il que la revue touchait un public susceptible de s'ouvrir aux vues "traditionnelles". Les collaborations de Dermenghem, Bonjean ou Masui pouvaient en tout cas le lui laisser penser, et certains lecteurs des *Cahiers du Sud* se rapprochèrent effectivement de sa perspective. De façon significative, lorsque le jeune Francis Laget se mit à parler à Jean Ballard de son intérêt naissant pour l'œuvre de Guénon, le directeur des *Cahiers du Sud* lui confia simplement que tous ceux qu'il avait vus entrer dans son orbite s'étaient détournés du domaine littéraire.[88]

II - Les malentendus autour de l'approche de l'Orient et de celle de l'ésotérisme

L'intérêt croissant pour des domaines que le métaphysicien avait contribué à valoriser – les doctrines orientales et l'ésotérisme – rendit manifestes des malentendus latents entre des hommes de lettres et Guénon.

A – Des approches divergentes de l'Orient

1 – L'approche "littéraire" de l'Orient

Guénon avait d'abord intéressé le milieu des *Cahiers du Sud* dans la mesure où son œuvre pouvait établir un pont entre l'Orient et l'Occident. Par le biais de Dermenghem et avec l'accord de Ballard, les *Cahiers du Sud* le sollicitèrent dès 1935, pour qu'il participe à un effort de redéfinition de la culture méditerranéenne.

[86] GUÉNON, *Comptes rendus*, p. 177. L'article de Paul Arnold parut en 1946 dans le numéro 280 des *Cahiers du Sud*. En 1962, cet auteur évoquait d'ailleurs dans les *Cahiers du Sud* la tentative de Guénon pour restituer la valeur originelle des symboles maçonniques (n° 365, p. 160).
[87] Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 21 janvier 1948.
[88] Témoignage oral de Francis Laget à Xavier Accart, le 10 décembre 2000.

La correspondance de Dermenghem atteste de malentendus qui subsistèrent longtemps. L'équipe des *Cahiers du Sud* espérait que Guénon pourrait assurer une liaison avec les écrivains et intellectuels arabes égyptiens. Cette idée n'était d'ailleurs pas si irréaliste. Guénon avait participé à la création et à la rédaction des premiers numéros de la revue *Al-Maarifah* en 1931 en collaboration notamment, avec le *cheikh* Abd al-Razzaq dont les *Cahiers du Sud* saluèrent la mort en 1947 (*supra*).[89] Massignon lui-même évoqua cette "si intéressante" revue.[90] Guénon rencontra à la même époque un certain nombre d'écrivains et d'intellectuels égyptiens comme l'historien Zaki Mubarek.[91] Le *cheikh* Abd al-Wahid cessa toutefois rapidement sa participation à la publication qui, pour des raisons commerciales, était devenue trop mêlée à son goût. À partir de ce moment, il fréquenta moins ces milieux, semble-t-il. Il ne fut plus en contact qu'avec quelques lettrés musulmans engagés dans le soufisme. Or, ceux-ci n'étaient pas, selon lui, susceptibles de participer à des revues ouvertes comme les *Cahiers du Sud*. Aussi, lorsqu'en 1934 Dermenghem lui demanda son aide pour trouver des collaborateurs arabes à « L'Islam et l'Occident », il lui répondit qu'il ne voyait « pas bien quels écrivains égyptiens pourraient donner quelque chose, sauf des "européanisés" avec lesquels [il n'avait] aucun rapport [...] ».[92] Il réitérait cette affirmation en 1945.[93] L'année suivante, il disait significativement au même son étonnement devant le jugement positif qu'il portait sur Taha Hussein, un des plus célèbres écrivains égyptiens :

> « [...] son influence ici a été tout à fait néfaste, et il n'est pas possible de le considérer autrement que comme un adversaire de tout ce qui est tradition. Il est vrai que, depuis un certain temps, il est revenu à des vues moins "extrémistes", mais malheureusement ce changement d'attitude (survenu après que le roi Fouad l'eut obligé à démissionner de l'université) paraît bien avoir des raisons beaucoup plus "politiques" qu'intellectuelles... ».[94]

Ainsi, il y eut un certain malentendu quant à la nature du rapprochement entre européens et musulmans que pouvait favoriser le *cheikh* Abd al-Wahid Yahya.

L'intérêt d'un René Etiemble pour l'œuvre de Guénon fut probablement nourri par une approche originale de l'Orient. Bien qu'il fût auprès de Paulhan

[89] DERMENGHEM (Dir.), *L'Islam et l'Occident*, p. 19 et p. 27-28. Abd al-Razzaq qui avait participé à la revue alexandrine *Les Messages d'Orient* devint sur nomination du Roi, recteur de l'université d'al-Azhar qu'il tenta de réformer.

[90] MASSIGNON, Louis, « Abd al-Razzaq », *Opera Minora*, tome III, Paris, P.U.F., 1969, p. 400.

[91] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 14 septembre 1946.

[92] Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 3 avril 1934.

[93] Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 17 septembre 1945.

[94] Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 14 septembre 1946. Une rencontre fut organisée par Muin al-Arab entre Guénon et Taha Hussein ; devant les divergences de perspective, elle n'eut pas de suite (SEDGWICK, *Against the modern world*, 2004 p. 79).

une sorte d'anti-Rolland de Renéville, Étiemble avait été attiré par l'Extrême-Orient. La Chine offrait à la fois une éthique qui lui semblait opposée à la morale catholique, et la politique moderne du communisme. S'il fit découvrir à son mentor le *Tao-te-king*, on peut imaginer que celui-ci lui fit lire Guénon. Jean-François Revel se souvient qu'après-guerre, « même un intransigeant rationaliste comme Étiemble » lui parla de Guénon « avec un évident intérêt ».[95] La perspective de l'universitaire n'est pas sans analogie avec celle du métaphysicien. Etiemble lutta contre un certain occidentalo-centrisme ; il contribua à l'émergence d'un comparatisme littéraire ouvert à toutes les civilisations et dirigea à ce titre la collection "Connaissance de l'Orient" (Gallimard). Le "généraliste" (type d'esprit dont il demandait la formation[96]) apparaît comme une sorte de projection sécularisée du "traditionniste". Sa vision de l'Orient différait toutefois singulièrement de celle de Guénon ; mais peut-être la considéra-t-il comme Jacques Berque très éclairante parce qu'"antipodique" à la sienne.[97] Cet intérêt ne fut pas réciproque comme le laisse entendre une lettre à Dermenghem :

> « […] je n'ai aucune raison de me méfier de Grenier lui-même, bien entendu, mais je n'en dirai pas autant de certains autres, même parmi ses collègues. En cela, je veux parler surtout d'Etiemble qui, lorsqu'il est allé à Paris l'an dernier, a fait tous ses efforts pour savoir comment il pourrait me rencontrer ; il paraît qu'il aurait même eu l'intention de me demander une collaboration pour sa revue. Or celle-ci représente tout à fait la mentalité moyenne des milieux en question […] Si réellement ces gens lisent mes livres comme ils le prétendent, comment peuvent-ils ne pas comprendre que je n'ai absolument rien de commun avec eux ? ».[98]

2 – L'instrumentalisation de certaines revues à des fins coloniales

Guénon se méfiait toujours des entreprises littéraires tournées vers l'Orient français ; il craignait de participer à des entreprises sous-tendues par des arrière-pensées coloniales en acceptant leurs sollicitations. Ainsi, lorsque Dermenghem commença à lui parler du numéro spécial de « L'Islam et l'Occident », il lui écrivit :

> « […] pour le dire franchement, dans des choses de ce genre, je crains toujours, de la part des européens, quelque arrière-pensée de "politique coloniale" à laquelle il m'est évidemment impossible de m'associer, si lointainement que ce soit ».[99]

[95] REVEL, Jean-François, *Le Voleur dans la maison vide*, Paris, Plon, 1997, p. 150.
[96] ETIEMBLE, René, *Essais de littérature (vraiment) générale*, Paris, Gallimard, 1974.
[97] Lettre de Jacques Berque à François Bonjean, le 28 août 1958. Selon Berque qui assista au colloque de Cerisy-la-Salle consacré à Guénon, il faut « retenir de l'analyse guénonienne ce qu'elle comporte à la fois d'exactitude intuitive, sur la part archétypale de l'Orient, et aussi ce qu'elle traduit d'une certaine vibration de l'âme ». Mais elle est entachée « de traditionalisme, de *taqlîd* » (BERQUE, *Les Arabes d'hier à demain*, 1976, p. 54).
[98] Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 4 août 1947.
[99] Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 3 avril 1934.

Mais la confiance qu'il avait envers le chartiste vint à bout de cette crainte. Juste avant la réédition du dossier en 1947, il avait pourtant fait une mise au point dans les *Études traditionnelles* à propos de l'article de Louis Massignon intitulé « L'arabe comme langue liturgique » :

> « [...] nous avons vu un orientaliste qualifier de "langue liturgique" l'arabe, qui est en réalité une langue sacrée, avec l'intention dissimulée, mais pourtant assez claire pour qui sait comprendre, de déprécier la tradition islamique ; et ceci n'est pas sans rapport avec le fait que ce même orientaliste a mené dans les pays de langue arabe, d'ailleurs sans succès, une véritable campagne pour l'adoption de l'écriture en caractères latins[100] ».[101]

De même, Guénon avait été réticent dans les années 1930, à l'appel qui avait été fait par les autorités égyptiennes à des orientalistes comme Massignon pour enseigner à l'université al-Azhar. Il y voyait « un certain manque de dignité ».[102] Lui-même avait conçu, au début des années 1910, le projet d'une académie arabe dans laquelle les orientalistes n'avaient aucune part.[103] Lorsque, sur la recommandation de Dermenghem, René de Berval écrivit à Guénon pour solliciter sa collaboration à *France-Asie*, le métaphysicien exprima des craintes similaires. Quand on lui parlait de « revue occidentale publiée dans un pays d'Orient », il se demandait toujours s'il n'y avait pas « là-dessous quelque arrière-pensée de "propagande"... ».[104] Henri Hartung qui avait été en mission à Saïgon, confirma ses craintes.[105] Guénon eut une réaction encore plus nette lorsqu'il apprit que René Étiemble avait pensé lui demander sa collaboration à *Valeurs*. Étiemble, affecté en 1944 à l'université d'Alexandrie, avait créé et dirigeait cette revue de critique et de littérature qui dura le temps de huit livraisons d'avril 1945 à janvier 1947.[106] Paulhan, puis, à partir du numéro 5, Grenier, appartinrent au comité de rédaction.[107] Ils eurent un moment le projet de poursuivre la publication en France avec l'appui de Gallimard. Étiemble fut l'un des premiers critiques à

100 Selon Jacques Jomier, vers 1930 Massignon se déclarait favorable à la latinisation de l'alphabet arabe. Il changea d'opinion par la suite (JOMIER, Jacques, « Louis Massignon en Egypte », *Louis Massignon et le dialogue des cultures*, Paris, Cerf, 1996, p. 285-6).

101 Repris dans : GUENON, René, *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*, Paris, Éditions Traditionnelles, 1977, p. 3 n. 1. Guénon avait fait cette remarque dès 1935 à Emile Dermenghem (lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 11 octobre 1935).

102 Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 1er janvier 1934.

103 Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 1er janvier 1934.

104 Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 3 avril 1948.

105 Jean Ballard écrivait à Gabriel Germain le 25 août 1957 que Berval qui se plaignait toujours touchait en fait deux millions de la part du service de propagande.

106 MARTIN, Paul, « Étiemble et la revue *Valeurs* », MARTIN, Paul (Dir.), *Pour Étiemble*, Arles, Éditions Philippe Picquier, 1993, p. 109-119.

107 Étiemble est le directeur de la publication basée à Alexandrie. Le premier numéro paraît en avril 1945 ; le dernier (le numéro double 7-8) est daté d'octobre 1946 - janvier 1947.

réagir au renouveau éditorial de Guénon en donnant en janvier 1946 un compte rendu relativement long de *La Métaphysique orientale*. En avril, il fit une recension plus négative du *Règne de la quantité et les signes des temps* (*supra*).[108] Guénon notait qu'outre la divergence de perspective, la revue d'Étiemble présentait « une arrière-pensée assez évidente de propagande occidentale, c'est-à-dire tout ce à quoi [il était] naturellement le plus opposé ».[109]

3 – L'approche des orientalistes

Des revues telles *France-Asie*, les *Cahiers du Sud* ou *La Revue de la Méditerranée* furent également des lieux de rencontre avec des orientalistes universitaires. Si Guénon regagna une certaine notoriété dans le monde intellectuel, sa situation restait très différente de celle des années 1920. Même chez les universitaires, il avait alors joui d'une légitimité dans le domaine de la connaissance des doctrines de l'Inde. Grousset, en particulier, l'avait largement cité. Mais son ton assez tranchant envers les méthodes des orientalistes avait fini par lui susciter des inimitiés, alors que *Le Roi du monde* avait provoqué une réaction très négative de l'un des savants les plus "ouverts" à sa perspective : Masson-Oursel. Gonzague Truc qui avait été témoin de l'audience dont avaient bénéficié l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* et *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* s'étonnait de l'absence de référence à ces œuvres dans les livres des indianistes. Dans son *Histoire de la philosophie* (1950), il faisait explicitement ce reproche à Masson-Oursel.[110] Après-guerre, l'orientaliste sembla pourtant nourrir un regain d'intérêt pour l'œuvre de Guénon.[111]

En revanche, de célèbres indianistes tels Louis Renou et Jean Filliozat lui manifestèrent une sourde hostilité au cours de cette période. Guénon avait tendance à condamner en bloc tout ce qui appartenait à l'orientalisme officiel. Ce vocable parfois un peu simplificateur recouvrait pourtant des points de vue sensiblement différents. Deux ans avant la mort de Guénon, Louis Renou

[108] ÉTIEMBLE, René, Compte rendu de *La Métaphysique orientale*, *Valeurs*, Alexandrie, n° 4, janvier 1946, p. 101 ; ÉTIEMBLE, René, Compte rendu du *Règne de la quantité et les signes des temps*, *Valeurs*, Alexandrie, n° 5, avril 1946, p. 105. Nous allons revenir sur le contenu.

[109] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 4 août 1947.

[110] TRUC, Gonzague, *Histoire de la philosophie*, Paris, Éditions Fischbacher, p. 40. Il y revenait dans son hommage aux *Études traditionnelles* en 1951 : « la réserve hautaine où se tenait à son égard l'enseignement officiel, attitude dont le scandale finissait par éclater à la longue [...] les docteurs patentés se taisaient, et nous avons vu des "spécialistes" de la philosophie hindoue ne pas le citer dans leurs ouvrages » (TRUC, « Souvenirs et perspectives sur René Guénon », 1951, p. 335).

[111] Guénon écrivait à Pulby : « Quant à Masson-Oursel, le Dr Grangier m'en avait déjà dit la même chose que vous ; je ne crois pas qu'il soit jamais capable de comprendre grand-chose au fond, mais j'ai été plutôt surpris de savoir qu'il me citait maintenant dans ses cours ; il semble donc en effet qu'il y ait tout de même quelque chose de changé de ce côté... » (lettre de Guénon à Pierre Pulby, le 11 novembre 1946).

l'attaqua ouvertement dans la revue *Hind*. Dans « L'Inde et la France », il dressait un historique des travaux sur le sous-continent publiés en France depuis le XVIIIe siècle. Guénon était présenté dans le sillage des sectes néo-bouddhistes et des mouvements théosophistes :

> « Le succès des élucubrations d'un René Guénon, ces soi-disant révélations sur la Tradition dont il se croit le détenteur, montre assez le danger [d'utiliser la spiritualité indienne pour bâtir des théories à l'usage des "Illuminés d'Occident"]. On veut distinguer à côté de l'indianisme officiel ou universitaire, voué, comme on nous dit, à la grammaire, un indianisme qui seul atteint à l'essence des choses. En réalité un indianisme de voyageurs superficiels, de journalistes, quand ce n'est pas celui de simples exploiteurs de la crédulité publique, qui se flattent d'instruire un public ignorant sur le *Védânta*, le *yoga* ou le tantrisme ».[112]

En juillet 1949, Olivier de Carfort qui avait participé au premier numéro de la revue, informa Guénon de cette attaque.[113] Ce dernier réagit dans les *Études traditionnelles*.[114] L'auteur de *L'Homme et son devenir selon le Védânta* répondait s'être borné « à exposer de [son] mieux ce dont [il avait] eu connaissance d'une façon directe et non point à travers les "élucubrations" déformantes des orientalistes ».[115] Il voyait dans cette attaque malhonnête et discourtoise le signe que son œuvre dérangeait :

> « Nous noterons encore que l'article en question se termine par un éloge de Romain Rolland, ce qui est un trait bien significatif en ce qui concerne la mentalité de certaines gens ; après l'attaque encore plus ridicule qu'odieuse que M. Louis Renou a trouvée bon de lancer contre nous, sans même essayer de la justifier par l'ombre d'une critique tant soit peu précise, nous éprouvons une certaine satisfaction à le voir déclarer qu'il "ne pouvait mieux clore cette étude qu'en évoquant la mémoire" de ce personnage dont le sentimentalisme niais s'apparente d'assez près à celui des théosophistes et autres "néo-spiritualistes" et a d'ailleurs tout ce qu'il faut pour plaire au "public ignorant" qui se laisse prendre aux racontars des journalistes et des voyageurs ».[116]

Henri Hartung tenta de se renseigner pour connaître ce qui avait motivé cette attaque ; il prit contact avec les responsables de la revue pour y publier un droit de réponse.[117] La ténacité de cet admirateur de Ramana Maharshi n'y fit rien. La réponse qui devait paraître dans le numéro 3, fut reportée au numéro 4 avant d'être, semble-t-il, définitivement ajournée. Louis Renou lorsqu'il reprit cet article

[112] GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 276.
[113] Lettre de Guénon à Henri Hartung, le 31 juillet 1949.
[114] GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 275-278.
[115] GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 277.
[116] GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 277-278.
[117] Lettres d'H. Hartung à Guénon, les 22 et 28 septembre 1949, le 29 octobre 1949, le 2 janvier 1950 ; de Guénon à H. Hartung, le 28 novembre 1949, le 8 janvier 1950 ; d'H. Hartung au directeur d'*Hind*, le 2 janvier 1950.

dans son volume *Sanskrit et culture* (Payot 1950), supprima toutefois le nom de Guénon.[118]

Hartung crut déceler dans cette affaire le rôle d'un fonctionnaire de l'U.N.E.S.C.O., disciple de Krishna Menon, un maître hindou rival de Guénon, qu'avaient rejoint un certain nombre de guénoniens. L'un d'eux, John Lévy, devait contester l'interprétation de *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* d'après l'enseignement de cet hindou. L'article que Lévy écrivit en 1948 fut traduit par René Allar et finalement publié en 1958 dans la revue belge *Synthèses.*[119] Guénon était très méfiant envers ce guru que son article « Vrais et faux instructeurs spirituels » (mars 1948) visait directement. Le métaphysicien du Caire se demanda d'abord, en octobre 1949, si Olivier Lacombe n'avait pas contribué à inspirer l'attaque de Louis Renou, car il était bien possible que ce dernier « n'ait jamais lu lui-même un seul de [s]es ouvrages… ».[120] L'indianiste français devait garder cette prévention contre l'auteur de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues.* En 1953, dans *Diogène*, il lui reprochait d'avoir voulu « régenter l'indianisme » alors qu'il « ne connaissait des sources anciennes que le peu qu'un étudiant de passage à Paris lui avait fourni ».[121] En 1951, il exprima son sentiment à Mircea Eliade. Ce dernier qui avait publié en 1948 *Les Techniques du yoga* chez Gallimard, avait dès 1947 fréquenté, comme Masson-Oursel, le groupe du Dr Winter.[122] Renou ignorait vraisemblablement le rôle joué par Guénon dans la formation de cet universitaire que le métaphysicien « ménag[eait] ».[123] Il écrivait à Eliade :

> « Comme vous avez raison de parler de l'effrayante littérature des occultismes, théosophie, etc.[124] Il faudrait un article pour assainir l'atmosphère des études indiennes empoisonnée par les faux bonshommes Herbert, Monod-Herzen, Guénon et autres ».[125]

[118] Gabriel Germain le soulignait en 1951. Il voyait dans cette initiative le souci de dépersonnaliser la polémique (GERMAIN, « Notes d'histoire des religions » p. 482).

[119] LÉVY, « Le Vêdânta et René Guénon », 1958.

[120] Lettre de Guénon à Pierre Pulby, le 8 octobre 1949.

[121] RENOU, Louis, « L'indianisme en 1952 », *Diogène*, 1953, n° 2, p. 93.

[122] Il évoque d'ailleurs le groupe le 10 avril 1948 dans son journal (ELIADE, Mircea, *Fragments d'un journal*, Paris, Gallimard, 1973, p. 95). Eliade assista plusieurs fois aux réunions du groupe.

[123] Lettre de Guénon à Pierre Pulby, le 11 février 1949.

[124] Dans son compte rendu, Guénon écrivait : « Nous souhaiterions à M. Louis Renou, ou n'importe lequel de ses confrères, d'avoir fait seulement la millième partie de ce que nous avons fait nous-même pour dénoncer la malfaisance de ceux qu'il appelle les "Illuminés d'Occident" ! » (GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 277).

[125] Lettre de Louis Renou à Mircea Eliade, le 30 juin 1951 (publiée dans : *Archaeus*, Bucarest, tome VI, 2002, fasc. 3-4, p. 370-371). Le 10 juillet 1951, Renou écrivait encore à Eliade : « Votre exemple […] joint à celui que peut donner çà et là l'orientalisme français, parviendra, j'espère, à rompre le nouvel obscurantisme que diffusent les Guénon, Herbert et autres, sans parler de certains catholiques » (TURCANU, Florin, *Mircea Eliade. Le prisonnier de l'histoire*, Paris, La Découverte, 2003, p. 388).

L'assimilation de Guénon à Herbert et au courant de la spiritualité hindoue contemporaine, semble alors avoir été fréquente dans le milieu des indianistes universitaires. Albert Vincent rapportait dans *La Croix* qu'il avait consulté des savants comme Guérinot et La Vallée-Poussin sur la valeur de l'œuvre de Guénon ; ceux-ci lui avaient répondu que « sa pensée s'était attachée, moins aux doctrines classiques des grands philosophes hindous, qu'au modernisme hindouiste de Vivekananda et de Shri Aurobindo ».[126]

C'est précisément Herbert qui déclencha sans le vouloir un second conflit du même ordre. Dans un article d'hommage au métaphysicien paru en 1953 dans *France-Asie* (*infra*), l'éditeur y dénonçait – comme Guénon l'avait fait – le mépris et l'incompréhension de l'esprit de l'Inde dont avaient témoigné les linguistes à la suite de Sylvain Lévi. En avril 1953, Berval confiait à Gabriel Germain que cela avait provoqué l'ire « des Indianistes et Orientalistes français conjugués, qui [avaient] décidé de boycotter *France-Asie* ».[127] Le mois suivant, Jean Filliozat – qui avait fréquenté le groupe du Dr Winter et devait donner plus tard un article sur Guénon[128] – de passage en Indochine avait rencontré Berval. Il s'était expliqué pendant une heure et demie. À l'issue de la rencontre, il avait accepté de lever son veto sur la publication de sa leçon inaugurale au Collège de France à une condition ; Berval dut passer un post-scriptum préparé par Filliozat qui précisait que les « mots de Jean Herbert avaient peut-être dépassé sa pensée ». Cela suscita une très vive réaction de ce dernier qui envoya au directeur de *France-Asie* « une lettre pleine de sottises ». Berval ne put que constater « que l'honnêteté [faisait] défaut aux uns comme aux autres [...] ».

Mais entre-temps, devant la menace de boycott, il avait demandé à Gabriel Germain de parler du numéro spécial de *France-Asie*. Celui-ci répondit à ce souhait par un article intitulé « René Guénon et l'idée de Tradition » paru dans le numéro de mai-juin 1953 de la *Revue de la Méditerranée*.[129] Gabriel Germain, on comprend pourquoi, saluait le courage de *France-Asie* pour avoir rendu hommage à Guénon dont le seul nom soulevait la controverse. Il avait apprécié la belle impartialité de jugements contrastés sur un penseur qui, en dépit des réserves que l'on pouvait émettre envers son œuvre, avait contribué avec désintérêt à la nécessaire révision des valeurs. Germain, à la fois universitaire et "homme de désir", se faisait l'écho des propos d'Herbert. Les savants n'avaient selon lui pas vu d'un bon œil des gens qui envahissaient leur jardin pour en admirer les fleurs au lieu de les mettre en

126 VINCENT, « René Guénon », 1951. Nous avons précisé le jugement mitigé de Guénon sur ces penseurs
127 Lettre de René de Berval à Gabriel Germain, le 2 avril 1953.
128 FILLIOZAT, Jean, « Rien sans l'Orient ? », *Planète Plus*, avril 1970, p. 124-5. Cet article est assez flou. Il dit que Guénon n'a voulu voir qu'une partie de l'indianisme qu'il a généralement suivi dans cette partie même ; il s'arrête plus sur la critique que Guénon a faite des orientalistes, qu'il ne juge son approche de l'Inde
129 GERMAIN, « René Guénon et l'idée de Tradition », 1953.

herbier. Cette opposition allait cependant en s'amenuisant. Il en voulait pour preuve la proximité de pensée qui ressortait d'extraits d'ouvrages de Guénon et de Filliozat. Cela ne l'empêcha pas de développer une critique serrée de l'œuvre du métaphysicien (*infra*).

B – Des malentendus autour de l'"occultisme" (et du surréalisme)

L'ésotérisme fut le second aspect de l'œuvre de Guénon à lui valoir l'attention de personnalités littéraires. Cet intérêt s'inscrivait dans une « vogue de l'occultisme auprès des littérateurs » en laquelle Robert Kanters vit un symptôme « de la crise de [leur] civilisation entière ».[130]

1 – La vogue littéraire de l'occultisme

Pauwels et Kanters considéraient que l'œuvre de Guénon avait été un facteur important dans cet intérêt renouvelé pour l'ésotérisme. En 1951, Pauwels expliquait pourquoi ses contemporains avaient « cherché dans les doctrines ésotériques remises en valeur par Guénon » les chemins d'"un nouveau prophétisme".[131] Dans *La Table ronde*, Robert Kanters (1910-1985) notait que l'œuvre du métaphysicien n'était pas étrangère à la curiosité de très nombreux esprits « pour les doctrines occultistes ».[132] Né en Belgique, cet écrivain avait animé de 1932 à 1935 la revue bordelaise *Jeunesse* en compagnie de Jean Rousselot. Après avoir obtenu une licence ès lettres et un D.E.S. de philosophie à l'université de Bordeaux, il avait été professeur de 1938 à 1945. Devenu critique littéraire, son influence crût dans l'après-guerre. Il devait par la suite collaborer à *L'Express*, au *Figaro-Dimanche* et au *Figaro littéraire*. Kanters se fit le commentateur de ce phénomène d'engouement littéraire pour « l'occultisme ». En 1950, son long article consacré à « La littérature contemporaine et le pouvoir des clefs » ouvrait le numéro spécial de *La Table ronde* intitulé « Aspects de l'occultisme ».[133] Cette étude reflétait toute une nébuleuse d'intérêts du monde littéraire et intellectuel.

Lorsqu'en 1951, Gabriel Venaissin entreprit de comprendre dans *Esprit* les raisons de l'audience de la pensée de Guénon, il s'y référa de façon symptomatique. Selon Venaissin, c'était « le sort présent de la tradition, de l'occultisme, de l'ésotérisme, que de posséder une certaine superficie sociale, alors même qu'il

[130] KANTERS, « La littérature contemporaine et le pouvoir des clés », 1950, p. 12.
[131] PAUWELS, « René Guénon », 1951.
[132] KANTERS, « La littérature contemporaine et le pouvoir des clés », 1950, p. 34.
[133] « [...] mécontents des vérités officielles », beaucoup de contemporains se penchaient « sur les ténèbres du puits dans l'espoir d'en faire surgir une vérité plus originale et plus satisfaisante » (KANTERS, « La littérature contemporaine et le pouvoir des clés », 1950, p. 13).

[était] dans leur nature de n'en pas avoir ».[134] Cet article laissait deviner le climat intellectuel auquel il réagissait de façon polémique. Bien que ne partageant pas le point de vue du métaphysicien, Venaissin s'attaquait plus à une réception littéraire de l'œuvre qu'à Guénon lui-même. À la différence de ce dernier, beaucoup de « fidèles n'[avaient] pas mis leur existence en accord avec leur idéologie [*sic*] ».[135] En 1944, Cendrars avait reproché à Lévesque de friser « la mode littéraire » en se référant aux « mahométans et hindous » plutôt qu'aux Pères de l'Eglise. Venaissin notait, un peu moins de dix ans plus tard, qu'il n'y avait « rien de plus littéraire, dans tous les sens les plus désagréables du mot, que le renouveau du "mysticisme" et de l'"ésotérisme" » :

> « Voyez l'introduction de Robert Kanters au numéro spécial de *La Table ronde* sur l'occultisme : mysticisme, kabbale, ésotérisme, Kafka, et Joyce, correspondances, mort de Dieu, rêve prémonitoire, métaphysique, fantastique, luciférisme, Artaud, Gabriel Marcel et les médiums, Henri Bergson et la métapsychique, Jean Paulhan et le tarot, tout cela est mis sur le même plan de pensée. Eh bien, Robert Kanters a raison ! Il décrit un état de fait ».[136]

Guénon qui n'avait « jamais eu la moindre confiance dans les possibilités de compréhension qu'on peut rencontrer chez les littérateurs »[137], ne considéra pas cet intérêt pour "l'ésotérisme" comme un signe encourageant. En 1950, rendant compte de l'*Anthologie littéraire de l'occultisme* de Robert Kanters et Robert Amadou[138], le métaphysicien releva le flou qui résultait d'une approche « littéraire » de l'occultisme :

> « […] suivant leur façon de voir, cela veut dire que, pour qu'un texte ait droit à y être reproduit, il faut que sa forme d'expression soit "belle" […] À vrai dire, nous ne voyons pas trop quelle sorte de "beauté" il peut y avoir dans certains morceaux cités, comme par exemple la description plutôt répugnante que Huysmans a faite d'une messe noire […], ou, à un autre point de vue, l'exposé des détails d'une organisation administrative, fût-elle imaginaire, comme celle de la "Ville des Expiations" de Ballanche ; mais évidemment, comme tout ce qui relève de la "littérature", ce n'est là qu'une affaire de goût individuel et d'appréciation "subjective" ; quant à la prétention de traiter "littérairement" les écrivains de l'antiquité et du moyen âge, il faut y voir naturellement un des effets habituels de l'optique déformante de l'"esthétisme" moderne ».[139]

134 VENAISSIN, « Diffusion de la pensée secrète », 1951, p. 785.
135 VENAISSIN, « Diffusion de la pensée secrète », 1951, p. 786.
136 VENAISSIN, « Diffusion de la pensée secrète », 1951, p. 787.
137 Lettre de Guénon à Louis Cattiaux, le 24 mars 1948.
138 AMADOU, R., KANTERS, R., *Anthologie littéraire de l'occultisme*, Paris, Julliard, 1950, 367 p.
139 GUÉNON, Compte rendu de : AMADOU, R., KANTERS, R., *Anthologie littéraire de l'occultisme*, Paris, Julliard, 1950, 367 p., *Études traditionnelles*, 1950, p. 328.

Plus grave que ce flou, il avait dénoncé dès 1948 l'assimilation opérée par certains entre les ésotérismes véritables et leurs multiples contrefaçons. Cette démarche avait eu pour effet, quand ce n'était pas pour fin, de dévaloriser les premiers. Guénon visait notamment des collaborateurs des *Études carmélitaines*.[140] Selon lui, son œuvre avait contribué à ce qu'on accepte enfin d'y parler d'ésotérisme « comme si ce mot avait subitement cessé de faire peur à certains ». Cela s'accompagnait toutefois d'une tendance de « "rapetissement" voulu de l'ésotérisme » à travers divers procédés. On mêlait notamment « l'ésotérisme véritable avec ses multiples déformations et contrefaçons contemporaines ».[141] La contribution d'Albert Frank-Duquesne dans le numéro spécial *Satan* représentait bien cette tendance. Il craignait cependant qu'elle ne s'étende aux milieux littéraires. En 1948, il disait sa pensée à Louis Cattiaux[142], un peintre qui avait écrit sous inspiration un livre curieux :

> « L'intérêt, sûrement bien superficiel, des milieux littéraires pour tout ce qui touche plus ou moins à l'ésotérisme ne me paraît pas bien rassurant [...] Comment pourrait-on jamais espérer que ces gens sachent même jamais faire la distinction entre l'ésotérisme véritable et ses multiples contrefaçons. Et il est bien probable que ce sont celles-ci, occultisme et autre, qui les attirent en réalité... ».[143]

2 – L'usage du terme "occultisme" par Robert Kanters et Robert Amadou

C'est dans cette perspective que Guénon dénonça l'emploi abusif du terme "occultisme", notamment par Robert Kanters et Robert Amadou. Plus qu'un simple observateur, Kanters fut lui-même un acteur majeur de cette vogue d'intérêt pour l'occultisme. Dans *Arts*, André Brissaud le présentait comme ayant été "influencé" par Guénon.[144] Kanters lui-même a témoigné dans ses mémoires de l'importance qu'avait eue pour lui cette lecture qu'il n'interrompit jamais.[145] Il découvrit cet auteur dans les années 1920. « [S]on âme naturellement religieuse mais privée de religion adm[it] très bien la subordination du religieux au métaphysique pur [...] ».[146] « La méthode de René Guénon, la solidité de ses

[140] GUÉNON, « Nouvelles confusions », *Études traditionnelles*, octobre-novembre 1948 (repris dans : GUÉNON, *Initiation et réalisation spirituelle*, p. 118).
[141] GUÉNON, *Initiation et réalisation spirituelle*, p. 120.
[142] Louis Cattiaux, un ami de James Chauvet et de Théophile Briant, en contact avec Ludovic de Gaigneron, échangea 23 lettres avec Guénon, du 17 novembre 1947 au 10 octobre 1950. *Le Message retrouvé* parut d'abord chez l'auteur puis fut réédité en 1956 chez Denoël grâce à Robert Kanters avec une préface de Lanza del Vasto. Guénon rendit compte de son ouvrage en 1948 (GUÉNON, *Comptes rendus*, p. 99). Il trouvait des échos de la tradition hermétique dans ce livre qu'il faillit préfacer.
[143] Lettre de Guénon à Louis Cattiaux, le 2 décembre 1948.
[144] BRISSAUD, « Gide : "Que serait-il advenu..." », 1953.
[145] KANTERS, *À perte de vue*, 1981, p. 250.
[146] KANTERS, *À perte de vue*, 1981, p. 122.

distinctions » lui parurent toujours « admirables ».[147] La lecture de cette œuvre, par laquelle il essaya « de voir le dessous des cartes », élargit et précisa son sens du sacré.[148] Dans « La littérature contemporaine et le pouvoir des clés », Kanters présentait l'enseignement de Guénon comme « un ésotérisme de très haute qualité ».[149] Le métaphysicien était à ses yeux la « seule grande figure de l'occultisme contemporain ». À côté de ses études consacrées aux doctrines orientales, il s'était efforcé « de retrouver des fragments de la tradition occidentale » dans la mesure où elle s'était conservée, notamment au sein du christianisme ; et Kanters citait les études sur *Saint Bernard* et *L'Ésotérisme de Dante.* Au terme de son exposé, le critique littéraire dressait les grandes lignes de ce qui lui paraissait comme « une des plus grandes influences au second degré de [leur] époque », laquelle s'était exercée « sur des incroyants et sur des chrétiens ». En 1957, il présenta la métaphysique de Guénon dans le *Panorama des idées contemporaines* de Gaëtan Picon.[150]

Comme Rolland de Renéville, Kanters fit beaucoup pour faire connaître les auteurs « occultistes [*sic*] » dans les milieux littéraires français. Dès 1947, il donna une « Introduction générale à l'étude de l'occultisme » dans le premier numéro de *L'Âge d'or.* En 1950, il publia avec Robert Amadou (né en 1924) une *Anthologie littéraire de l'occultisme.*[151] Les deux hommes s'étaient rencontrés autour de leurs travaux sur Louis-Claude de Saint-Martin, auteur auquel s'intéressait également Paulhan (*supra*).[152] Ils avaient tous deux participé aux éphémères *Cahiers d'Hermès* de Rolland de Renéville (*supra*).[153] Bien qu'ayant une position relativement critique, Amadou contribua aussi à la connaissance de l'œuvre de Guénon. En 1951 et 1953, il lui rendit hommage dans *La Gazette des lettres* et dans le numéro spécial de *France-Asie.*[154] Il l'évoqua encore dans sa revue *Les Cahiers de la Tour Saint-Jacques* dont un numéro entier devait lui être dédié.[155] Il lui consacra quelques années plus

147 KANTERS, *À perte de vue*, 1981, p. 122.

148 KANTERS, *À perte de vue*, 1981, p. 341. De façon symptomatique, Guénon est ici évoqué dans le dernier paragraphe de ses mémoires, comme il le fut dans celles d'André Thirion (THIRION, *Révolutionnaires sans révolution*, 1972, p. 558).

149 KANTERS, « La littérature contemporaine et le pouvoir des clés », 1950, p. 33-35.

150 KANTERS, « René Guénon et la métaphysique », 1957.

151 AMADOU, R., KANTERS, R., *Anthologie littéraire de l'occultisme*, Paris, Julliard, 1950, 367 p.

152 KANTERS, *À perte de vue*, 1981, p. 250-251.

153 Kanters participa au deuxième numéro des *Cahiers d'Hermès* par une étude sur « La réalisation théomorphique chez Martinès de Pasqually ». La revue accueillait encore les signatures de Denis Saurat, Robert Amadou, Eugène Canseliet.

154 AMADOU, « René Guénon, philosophe traditionnel », 1951.

155 AMADOU, « Guénon, Fulcanelli, la gnose », 1957. En quatrième de couverture du numéro de janvier-avril 1958 (n° 13-14) de *La Tour Saint-Jacques* était annoncé un numéro spécial sur René Guénon. En 1961 paraissait dans la revue un article très critique envers ce dernier : SAINT MICHEL, Léonard, « La vitrine aux symboles : comme un vent glacé », *Les Cahiers de la Tour Saint-Jacques*, 1er trimestre 1961, p. 113-120.

tard un numéro des *Cahiers de l'Homme-Esprit*, une autre de ses revues[156], et préfaça l'édition de poche du *Symbolisme de la croix*.[157] Il fit également référence à Guénon en 1957 dans un numéro de *La Table ronde* consacré au « Signe de la croix ».[158]

Guénon rendit compte de ces publications. Le premier article de Kanters, bien que sommaire, lui parut « dans son ensemble, beaucoup mieux fait que ne l'[étaient] d'ordinaire ceux [...] destinés au "grand public" [...] ».[159] Il fut notamment satisfait de trouver sur le théosophisme ou l'occultisme proprement dit, des « appréciations très justes ». Peut-être reconnut-il l'influence de ses livres dont Kanters nota plus tard qu'ils avaient fait justice aux charlatans, à la théosophie ou à l'hindouisme occidentalisé.[160] En dépit de cette approbation, Guénon regretta de façon récurrente l'emploi abusif du terme "occultisme".[161] Le métaphysicien avait insisté sur la distinction entre ésotérisme et occultisme. Dans le sillage du *Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion* et de *L'Erreur spirite*, il avait même eu le projet de consacrer un ouvrage à *L'Erreur occultiste*.[162]

Guénon retrouva cette confusion dans *L'Occultisme. Esquisse d'un monde vivant* (1950) de Robert Amadou.[163] Guénon y était d'ailleurs qualifié d'"occultiste". Selon ce dernier, cet ouvrage ne faisait qu'augmenter « le désordre intellectuel de l'époque ». Le nom d'occultisme devait être réservé « aux conceptions spécifiquement modernes pour lesquelles il [avait] été inventé [...] ». Selon Guénon, l'*Anthologie littéraire de l'occultisme* (*supra*) ne comprenait pas un seul nom d'écrivain occultiste si l'on réservait le cas de Péladan.[164] Dans son livre, Amadou avait étendu ce terme, « sur la foi de quelques similitudes apparentes, aux choses les plus différentes et même les plus contraires en réalité ».[165] Ainsi, confondait-il « sous un même vocable les diverses formes de l'ésotérisme traditionnel

[156] AMADOU (Dir.), « René Guénon », 1973.

[157] AMADOU, Préface au *Symbolisme de la croix*, 1970 ; AMADOU, Introduction à..., 1977. Amadou participa aussi à : ALLEAU (Dir.), *René Guénon et l'actualité de la pensée traditionnelle*, 1977.

[158] AMADOU, Robert, « Mysterium crucis », *La Table ronde*, décembre 1957, p. 75, 76, 77. Amadou cite aussi Coomaraswamy qu'il classe avec Guénon sous l'étiquette « symbolistes "purs" ». Guénon était cité dans le même numéro par Ernest Fraenkel selon qui le mérite durable de René Guénon était d'avoir souligné des convergences entre kabbale, védantisme, taoïsme et soufisme (p. 148, note 1).

[159] GUÉNON, Compte rendu de : KANTERS, Robert, « Introduction générale à l'étude de l'occultisme », *L'Âge d'or*, n° 1, 1947, *Études traditionnelles*, 1947 (repris dans : GUÉNON, *Comptes rendus*, p. 174-5).

[160] KANTERS, *À perte de vue*, 1981, p. 233.

[161] Kanters notait lui-même dans son article de *La Table ronde* le caractère péjoratif que Guénon attribuait au terme "occultisme".

[162] Lettre de Guénon à Luc Benoist, le 1er septembre 1934.

[163] GUÉNON, Compte rendu de : AMADOU, R., *L'Occultisme. Esquisse d'un monde vivant*, Paris, Julliard, 1950, 350 p., *Études traditionnelles*, 1950, p. 327 (repris dans *Comptes rendus*, p. 114-116).

[164] GUÉNON, Compte rendu de : AMADOU, R., KANTERS, R., *Anthologie littéraire de l'occultisme*, Paris, Julliard, 1950, 367 p., *Études traditionnelles*, 1950, p. 328 (repris dans *Comptes rendus*, p. 116-117).

[165] GUÉNON, Compte rendu de : AMADOU, R., *L'Occultisme. Esquisse d'un monde vivant*, Paris, Julliard, 1950, 350 p., *Études traditionnelles*, 1950, p. 327 (repris dans *Comptes rendus*, p. 114-116).

authentique et leurs déviations et contrefaçons multiples » en mettant tout sur le même plan. Le pire et le meilleur étaient confondus dans ce livre plein de contradictions et d'équivoques. Dans le compte rendu du premier article de Kanters, Guénon notait encore que l'emploi trop large du terme "occultisme" risquait de donner l'impression qu'il y avait entre l'ésotérisme véritable et ses contrefaçons « une certaine communauté de nature, alors qu'il n'en [était] rien en réalité ».[166]

3 – Surréalisme et occultisme

Il faut ajouter que le surréalisme, un peu éclipsé auprès de la jeunesse par l'existentialisme, joua un rôle dans cette vogue littéraire de l'occultisme : à la fois en tant que doctrine littéraire s'y référant et en tant que variété de cette notion très floue. Guénon avait conclu son compte rendu de l'*Anthologie littéraire de l'occultisme*[167] en notant qu'il était « vraiment significatif qu'un recueil qui début[ait] par Hésiode, Pythagore et Platon en arrive à se terminer par André Breton ! ».[168] Rentré en France au printemps 1946, ce dernier avait reconstitué autour de lui et de Péret un groupe qui se réunissait quasi quotidiennement. Selon Kanters, qui accordait une très large place au mouvement littéraire dans « La littérature contemporaine et le pouvoir des clefs »[169], « [...] en même temps que le surréalisme connaissait un regain d'actualité, l'étude de ses rapports avec l'occultisme [était] devenue pour ainsi dire systématique ».[170] Michel Carrouges (alias Michel Couturier, un ami de Marcireau) avait par exemple donné dans *Les Cahiers d'Hermès* une étude sur « Surréalisme et occultisme », dans laquelle il faisait d'ailleurs référence au *Symbolisme de la croix* de Guénon.[171] Breton lui-même, ainsi que le remarquait Kanters, ne laissait pas passer « une occasion d'insister sur cette parenté profonde ».[172] En 1948, il déclarait à Aimé Patri qu'il accordait un rôle sans cesse croissant à la « tradition initiatique » et précisait :

166 GUÉNON, Compte rendu de : KANTERS, Robert, « Introduction générale à l'étude de l'occultisme », *L'Âge d'or*, n° 1, 1947, *Études traditionnelles*, 1947 (repris dans : GUÉNON, *Comptes rendus*, p. 174-5).

167 AMADOU, R., KANTERS, R., *Anthologie littéraire de l'occultisme*, Paris, Julliard, 1950, 367 p

168 GUÉNON, Compte rendu de : AMADOU, R., KANTERS, R., *Anthologie littéraire de l'occultisme*, Paris, Julliard, 1950, 367 p., *Études traditionnelles*, 1950, p. 328 (repris dans *Comptes rendus*, p. 116-117).

169 KANTERS, « La littérature contemporaine et le pouvoir des clés », 1950, p. 50-58. Kanters évoquerait plus tard Guénon dans : KANTERS, Robert, « Ésotérisme et surréalisme », *Mélusine, cahiers du Centre de Recherche sur le Surréalisme*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1981, n° 2, p. 16-17.

170 KANTERS, « La littérature contemporaine et le pouvoir des clés », 1950, p. 56.

171 CARROUGES, Michel, « Surréalisme et occultisme », *Les Cahiers d'Hermès*, n° 2, 1947, p. 198 (à propos du point suprême évoqué par Breton).

172 KANTERS, « La littérature contemporaine et le pouvoir des clés », 1950, p. 56.

« […] tout ce qui s'est dit de mieux en France depuis la Libération […] tend à l'élucidation, longtemps différée, des liens qui font participer de la démarche occulte les conceptions modernes de la poésie, de la révolution et de l'amour ».[173]

Toutes les grandes œuvres qui avaient influencé les surréalistes, poursuivait-il, entretenaient avec cette tradition un lien génétique. Pauwels, tentant dans *Monsieur Gurdjieff*, de définir cette famille d'esprits à laquelle beaucoup de lecteurs de Guénon de sa génération appartenaient, citait Kanters puis une déclaration de Breton allant dans le même sens :

« […] les poètes dont l'influence se montre aujourd'hui la plus vivace, dont l'action sur la sensibilité moderne se fait le plus sentir (Hugo, Nerval, Baudelaire, Rimbaud, Lautréamont, Mallarmé, Jarry) ont été plus ou moins marqués par cette tradition ».[174]

Breton revint souvent sur cette idée, dans *Combat* par exemple, à l'occasion d'un entretien avec Francis Dumont (le 16 mais 1950). En 1949, Albert Béguin venait confirmer d'un point de vue plus extérieur les propos d'André Breton à Aimé Patri :

« From all theses studies, one incontestable fact emerges : modern poetry, far more than was realized, has its roots in the "tradition" (in the absolute sense given to this word by the disciples of René Guénon) ».[175]

L'agacement d'un critique d'*Esprit* (dont Béguin prit la direction en 1950) laisse penser combien ces idées devaient alors être prégnantes dans le milieu littéraire :

« Il y a un premier mensonge à dire que l'on est mystique ou occultiste, alors que l'on cherche des dogmes d'écriture, de nouveaux sujets ou une source neuve de métaphores ; il y en a un second à prétendre que le surréalisme et avec lui tout le prométhéisme poétique du siècle dernier sont de même essence que la pensée de Maître Eckhart et Jacob Boehme, ou que la philosophie orientale et certains écrits chrétiens ».[176]

Ici encore, cette école littéraire ne fut pas bien reçue par Guénon. Il y eut même une gradation dans son jugement. En 1932, se souvenant probablement encore de la visite de Naville, il avait vu dans les surréalistes un « petit groupe de jeunes gens qui s'amusent à des facéties d'un goût douteux […] ».[177] En 1945, le métaphysicien fut surpris d'apprendre sa réapparition car il pensait « qu'il n'avait été, comme tant d'autres, qu'une affaire de mode passagère, et qu'il avait disparu depuis plusieurs années déjà […] ».[178] Il constata « que malheureusement il n'en

[173] BRETON, André, *Entretiens (1913-1952)*, Paris, Gallimard, 1952, p. 259-260.
[174] PAUWELS, *Monsieur Gurdjieff*, p. 13.
[175] BÉGUIN, « Poetry and occultism », 1949.
[176] VENAISSIN, « Diffusion de la pensée secrète », 1951, p. 787.
[177] GUÉNON, Compte rendu des *Cahiers de l'Ordre*, *Études traditionnelles*, janvier 1932.
[178] Lettre de Guénon à Pierre Pulby, le 3 janvier 1946.

[était] rien… ».[179] En 1950, il fit mention du mouvement en revenant sur la critique de la psychanalyse. Il affirmait que, comme certaines sciences modernes, cette dernière n'avait pas un objet légitime en lui-même. Elle n'était qu'une aberration due à l'action d'influences psychiques de l'ordre le plus bas. Il était vain de vouloir la rattacher à des principes supérieurs comme il avait tenté de le faire avec le calcul infinitésimal. Et il ajoutait :

> « […] autant vaudrait essayer de légitimer le spiritisme ou les divagations "surréalistes" qui ont en somme une origine toute semblable, la seule différence étant que ces choses ne sont pas admises dans le cadre de l'enseignement "officiel" ».[180]

Peu de mois avant, il avait affirmé dans les *Études traditionnelles* qu'il n'était pas impossible que le surréalisme, sans y appartenir, soit inspiré par la contre-initiation.[181] Cela n'empêcha pas Breton, qui le citait avec intérêt en 1949-1950, de lui rendre hommage.

*

Le regain d'actualité de l'œuvre de Guénon eut pour conséquence une sollicitation croissante des milieux littéraires. De nombreux écrivains cherchèrent à le rencontrer au Caire ou lui demandèrent de participer à leur revue. On peut citer les noms de Jean Ballard, René de Berval, André Rolland de Renéville, Jean Grenier et même Etiemble ainsi que des publications comme *Les Cahiers d'Hermès*, *France-Asie*, *Valeurs* et surtout les *Cahiers du Sud*. Guénon, grâce notamment à la médiation d'Émile Dermenghem, sembla plus disposé à collaborer à des revues ouvertes. Il fut une référence importante de tout un monde littéraire caractérisé

179 Lettre de Guénon à Pierre Pulby, le 3 janvier 1946.

180 GUÉNON, « La science profane devant les doctrines traditionnelles », *Études traditionnelles*, avril-mai 1950 (repris dans : GUÉNON, *Mélanges*, p. 228).

181 GUÉNON, Compte rendu du *Symbolisme*, *Études traditionnelles*, décembre 1949 (repris dans : GUÉNON, *Études sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage*, tome II, p. 168). Guénon après avoir évoqué la subjectivité à l'état pur notait « […] certaines formes de l'art moderne […] peuvent produire des effets de déséquilibre et même de "désagrégation" dont les répercussions sont susceptibles de s'étendre beaucoup plus loin ; il ne s'agit plus alors de l'insignifiance, au sens propre du mot, qui s'attache à tout ce qui est profane, mais bien d'une véritable œuvre de subversion » (« Cérémonialisme et esthétisme », novembre 1950, repris dans : GUÉNON, *Initiation et réalisation spirituelle*, p. 111).

par un intérêt pour les doctrines orientales et pour "l'occultisme". Robert Kanters ou Gabriel Venaissin en témoignèrent dans *La Table ronde* et dans *Esprit*. Guénon n'en gardait pas moins une grande méfiance envers l'approche littéraire et l'ethos des hommes de lettres. Il regrettait la confusion entre occultisme et ésotérisme et les arrière-pensées coloniales de certaines revues ouvertes. Son jugement se durcit même envers le surréalisme alors même que Breton manifestait un intérêt notable pour ses nouveaux livres.

CHAPITRE III

DES TENDANCES INTELLECTUELLES NOUVELLES INFLUENT SUR LA RÉCEPTION DE L'ŒUVRE DE GUÉNON (*DIEU VIVANT*, S. WEIL, LE GROUPE DU DR WINTER)

Dans les années qui suivirent la Libération, la vie intellectuelle française était profondément différente de celle que Guénon avait connue à Paris. Des tendances nouvelles dominaient le domaine de la pensée. L'influence de la phénoménologie allemande se fit notamment sentir. Elle manifestait une volonté de fonder la philosophie comme science rigoureuse à partir d'un retour aux choses elles-mêmes. Dès l'avant-guerre, cette tentative avait passionné Corbin et Sartre. En 1936, ce dernier avait exposé en France la méthode phénoménologique. En 1945, c'était au tour de Jean Beaufret et de Merleau-Ponty.[1] Cette influence se manifesta à la Libération par la mode des existentialismes. Le mot "existentialisme", qui avait circulé dans l'entre-deux-guerres, renvoyait à « des penseurs fondant leur réflexion sur l'existence, le vécu du sujet, et non sur un système abstrait ».[2] Ce mot-clé exprimait le désir de toute une jeunesse d'un contact authentique avec le réel. Guénon, dans sa retraite du Caire, semblait avoir eu de moins en moins le goût de suivre les développements de la pensée philosophique. Cela lui fut reproché par plusieurs critiques. Or, ces tendances nouvelles influèrent sur la réception de son œuvre.

[1] TONNET-LACROIX, *La Littérature française et francophone de 1945 à l'an 2000*, p. 27 à 32.
[2] TONNET-LACROIX, *La Littérature française et francophone de 1945 à l'an 2000*, p. 27 à 32.

André Préau fut attentif à leurs effets dans les milieux intellectuels chrétiens. Ceux-ci présentaient également un nouveau visage. L'influence du néo-thomiste avait décliné. L'existentialisme de Gabriel Marcel était alors en vogue. La revue des *Études carmélitaines* « qui mettaient l'accent sur l'expérience mystique et encourageaient l'étude de la psychologie des religions et du symbolisme »[3], rencontrait une certaine audience. Préau fut surtout attentif aux travaux des fondateurs de la collection "Sources chrétiennes" qui contribuaient à remettre au premier plan la théologie mystique des Pères grecs. Le collaborateur des *Études traditionnelles* pensait que l'influence de l'existentialisme créait une situation instable susceptible de faire basculer la pensée chrétienne du côté du platonisme et ainsi de permettre un rapprochement avec la perspective "traditionnelle". L'existentialisme allait encore de pair avec la valorisation des notions d'expérience et d'expérimentation. Elles étaient solidaires, dans le domaine spirituel, d'une conception subjective ou du moins personnelle de la connaissance. Elles rejoignaient, dans le domaine scientifique, l'exigence de la méthode expérimentale. Cela amena le nouveau groupe du Dr Winter à mettre l'accent sur la vie intérieure plus que sur la connaissance doctrinale, sur l'expérience psycho-physiologique plus que sur le cadre rituel, sur la démarche expérimentale plus que sur la perspective "traditionnelle".

I - Des écrivains critiques du désintérêt de Guénon pour la pensée de son temps

A – Guénon et la pensée contemporaine

1 – Le désintérêt de Guénon

L'intérêt pour la philosophie moderne semble avoir décru chez Guénon. Dans les années 1920, il était professeur de philosophie et publiait des recensions d'ouvrages philosophiques. En 1932, il disait à Dermenghem son désintérêt pour Bergson :

> « [...] j'ai vu seulement quelques articles qui, je dois l'avouer, ne m'ont guère inspiré l'envie de le lire ; vous savez d'ailleurs le peu d'intérêt que je porte à la pensée "profane"... ».[4]

[3] ELIADE, « Modes culturelles et histoire des religions », p. 21.
[4] Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 1er octobre 1932.

Guénon avait le sentiment que la plupart des philosophies modernes n'étaient que de « vaines abstractions et discussions oiseuses et purement verbales… ».[5] Les philosophies en vogue n'étaient selon lui que des sortes « de résultante[s] et de "cristallisation[s]" de tendances préexistantes, plutôt que les points de départ d'une nouvelle orientation de la mentalité ».[6] Aussi en dépit de son désintérêt, avait-il traité les grands systèmes philosophiques qui s'étaient succédé depuis la Renaissance comme témoins de leur époque. Dans les années 1930, il cessa de commenter les ouvrages philosophiques, à la notable exception d'un article consacré aux *Deux sources de la morale et de la religion* dans la mesure où l'intuitionnisme bergsonien, très influent, lui paraissait représenter une nouvelle étape dans la déchéance intellectuelle contemporaine. Dans *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, Guénon ne faisait référence qu'à Bergson et à Freud (sa critique de la psychanalyse lui valut d'être taxé par Breton d'« aveugle contempteur de Freud »[7] et par Lacan d'« imbécile »[8]). Dans cet ouvrage, il n'était nulle part question de penseurs alors essentiels dans le monde intellectuel comme Hegel, Marx, Nietzsche ou Heidegger. En privé, Guénon exprimait également un sentiment critique envers l'existentialisme sartrien (*supra*).[9]

2 – Guénon et l'existentialisme chrétien

Cette pensée n'était toutefois pas le seul existentialisme alors en vogue. Guénon entendit dire que les néo-thomistes cherchaient à concilier leur thomisme avec l'"existentialisme".[10] En 1950, il crut comprendre que « Maritain et Gilson s'étaient mis d'accord pour soutenir que le thomisme lui-même était déjà un existentialisme […] ».[11] Il y avait derrière ces propos sommaires – et auxquels on ne peut accorder la même valeur, rappelons-le, qu'aux écrits intentionnellement publiés – la vieille méfiance envers les néo-thomistes dont l'influence avait considérablement décru après-guerre. Cette méfiance n'avait fait qu'augmenter. D'une part, pour Guénon, leur point de vue était limité à l'horizon philosophique.

5 Lettre de Guénon à Louis Cattiaux, le 2 janvier 1950.

6 Lettre de Guénon à Louis Cattiaux, le 20 mars 1950.

7 BRETON, « René Guénon jugé par le surréalisme », 1953, p. 166.

8 Ce qualificatif employé en 1962 (*infra*) renvoie toutefois peut-être à autre chose. En 1975-6, après avoir dit dans son séminaire être saisi « par la forme de débilité mentale que comportait toute initiation », il ajoutait que Guénon « ne valait pas plus cher que ce qu'il y a[vait] de pire en fait d'initiation » (Lacan venait de parler de Madame Blavatsky et ajoutait qu'il sous-estimait peut-être l'initiation) (LACAN, J., *Le Séminaire, livre XXIII : le sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 168).

9 Julius Evola fit plus tard la critique des existentialismes de Sartre et d'Heidegger : EVOLA, Julius, *Chevaucher le tigre*, Paris, La Colombe, 1964, p. 100-131.

10 Lettre de Guénon à Guido De Giorgio, le 8 mars 1948. Notons qu'il s'agit là de propos épistolaires, de réactions rapides qui n'ont bien évidemment pas du tout la valeur de propos tenus dans l'œuvre.

11 Lettre de Guénon à Louis Cattiaux, le 2 janvier 1950. Probablement lui avait-on parlé de : MARITAIN, J., *Court traité de l'Existence et de l'Existant* (1947) ; et de : GILSON, Étienne, *L'Être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948.

D'autre part, en 1948, le métaphysicien leur reprochait leur hostilité au Padre Pio au sujet duquel il manifesta un intérêt exempt de critique. Guénon ignorait alors probablement que Maritain dans son *Court traité de l'Existence et de l'Existant* (1947) distinguait deux manières d'entendre le mot existentialisme. Dans les deux cas était affirmée « la primauté de l'existence ». Cependant, « l'existentialisme authentique », à l'opposé de « l'existentialisme apocryphe », impliquait les essences et manifestait une suprême victoire de l'intelligence et de l'intelligibilité. Le second se détruisait d'ailleurs lui-même car en supprimant l'essence, on supprimait du même coup l'existence. Maritain faisait une critique de l'existentialisme que Guénon, en dehors de l'usage du terme "métaphysique" et en tenant compte de son point de vue spécifique, n'aurait probablement pas désavouée. Le philosophe néo-thomiste voyait en cette pensée :

> « [...] une métaphysique [*sic*] très élaborée de la condition faite à l'homme quand il épouse de plein gré le rien dont il vient, assiste lui-même à la désagrégation de l'être par le néant, et l'accepte, et fait choix du malheur, parce qu'il le préfère à n'être pas cause première (nihilisante) dans l'exercice de sa liberté. Comme il y a ici-bas [...] des anticipations de la vie éternelle, il y en a de l'enfer ».[12]

En 1950, Guénon écrivait encore avoir entendu parler « de cet existentialisme chrétien qui se recommand[ait], paraît-il, de Kierkegaard »[13] ; mais disait en savoir peu sur cet auteur.[14] Il a pu prendre connaissance de cette sensibilité intellectuelle à la lecture de certains numéros d'*Hermès* que Dermenghem lui fit parvenir à la fin des années 1930. Deux de ses collaborateurs – qui eurent en 1963 un échange polémique et révélateur avec un guénoniste pakistanais[15] (*infra*) – avaient contribué à la diffusion de cette pensée. Dès son premier numéro, en 1933, la revue *Hermès* avait publié un article de Jean Wahl sur Kierkegaard. En 1938, Corbin donna à la revue belge des traductions d'Heidegger et de Jaspers.[16] Ces publications avaient d'ailleurs suscité le scepticisme de René Daumal dont l'opinion avait évolué depuis le temps où il reprochait à Guénon d'ignorer les grands philosophes allemands (*supra*). En 1941, le poète écrivait au jeune directeur de *Fontaine* :

> « Que pensez-vous de Kierkegaard, Heidegger et autres "existencialistes" ou "-tiellistes" ? Je ne veux pas passer mon temps à les connaître mieux que je ne les connais, mais je les subodore *très dangereux*. À petite dose, au milieu d'un bon

[12] MARITAIN, Jacques, *Court traité de l'Existence et de l'Existant*, Paris, Hartmann, 1947, p. 214-217.

[13] Lettre de Guénon à Louis Cattiaux, le 2 janvier 1950.

[14] Lettre de Guénon à Louis Cattiaux, le 2 janvier 1950.

[15] WAHL, « Quelques réflexions », 1963 ; CORBIN, « Correspondance », 1963. M. Askari opposait Ibn Arabi à Kierkegaard qui représentait d'après lui l'esprit occidental.

[16] *Hermès* publia dans son premier numéro, en juin 1933, un article de Jean Wahl sur « Kierkegaard et le mysticisme ». En 1938, le premier numéro de la troisième série fut consacré aux démarches philosophiques s'inspirant de l'expérience de l'Être. La revue présenta ainsi pour la première fois au public non-spécialisé de langue française des traductions d'Heidegger (par Henry Corbin) et de Karl Jaspers.

numéro de *Fontaine*, ça va. Mais attention : ces gens-là font tâche d'huile. Vous allez recevoir de la copie fumeuse en masse, je pressens. *Hermès*, jadis, n'y a pas échappé, et en fut dissoute ».[17]

Certains articles de Guénon pourraient peut-être s'entendre comme des réactions face à l'existentialisme au sens large. Le métaphysicien avait ainsi dénoncé, en avril 1940, « La maladie de l'angoisse » qui se traduisait dans l'ordre intellectuel par une expression qui lui paraissait un non-sens : « l'angoisse métaphysique ». Evoquant l'existentialisme chrétien tel qu'il se manifestait chez Kierkegaard, Chestov ou Fondane, Maritain fit d'ailleurs une remarque similaire dans son *Court traité de l'Existence et de l'Existant*. Le philosophe néo-thomiste considérait cet existentialisme comme une revendication religieuse, une agonie de la foi, le cri d'une subjectivité vers son Dieu qui révélait, par là même, la personne, en son angoisse du néant, du "non-être" dans l'existant. Maritain regrettait toutefois que cette angoisse se développe dans le cadre de la philosophie et aboutisse ainsi à un irrationalisme. Selon le néo-thomiste, l'angoisse ne valait rien comme catégorie métaphysique. Elle était le lot de la subjectivité et sa présence dans une philosophie témoignait que celle-ci avait été « infectée par [le] moi » du philosophe.[18] L'année de la parution du *Court traité de l'Existence et de l'Existant* (1947), Guénon fit deux mises au point sur des notions essentielles que Queneau avait reproché à Benjamin Fondane d'ignorer.[19] En 1940, à propos du *Faux traité d'esthétique*, l'auteur d'*Odile* remarquait que, pour le plus fervent disciple de Chestov[20], le problème de la crise de la poésie se posait en termes d'opposition entre l'idée et l'existence.[21] L'idée était conçue ici, du point de vue de Guénon, dans un sens moderne et psychologique. Selon la perspective "traditionnelle", la connaissance véritable ne dépendait pas de ces idées mais des "idées" entendues dans une acception proche du sens platonicien. Or, Guénon précisa en septembre 1947 ce qu'étaient selon lui « Les idées éternelles ». Queneau reprochait encore à Fondane, lorsqu'il écrivait que « la poésie [devait] prendre à sa charge la restitution

17 Lettre de René Daumal à Max-Pol Fouchet, le 24 juillet 1941 (DAUMAL, *Correspondance III*, p. 249).

18 MARITAIN, Jacques, *Court traité de l'Existence et de l'Existant*, Paris, Hartmann, 1947, p. 231-237.

19 L'incompréhension réciproque dont témoignèrent les jugements de Fondane sur Guénon et de Guénon sur Fondane, manifeste bien la distance qui existait entre la perspective de cet existentialiste et la perspective "traditionnelle". Nous l'avons mise en évidence dans : ACCART, « Connaissance "traditionnelle" et exigence existentielle », 2001.

20 Fondane avait fait lire Guénon à son maître Chestov. Selon un commentateur, il y a beaucoup de choses qui relient Chestov et Guénon, même s'ils apparaissent très différents de prime abord. En effet, les deux sont résolument anti-modernes, « réactionnaires dans le meilleur des sens », détruisant les "idoles" de la science, de la technologie, du progrès et du rationalisme. Mais là où Guénon se réfère aux doctrines orientales pour formuler sa critique de la décadence occidentale, Chestov se réfère à Pascal, Dostoïevski, Nietzsche et à la Bible (RICHARDSON, Michaël, « Themes and intellectual background », *Georges Bataille*, Londres – New-York, Routledge, 1994).

21 QUENEAU, *Le Voyage en Grèce*, p. 197-203 (d'abord paru dans *Volontés*, n° 21, avril 1940).

de tout ce que les opérations de l'intellect ont méprisé, condamné et mutilé, à savoir, l'existence finie et humiliée et sa pensée intime : le mythe », de confondre "l'intellect" et la raison. Or, Guénon, en juillet-août 1947, revenait sur le sens qu'il donnait à ce terme dans son article « Esprit et intellect ».[22]

B – Des contemporains critiquent cette ignorance

Aimé Patri

Après la Seconde Guerre mondiale, son ignorance et sa critique radicale de la pensée contemporaine furent relevées comme des traits caractéristiques de son œuvre, et elles lui furent reprochées par un certain nombre d'observateurs de la vie intellectuelle. Ce fut notamment une critique récurrente d'un agrégé de philosophie : Aimé Patri. Dans *L'Arche* en 1946, il commençait par exposer une raison qui pouvait expliquer ce désintérêt :

> « Pour Guénon la métaphysique ne se confond pas avec la philosophie. Elle est la plus haute des "sciences sacrées", tandis que la philosophie, telle qu'on l'entend d'ordinaire tout au moins, est une recherche "profane". La diversité des systèmes philosophiques qui se combattent mutuellement atteste assez leur éloignement des principes fondamentaux. Guénon croit à "une métaphysique" et rejette "les métaphysiques". Cette "métaphysique", il ne la cherche pas chez les philosophes, mais dans ce qu'il appelle par ailleurs "la tradition unanime et perpétuelle" que l'on retrouve derrière toute pensée religieuse, mais à un niveau plus élevé que cette pensée même qui n'en est que l'écorce ».[23]

Étiemble, probablement influencé par Paulhan, présentait également cette distinction.[24] Patri admettait que cette conception de la métaphysique rejoignait celle d'Aristote (la « science des premières causes et des premiers principes ») ou la *philosophia perennis* de saint Thomas. Le philosophe jugeait même « hautement vraisemblable » que les traditions dont parlait Guénon n'étaient que « les divers revêtements d'une tradition unique ». Néanmoins, constatant que « toute pensée séparée des principes [était] rejetée comme fausse par ce rigoureux tribunal de

[22] La différence d'approche par Guénon et Fondane du « Connais-toi toi-même » est assez révélatrice. Dans son article de « Message actuel de l'Inde », Fondane dénonçait le « Connais-toi toi-même » comme ressortissant à ce commun mépris de l'existence partagé par les ésotérismes qualifiés de « spéculatifs ». Selon Guénon, la devise du Temple de Delphes invitait l'homme à revenir vers et à atteindre son centre. « […] toutes ses puissances étant [dès lors] unies et concentrées comme en un seul point, dans lequel toutes choses lui apparaissent, étant contenues dans ce point comme dans leur premier et unique principe, […] il peut connaître toutes choses comme en lui-même et de lui-même, comme la totalité de l'existence dans l'unité de sa propre essence » (consulter : ACCART, « Connaissance "traditionnelle" et exigence existentielle », 2001).

[23] PATRI, « À propos de René Guénon », 1946.

[24] « […] sans rapport avec la connaissance humaine et rationnelle, la métaphysique se situe d'emblée en pleine surnature ; elle *est* la surnature » (ÉTIEMBLE, Compte rendu de *La Métaphysique orientale*, 1946).

l'inquisition intellectuelle », il se demandait si « une condamnation si rigoureuse de toute pensée profane au nom de la pensée sacrée [pouvait] se justifier au nom de la tradition elle-même ? ».[25] À la mort du métaphysicien, Patri notait qu'il avait été « le contempteur implacable mais pas toujours compréhensif du monde et de la pensée "moderne" et occidentale ».[26] Ainsi, considérait-il injuste sa critique de Bergson.[27] Il était, selon lui, significatif « que son plus faible ouvrage sur *Les Principes du calcul infinitésimal* [...] s'arrête à Leibniz comme s'il ne s'était rien passé depuis lors ».[28] René Chénon porta également un jugement très sévère au sujet de cet ouvrage dans la revue de Georges Bataille.

Georges Bataille

La conclusion que Bataille avait ajoutée au compte rendu de Prévost (*supra*) allait également dans ce sens. Il est vrai que la fonction de la revue *Critique* était de dresser un panorama engagé de la vie intellectuelle de son temps :

> « M. René Guénon semble ignorer les courants les plus caractéristiques de la pensée contemporaine d'Occident. Il aligne Descartes, nous parle incidemment de Leibniz, de William James et plus longuement de Bergson. Mais s'il nous entretient longuement de la méconnaissance du caractère historique de l'homme, il ne mentionne ni Hegel, ni Marx. Et comment expliquer son silence sur Nietzsche ? Il est pour le moins surprenant que l'on parle abondamment du règne de la quantité sans même le citer ! Après cela nous ne pouvons nous étonner si certaines formes de pensées contemporaines, qui ne sont pas réductibles au rationalisme, sont systématiquement oubliées ! Le savoir de M. Guénon est immense, il nous en administre maintes fois la preuve. Mais il ignore, chose étrange, la partie la plus vivante de la pensée occidentale ».[29]

Le compte rendu des *Principes du calcul infinitésimal* que Bataille fit passer dans le troisième numéro de la même revue (août-septembre 1946), enfonçait le clou. René Chénon, à l'opposé de L. Raffaëlli, tournait en dérision l'ouvrage de Guénon. Prévost, à propos du procès que Guénon faisait « de nombreux aspects du savoir moderne : la philosophie, l'histoire, la géographie, la sociologie, la psychanalyse, l'usage des statistiques, sans omettre la science en général et la technique industrielle », avait précisé :

25 PATRI, « À propos de René Guénon », 1946. Patri arguait de la distinction du spirituel et du temporel et de l'autonomie de ce dernier ; pourquoi, dès lors, condamner la science profane et la civilisation qui en est issue « [...] tout le développement occidental condamné par Guénon s'est produit sous l'impulsion initiale d'une application rigoureuse de la parole célèbre du Christ » (« Rendez à César... »).
26 PATRI, « René Guénon (1886-1951) », 1951.
27 PATRI, « À propos de René Guénon », 1946.
28 PATRI, « René Guénon (1886-1951) », 1951.
29 PRÉVOST, « Les idées de René Guénon », 1946.

« Ces divers éléments de notre connaissance sont soumis par lui à une critique parfois vive, apparemment rigoureuse mais toujours intéressante malgré le caractère déconcertant de ses principes ».[30]

Chénon, à l'opposé, considérait que Guénon calomniait les mathématiques modernes. Sa perspective aboutissait à « des conclusions ahurissantes ». Chénon allait même jusqu'à évoquer « l'insignifiance de cet essai ».[31] À la mort de Guénon, Bataille éprouva le besoin de revenir sur sa critique dans une note de l'*Histoire de l'érotisme* :

« [...] les théories de René Guénon me paraissent empreintes de simplifications. René Guénon est prétentieux, imprudent, et s'il connaissait aussi mal la pensée traditionnelle que la moderne, qu'il critique à la diable en l'ignorant (tout ce qu'il en dit, qui lui sert de motif à des condamnations tranchées, tomberait s'il avait seulement *entendu parler* de Hegel et de Nietzsche – sans parler de Heidegger), il ne relèverait que d'un haussement d'épaule ».[32]

Raymond Abellio

En 1948 dans *La Table ronde*, Aimé Patri opposa Guénon à Raymond Abellio. Guénon lui apparaissait comme un dragon veillant sur son trésor alors qu'Abellio présentait les traditions oubliées de telle manière qu'elles paraissaient rejoindre les soucis les plus actuels :

« L'auteur se souvient d'être passé par l'École Polytechnique et par celle du Marxisme avant de se convertir à l'Ésotérisme des anciens âges. Il surveille avec attention le conflit U.R.S.S.-U.S.A. et les tentatives de médiations du tiers-parti européen et il n'ignore pas non plus l'Existentialisme moderne, en essayant de le situer sociologiquement comme doctrine du tiers-parti ».[33]

Un surréaliste voyait dans l'œuvre de Guénon un manteau dans « les vastes plis » duquel certains se réfugiaient, « bien à l'abri de la recherche scientifique moderne et de ses audacieuses extrapolations ».[34] À l'opposé, Raymond Abellio était très attentif aux avancées de la science contemporaine. Alors que Guénon insistait sur une indispensable préparation doctrinale comme préalable à la réalisation spirituelle, le polytechnicien mettait l'accent sur la nécessité de retrouver la doctrine par son expérience intime. Abellio résumait lui-même ce qui séparait son approche de la pensée contemporaine de celle de Guénon :

[30] PRÉVOST, « Les idées de René Guénon », 1946.
[31] CHÉNON, Compte rendu des *Principes du calcul infinitésimal*, 1946.
[32] BATAILLE, G., *Histoire de l'érotisme*, *Œuvres complètes*, tome VIII, Paris, Gallimard, 1976, p. 64-65. Cette note se trouve dans le paragraphe intitulé « L'importance définitive des premiers pas » rédigé selon les éditeurs en 1950-1951.
[33] PATRI, « Une nouvelle philosophie de l'histoire », 1948, p. 466.
[34] N. M. [*sic*], « Le Congrès s'amuse », *Médium*, novembre 1953.

> « […] en tant qu'Occidentaux nous avons cru devenir majeurs au temps de Galilée et de Descartes, et que, depuis ce moment-là, nous n'avons rien voulu reconnaître pour vrai que nous n'ayons reçu pour tel de notre propre intuition de l'évidence. C'est à ce travail de reconstruction intérieure que l'Occident s'est consacré. D'où la notion de table rase chez Descartes. Et ce besoin radical de la phénoménologie husserlienne de partir des choses mêmes. Je ne crois pas que cette tentative soit futile ».[35]

Abellio opposait sur ce point sa perspective à celle de Guénon en prenant l'exemple du sens de la croix (exemple qui n'était pas neutre dans la mesure où l'auteur de *La Structure absolue* avait été marqué par *Le Symbolisme de la croix*) :

> « […] je retrouve ce symbole par mes propres voies, il ne m'est pas donné au départ. Je le reconstitue par une réflexion autonome, une expérience intérieure. C'est pour cela que ce travail est intitulé *essai*. Si, à la sortie, je peux vérifier la concordance entre mes conclusions et les textes de la Tradition, tant mieux. Mais c'est pour moi une illustration plus qu'une preuve. Guénon lui, n'écrit pas des essais. Il expose la Tradition, il la veut et la voit toute donnée. Il ne la recrée pas du dedans. Il la dégage comme on fait d'un trésor enfoui qu'on débarrasse de sa gangue de terre mais qui apparaît alors tout constitué et intact. Il est bien évident que l'ésotériste capable de mener à bien ce travail de dégagement et de nettoyage doit être lui-même éclairé de l'intérieur pour savoir reconnaître la qualité de ce qu'il tire au jour, mais c'est justement sur la nature de cette lumière intérieure et sa communication que je m'interroge et que Guénon ne m'aide pas ».[36]

André Préau

André Préau regretta également le dédain guénonien de la pensée contemporaine. Cette critique illustre la sensibilité propre de ce lecteur d'Heidegger qui assurait la médiation avec les milieux intellectuels. En 1948, il expliquait son point de vue à Pulby :

> « J'ai appris par l'expérience combien il était dangereux de trop ignorer son époque ; et quant à la thèse bien connue de René Guénon, suivant laquelle les philosophes ne sont pas si importants qu'il vaille la peine de s'occuper d'eux, nous pourrons en parler un jour. Il me semble au contraire que tout ce qui concerne l'intelligence et les bases de la pensée est de première importance et qu'une des plus belles ruses des "puissances d'illusion" consiste à détourner l'attention sur des sujets plus faciles, moins rebutants : elles ont alors en effet le champ libre... On leur cède les points stratégiques essentiels et on se borne à défendre les autres... comme on peut ».[37]

[35] ABELLIO, R., « Guénon, oui. Mais… », PAUWELS, SMEDT (de), FRÈRE (Dir.), « L'Homme et son message : René Guénon », 1970, p. 111.

[36] ABELLIO, R., « Guénon, oui. Mais… », PAUWELS, SMEDT (de), FRÈRE (Dir.), « L'Homme et son message : René Guénon », 1970, p. 110-111.

[37] Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 3 août 1948. Préau affirmait – ce que Guénon n'aurait pas nié – que les nouvelles philosophies étaient des réactions explicables et un développement logique et très instructif du

André Préau qui avait participé à *Hermès* et rendu compte de la revue dans les *Études traditionnelles*, considéra au contraire qu'il ne fallait pas négliger l'existentialisme. Selon lui, ceux qui écrivaient pour le public se devaient de connaître cette pensée.[38] S'il jugeait son « côté "anti-intellectualiste" extrêmement dangereux », il y voyait « un renouvellement relativement complet de la philosophie un peu comparable à celui que Kant [avait] provoqué et un abandon de la position "scientiste" ».[39] Il ne semblait toutefois pas plus intéressé par l'existentialisme de Sartre que Guénon :

> « Il paraît que, dans l'écrivain Sartre, la France possède un homme qui est à "l'avant-garde" de son époque... Je ne connais pas ses œuvres du reste et n'ai nulle envie de les connaître ».[40]

Son attention se portait sur l'existentialisme de Kierkegaard, d'Heidegger et de Jaspers. Il pensait en déceler l'influence dans certains courants de la pensée chrétienne.[41]

II - La perspective "traditionnelle", les nouvelles tendances de la pensée catholique et l'œuvre de Simone Weil

Dans la seconde moitié des années 1940, Préau fut attentif à ces nouvelles tendances intellectuelles dans la mesure où elles étaient susceptibles de permettre un rapprochement et une meilleure entente avec la perspective "traditionnelle". Comme l'écrivait Mircea Eliade :

> « Au commencement de la Seconde Guerre mondiale Jacques Maritain et les néo-thomistes étaient passés de mode. L'existentialisme chrétien de Gabriel Marcel excepté, les seuls courants catholiques vivants étaient ceux d'où sortirent à l'époque les *Études carmélitaines* (qui mettaient l'accent sur l'importance de l'expérience mystique et encourageaient l'étude de la psychologie des religions et du

rationalisme. Il ajoutait : « N'est-il pas beau de voir que ce dernier, qui s'était fait fort de tout expliquer et prétendait diriger entièrement la vie humaine aboutit à des philosophies de l'absurdité, de l'échec et du désespoir ? ».

[38] Lettres d'André Préau à Pierre Pulby, les 17 mars et 2 mai 1948.

[39] Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 2 mai 1948.

[40] Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 20 décembre 1945.

[41] Nous nous sommes jusqu'ici contenté de traiter la réception de Guénon par les milieux religieux que lorsqu'elle conditionnait l'édition de ses écrits ou rejoignait leur réception par les milieux littéraires. Marie-France James a traité cette question de façon plus globale (même si encore trop partiellement) et nous espérons qu'un dominicain s'attellera un jour à un travail plus profond. Il faut évoquer ici le P. Daniélou et quelques autres collaborateurs de *Dieu vivant* dans la mesure où ils furent des personnalités des milieux littéraires.

> symbolisme), ainsi que les *Sources chrétiennes*, avec leur réévaluation de la patristique grecque et leur insistance sur le renouveau liturgique ».[42]

Des acteurs de ces différents courants se retrouvèrent en 1945 dans la revue *Dieu vivant*.

Marcel Moré (1887-1969) avait réuni dès avant, mais surtout pendant la guerre, un certain nombre de ses amis (chrétiens ou non-chrétiens) comme Louis Massignon, Michel Leiris, Maurice de Gandillac, Gabriel Marcel, le P. Jean Daniélou, le P. de Lubac, Wladimir Lossky. Le 5 mars 1944, Moré organisa chez lui un débat autour des thèses de Georges Bataille auquel fut présente une grande partie de l'intelligentsia parisienne : le R. P. Couturier, le R. P. Daniélou, Gaston Gallimard, Massignon, Gabriel Marcel, Mounir Hafez, Paulhan, Klossowski (en soutane), Leiris, Paulhan, Sartre, mais également Pierre Prévost, Jean Bruno...[43] Dans le sillage de ce groupe, Moré fonda en 1945 la revue œcuménique *Dieu vivant*.

Le liminaire du premier cahier, paru à Pâques 1945, soulignait que les temps qu'ils vivaient faisaient « songer aux pages les plus sombres de l'Apocalypse ». La rédaction rassemblait des croyants ayant en partage une « vision eschatologique du christianisme » et prêts à rappeler sans cesse à leurs frères « que la Fin des Temps [avait] commencé », « [...] l'eschatologie constitu[ant] l'essence même du christianisme ».[44] La sensibilité de la revue se rapprochait sur certains points des vues “traditionnelles”. Outre cette perspective eschatologique (en décalage avec la théologie optimiste de l'incarnation et de l'engagement d'*Esprit* d'après-guerre), ses auteurs affichaient un anti-modernisme et un refus de croire que la science moderne était un moteur de progrès.[45] En 1947, le R. P. Russo rapprocha cette perspective de celle du *Règne de la quantité et les signes des temps*. Il constatait que les rédacteurs de *Dieu vivant* n'attaquaient pas seulement « les conséquences de la science et de la technique, mais leur esprit même », et que la pensée quantitative et logique leur faisait horreur. Citant l'opposition qu'ils faisaient d'un « cosmos construit par un démiurge mathématique » à « un monde mis en branle par un Dieu vivant qui est amour », il s'interrogeait :

[42] ELIADE, « Modes culturelles et histoire des religions », p. 21.

[43] PREVOST, *Pierre Prévost rencontre Georges Bataille*, 1987, p. 111-113. Il y eut notamment une discussion serrée entre Jean Daniélou et Bataille. Le jésuite refusait l'assimilation entre état de péché et état de sainteté. Il reconnaissait toutefois que les deux faisaient toucher au sacré et rompaient avec le moralisme qui était un obstacle car il suscitait la satisfaction de soi. Pour Bataille le péché était un moyen privilégié d'accès au sacré. Pour Daniélou, il y avait dans le péché la recherche d'un équivalent de l'extase pour ceux qui n'avaient pas le courage d'affronter les dépouillements qui y conduisaient. Selon Prévost, Daniélou reprenait la vision de Kierkegaard : innocence/péché/gloire, et opposait à Bataille que péché et gloire ne pouvaient coexister.

[44] FOUILLOUX, « Une vision eschatologique du christianisme : *Dieu vivant* (1945-1955) », p. 47.

[45] FOUILLOUX, « Une vision eschatologique du christianisme : *Dieu vivant* (1945-1955) ». 27 cahiers de la revue parurent de Pâques 1945 à 1955 avec un tirage qui décrut de 2500 à 1000 exemplaires.

« N'y a-t-il pas dans cette opposition un thème rebattu ? Tout récemment René Guénon a voulu lui redonner quelque éclat dans son ouvrage sur *Le Règne de la Quantité*. En dépit d'un effort d'orchestration qui ne manque pas de talent, cette tentative ne nous a pas paru très heureuse. Elle nous a laissé une assez pénible impression de pauvreté. Il est regrettable de vous voir vous insérer dans cette ligne de pensée dont le "traditionalisme" nous paraît assez suspect ».[46]

Même si le point de rapprochement était étrange dans la mesure où l'auteur des *Principes du calcul infinitésimal* était plutôt situé d'ordinaire par les critiques catholiques du côté du « démiurge mathématique » que de celui du « Dieu vivant », il était significatif que, de par leur vision eschatologique et leur critique de la science moderne, la perspective de *Dieu vivant* soit rapprochée de la perspective "traditionnelle".

Un intérêt des milieux "traditionnels" pour certains aspects de *Dieu vivant*

Les milieux "traditionnels" manifestèrent un intérêt certain pour des aspects de cette nouvelle pensée catholique. *La Revue de la Table ronde* publia d'ailleurs Gabriel Marcel, Jean Daniélou, ou Maurice de Gandillac. En 1945, dans la même revue, Luc Benoist, médiateur de Guénon dans les milieux littéraires et intellectuels, n'hésitait pas à se réclamer d'une démarche existentielle. Avant-guerre, il avait admiré Gabriel Marcel et rencontré les existentialistes amis d'Arnaud Dandieu et Robert Aron. En 1945 dans *La Revue de la Table ronde*, l'auteur d'*Art du monde* répliquait à un professeur qui lui reprochait de n'avoir pas défini le sentiment de beau en lui-même, qu'il avait voulu :

« [...] inaugurer une esthétique "existentielle", suivant le mot à la mode, c'est-à-dire une esthétique non séparée, humaine, replacée dans l'atmosphère, les idées, les croyances, les rites et les dogmes dont chaque œuvre ancienne est une image construite ».[47]

Benoist précisait plus tard qu'il avait conçu ce livre non seulement dans un esprit "traditionnel" mais aussi « "existentiel" au double sens attribué à cette expression par Gabriel Marcel ».[48] Il avait toujours eu de l'admiration pour le préfacier de *La Cuisine des anges* (*supra*). Peut-être fut-il d'ailleurs l'intermédiaire entre le philosophe chrétien et *La Revue de la Table ronde*, laquelle publia un article de Marcel au titre évocateur : « Le refus du salut et l'exaltation de l'homme

[46] RUSSO, François, « Réponse au liminaire du numéro 7 », *Dieu vivant*, n° 8, 1947, p. 140. Rappelons que Russo avait rendu compte du livre de Guénon dans *Études* (*supra*).
[47] BENOIST, Luc, « A propos du symbolisme dans l'art », *La Revue de la Table ronde*, Nancy, n° 4, avril 1945, p. 42.
[48] BENOIST, Luc, *La Cuisine des anges* (suivi de *Littérature et Tradition*), Rennes, Éditions Awac Bretagne, 1978, p. 11.

absurde ».[49] En 1951, Jean-Marie de Saint-Ideuc n'hésita pas à rapprocher, dans un journal local favorable à l'œuvre de Guénon, *Le Règne de la quantité et les signes des temps* et des *Hommes contre l'humain*.[50] Le penseur chrétien avait d'ailleurs eu un intérêt critique envers l'ouvrage du métaphysicien. Selon Préau, Marcel avait pu le connaître par le philosophe et sociologue Max Picard (né en 1888).[51] Il lui avait consacré « un article assez hostile dans un hebdomadaire ».[52] Guénon fut aussi étonné en découvrant dans *Dieu vivant*[53], une étude du philosophe inspirée de façon flagrante par son ouvrage.[54] André Préau remarqua également la chose :

> « L'article de G. Marcel est bien curieux, mais un peu terne et embarrassé. Certains passages sur le nivellement qui n'est pas l'unité, sur les pseudo-religions et la contre-religion, sur les statistiques me feraient supposer [...] que le tout est directement inspiré par *Le Règne de la quantité et les signes des temps* ».[55]

De son côté, Guénon fut intéressé par *Dieu vivant* ; il suivit la revue dès le premier numéro.[56] Il s'en entretint régulièrement avec Pierre Pulby, qui lui parla également des "Sources chrétiennes" et du P. de Lubac. Le métaphysicien y vit un effort pour revenir à plus de compréhension. De même, il fut intéressé par *Théologie mystique de l'Église d'Orient*. Et il soulignait lui-même la participation d'auteurs de *Dieu vivant* à *La Revue de la Table ronde*.[57] Ces documents, ainsi que les citations de Pères grecs que lui envoyait Pulby, l'amenèrent à s'interroger sur la persistance d'un courant initiatique dans les Églises orientales. La théologie qui s'en dégageait semblait d'un ordre moins extérieur que ce qu'il avait rencontré dans l'Église latine contemporaine. Il fut également intéressé par *Les Récits d'un pèlerin russe* dont Pulby donna un compte rendu dans les *Cahiers du Sud*.[58] Comme il l'avait fait au temps où Lovinescu lui avait décrit la réalité athonite, il s'interrogea sur le caractère initiatique de la prière du cœur.[59] En 1947, notamment, il fut

[49] MARCEL, Gabriel, « Le refus du salut et l'exaltation de l'homme absurde », *La Revue de la Table ronde*, Nancy, n° 3, mars 1945, p. 45-61.

[50] SAINT-IDEUC (de), J.-M., « Mission du poète dans la technocratie », *Le Goéland*, Paramé, n° 101, juillet-août-septembre 1951.

[51] Préau avait lui-même un ami commun avec ce penseur qui avait éveillé l'intérêt de ce dernier pour Guénon.

[52] Lettre de Guénon à Pierre Pulby, le 17 septembre 1948.

[53] Il s'agit probablement de : MARCEL, Gabriel, « Pessimisme et conscience eschatologique », *Dieu vivant*, n° 10, 1948, p. 119-127. Marcel commence son article en évoquant une discussion avec Max Picard.

[54] Lettre de Guénon à Pierre Pulby, le 17 septembre 1948. Guénon ajoutait : « [...] mais qu'il ne le reconnaisse pas, cela est certainement beaucoup moins étonnant ... ».

[55] Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 2 août 1948.

[56] Lettres de Guénon à Pierre Pulby, le 10 décembre 1945 et le 16 novembre 1947. Dans cette dernière lettre, il précise avoir les sept premiers numéros et va acquérir le huitième pour l'article sur "la prière de Jésus".

[57] Lettre de Guénon à Pierre Pulby, le 10 décembre 1945.

[58] PULBY, Pierre, Compte rendu des *Récits d'un pèlerin russe*, *Cahiers du Sud*, Marseille, n° 287, 1948, p. 171-2.

[59] Lettre de Guénon à Pierre Pulby, le 16 novembre 1947. Il écrivait à Pulby : « Une chose qui m'a toujours étonné, c'est que des catholiques et même des religieux ne se rendent pas compte que l'hostilité qu'ils

intéressé par les citations que Daniélou faisait de saint Grégoire de Nysse. Il faut donner quelques précisions sur ce jésuite qui allait avoir un rôle important dans la réception de l'œuvre de Guénon.[60]

Jean Daniélou (1905-1974) était le fils d'un homme politique influent, ami d'Aristide Briand, qui fut député et ministre, et de la fondatrice de l'école catholique Sainte-Marie de Neuilly.[61] Très jeune, il fréquenta les milieux littéraires et intellectuels. Il fut reçu à l'agrégation de grammaire en 1927 l'année où il signait le livret de l'*Œdipus rex* de Stravinsky. Il entretint des liens d'amitié avec Mounier, Maritain, Cocteau. Selon lui, la vocation de l'écrivain était de représenter la culture de l'homme intérieur. Marqué par l'œuvre de Péguy et celle de Bergson, il se tint toujours à distance du néo-thomisme de Maritain qu'il jugeait trop systématique. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1929, il étudia au scolasticat de Fourvière (1936-1939) et fut ordonné prêtre en 1938. Il participa pendant la guerre à la fondation de la collection "Sources chrétiennes" (1942) qu'inaugura son édition de *La Vie de Moïse* de Grégoire de Nysse. Dans *Dieu vivant*, Daniélou n'hésitait pas affirmer, en se référant aux Pères, que « la gnose constitu[ait] un certain type de connaissance religieuse qui [était] susceptible aussi bien de formes orthodoxes que de formes hétérodoxes ».[62] « La gnose [était] la foi qui n'est pas "inactive", mais "va de l'avant à la recherche" ».[63] Quelques années plus tard à Eranos, il confirmait par l'étude des Pères grecs l'existence d'une doctrine secrète des apôtres transmise oralement de maîtres à disciples.[64] Guénon qui fut l'un des rares auteurs à susciter l'intérêt des deux frères[65], repéra le travail de Jean avant celui d'Alain.[66]

manifestent contre des procédés soi-disant "physiques" pourrait logiquement se retourner contre les sacrements eux-mêmes ; tout rite n'a-t-il pas nécessairement un support physique ? ».

60 Ceci est une synthèse des lettres de Guénon à Pierre Pulby, les 3 janvier et 11 novembre 1946, 17 janvier, 28 août et 16 novembre 1947.

61 LAPIERRE, Jean-Pie, « Daniélou (Jean) », JULLIARD (Dir), *Dictionnaire des intellectuels français*, p. 332-333.

62 DANIÉLOU, Jean, Compte rendu de : CAMELOT, Th., *Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie* (1945), *Dieu vivant*, n° 3, 1945, p. 135.

63 DANIÉLOU, Jean, Compte rendu de : CAMELOT, Th., *Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie* (1945), *Dieu vivant*, n° 3, 1945, p. 136.

64 Néanmoins, si Daniélou admet « l'existence et la légitimité d'un ésotérisme chrétien, en tant qu'il ne tourne pas à l'exclusion des "commençants", [il] se refuse à admettre le sens que, selon lui, Guénon donnerait à l'ésotérisme, et qui "consiste à dire qu'au-delà de la diversité des religions, il y a une doctrine cachée, qui leur est commune et dont la connaissance est proprement initiatique" » (ROUSSE-LACORDAIRE, Jérôme (o. p.), « *Ex Oriente Mors*, les PP. Allo, OP, et Roure, SJ, face à l'œuvre de René Guénon », COLLECTIF, « René Guénon, lectures et enjeux », 2002, p. 48-85).

65 BOYSSON, *Le Cardinal et l'hindouiste*, 1999, p. 146. Le métaphysicien semblait avoir repéré les publications du jésuite avant celles de son frère.

66 Notons que Guénon mit Alain Daniélou en relation avec Roland Bourdariat (DANIÉLOU, *Le Chemin du labyrinthe*, 1981, p. 234-235). Un temps secrétaire du cardinal Tisserant, auquel Jean Daniélou succéda à l'Académie Française, Bourdariat fut une figure éminente de ces catholiques favorables à la perspective "traditionnelle". Comme Tamos et l'abbé Châtillon, il appartint vraisemblablement à la Fraternité des Chevaliers du Divin Paraclet.

Le nom du futur cardinal apparaît dans sa correspondance dans l'immédiat après guerre[67] ; ses articles parus dans *Dieu vivant* donnèrent à Guénon l'impression d'« une compréhension bien supérieure à la moyenne ».[68]

André Préau fut extrêmement intéressé par ce renouveau de la pensée chrétienne. Un professeur de théologie catholique lui confirma d'ailleurs qu'il y avait au sein de l'Église « une tendance à abandonner saint Thomas pour revenir à des sources plus platoniciennes ».[69] Préau s'en réjouissait car, malgré les thèses platoniciennes du médiéval dont il avait parlé avec le frère Moreau (o.p.), la lecture des deux volumes du P. Sertillanges sur *Saint Thomas d'Aquin* (Alcan) avait confirmé son impression que l'Aquinate avait juxtaposé platonisme et aristotélisme sans les concilier. Or l'inspiration chez saint Thomas était avant tout celle d'Aristote. Préau en voyait une preuve dans le fait que

> « [...] les thomistes n'ont jamais réussi à surmonter les restrictions de la pensée aristotélicienne, qu'ils se sont trouvés désarmés devant la pensée moderne (Gilson et bien d'autres – Maritain paraît-il – se réclament de l'existentialisme [*infra*]), enfin que leur premier mouvement en face de la métaphysique orientale a été de crier au panthéisme ; et sans doute, sans Guénon, le feraient-ils encore... ».[70]

Préau avait toujours entretenu des contacts avec des intellectuels catholiques. C'est ainsi qu'en 1936, il avait permis à Guénon de donner quelques comptes rendus dans la *Revue de philosophie.* En juillet 1947, il rencontra à Paris le directeur de *Dieu vivant.* Ne sachant si son article « Fini et infini » allait être accepté par les *Études traditionnelles*, il proposa à Moré de le publier dans *Dieu vivant.*

Il y avait cependant dans ces milieux une forte hostilité à l'encontre de l'œuvre de Guénon. En 1939, Marcel Moré avait eu l'occasion de s'en entretenir directement ou indirectement avec son ami Queneau qu'il souhaitait ramener plus nettement dans le giron de l'Église romaine. (Ce dernier lui avait confié être convaincu de l'existence d'une « Révélation perpétuelle » qui devait être réadaptée selon les temps et les peuples, et de « la valeur des rites orthodoxes »[71]). Marcel

[67] Lettre de Guénon à Pierre Pulby, le 5 mai 1946.

[68] Lettre de Guénon à Pierre Pulby, le 17 janvier 1947.

[69] Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 24 décembre 1947.

[70] Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 24 décembre 1947.

[71] Lettre de Raymond Queneau à Marcel Moré, le 17 novembre 1939 (*Cahiers Raymond Queneau. Revue de l'Association des Amis de Valentin Brû*, Levallois-Perret, 1987, n° 4-5). Queneau écrivait encore : « Toute la question qui se pose pour moi est de vérité, non de pratique ; ou si vous préférez de pratique, non de vérité. Je suis convaincu qu'il existe une Révélation Perpétuelle, et qui se tait parfois – souvent maintenant, et pour les individus, et pour les peuples ; mais ceci implique une sorte de scepticisme et de respect ; mais les temps actuels ne forcent pas la conviction. Il y a des réadaptations nécessaires. En tout cas, les troubles actuels, ne courbent point vers le christianisme, le catholicisme pour nous. Si vous voulez, je serais de toute religion établie, et "athée" en pays athée. Bref, encore une fois "scepticisme" – non : car je ne nie point la valeur des rites orthodoxes, mais, sans orgueil, je crois que je suis une autre voie. Je lis en ce moment *L'Imitation de Jésus Christ* – et y trouve ce que je cherche. Ainsi : l'humilité chrétienne est, pour moi, une condition de la

Moré avait signifié à Préau que son article ne pourrait être publié s'il ne renonçait pas à citer le nom de Guénon.[72] Il n'est pas impossible que le directeur de *Dieu vivant* ait craint de mentionner le nom du métaphysicien en raison des points de rencontre qui existaient entre la perspective "traditionnelle" et celle de sa revue. On peut d'ailleurs se demander si le R. P. Russo n'usa pas de la référence au « traditionalisme » de Guénon comme d'un repoussoir. Louis Massignon évoqua toutefois le nom de ce dernier dans la revue en 1949. La façon dont il le présentait était significative :

> « [...] le peuple chrétien [...] commence à être las de la "viande desséchée" qu'on lui débite dans les milieux apologétiques, et cherche à assouvir sa faim ailleurs, chez les gnostiques, les cabalistes, les théosophes mêmes ; d'autant plus que certains, Schuon, Guénon, et Vulliaud, ont une certaine allure, le sens du mystère, le respect de notre vocation ».[73]

Les autres mentions du nom de Guénon dans *Dieu vivant* furent cependant beaucoup plus négatives. Ainsi, en 1946, Pierre Leyris rendant compte de *Saint quelqu'un* de Pauwels (roman qu'il qualifiait de « déliquescent ersatz d'hindouisme »), considérait que certaines de ses affirmations n'étaient pas très loin « des objurgations de M. Guénon sommant l'Église de rentrer dans le sein de la "Tradition" ».[74]

Le R. P. Henri de Lubac (1896-1991), éminent collaborateur de la revue, rassembla un dossier en vue d'une étude au sujet de René Guénon présenté comme représentant au XXe siècle de la « gnose éternelle ».[75] Il exprima certaines de ses vues en 1952 dans *La Rencontre du bouddhisme et de l'Occident.*[76] La même année, Jacques-Albert Cuttat (né en 1909) participa à *Dieu vivant*. Ce diplomate suisse qui avait signé dans les *Études traditionnelles* sous le pseudonyme de Jean

connaissance. Le ton affectif diffère, voilà tout. M'objecterez-vous qu'une telle position est une sorte "d'au-dessus des lois" ? Ce serait, je crains, mal me comprendre. *Une seule chose est nécessaire.* Mais toute chose, pratique, religieuse, sociale, quotidienne, a sa valeur, à sa place. Voilà qui devrait éliminer tout "individualisme" – si notre siècle n'était désordonné. Retour au catholicisme ? Retour ? Non. Nous reparlerons de ce "retour" lorsque revivra le catholicisme ».

[72] Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 12 janvier 1947.

[73] MASSIGNON, Louis, « Soyons des sémites spirituels », *Dieu vivant*, n° 14, 1949, p. 82 (Sur Guénon et Massignon consulter : ACCART, « Feu et diamant », ACCART (Dir.), *L'Ermite de Duqqi*, 2001, p. 287-325).

[74] LEYRIS, Pierre, Compte rendu de : PAUWELS, Louis, *Saint quelqu'un*, *Dieu vivant*, n° 7, 1946, p. 155. Leyris faisait peut-être ici référence aux considérations finales de *La Crise du monde moderne*, livre qui, selon Guénon, avait suscité une réaction très négative de la part de certains théologiens.

[75] LUBAC (de), Henri, *Mémoires sur l'occasion de mes écrits*, Namur, Culture et vérité, 1992, p. 144. Dans ce même ouvrage, il parle de la réception de ses ouvrages sur le bouddhisme par Schuon et de son amitié avec Cuttat.

[76] LUBAC (de), Henri (s.j.), *La Rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Aubier, 1952, p. 243-244. Une autre figure de la nouvelle théologie a évoqué de façon critique *Le Symbolisme de la croix* : URS von BALTHASAR, Hans, *Pâques le mystère*, Paris, Cerf, 1996, p. 67-68.

Thamar, avait été disciple de Schuon.[77] En 1951, il quitta la *tariqa* pour entrer dans l'Église orthodoxe sous l'égide de deux religieux (chacun intervenu au groupe Winter) : le P. Sophrony, disciple de saint Silouane, et Mgr Antoine Bloom. À l'époque, de sa participation à *Dieu vivant*, il fit part à Jacques Masui de ses vues critiques à l'encontre de Guénon.[78] En 1955, il se rapprocha du P. de Lubac et réintégra l'Église romaine.[79] Au début des années 1960, il organisa en Inde des rencontres œcuméniques au cours desquelles fut examinée la valeur de l'expérience *advaitine*.

Platonisme et existentialisme

Préau avait décelé dès le départ que ce renouveau de la pensée chrétienne n'était pas sans subir certaines influences existentialistes. En 1944, il avait été déçu par les deux volumes sur Nicolas de Cues[80] publiés par Maurice de Gandillac aux Éditions Montaigne.[81] Selon Préau, le traducteur, imprégné de philosophie existentielle, ne comprenait pas la pensée du cardinal.[82] De la même façon, en 1943, un ouvrage de Nicolas Berdiaev – qui s'il ne participa pas à *Dieu vivant*, en était intellectuellement proche – lui avait paru « un bon exemple de contrefaçon des idées traditionnelles ».[83] Le titre de la revue lui-même s'accordait, selon lui, à cette supposition. Le "Dieu vivant" était en effet « le Dieu existentiel, immanent : le "Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, non celui des philosophes et des savants" ».[84] Préau ne prétendait pas que l'expression "Dieu vivant" fût "existentialiste", mais le fait qu'elle ait été choisie comme titre était, selon lui, significatif. La façon insistante avec laquelle le P. Daniélou mettait l'accent sur la nuit et l'agnosie, lui paraissait être un autre signe. Selon Préau, la théologie apophatique apportait « une grosse quantité d'eau au moulin de l'existentialisme » car la limitation de l'intelligence au profit de la foi, ou de l'amour, ou de la liberté y était

77 Il alla rencontrer Guénon en compagnie de son maître. Anecdote révélatrice, après leurs entrevues, Guénon aurait dit de Cuttat qui brassait sans cesse des idées : « M. Cuttat est trop intelligent pour moi ».

78 Lettre de Jacques-Albert Cuttat à Jacques Masui, le 23 juin 1953.

79 En 1958-1959, il fit une série de conférences sur la pensée "traditionnelle" à l'École Pratique des Hautes Études (CUTTAT, Compte rendu d'une série de vingt conférences, 1959). Henri Le Saux évoque les rencontres interreligieuses qu'il organisa à Rajpur au début des années 1960 (LE SAUX, Henri, *Sagesse hindoue, mystique chrétienne*, Paris, Centurion, 1991, p. 21).

80 Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 27 mai 1944. Il attendait beaucoup du cardinal de Cues qui était, selon lui, un des rares Occidentaux à avoir traité la question de l'illusion.

81 Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 31 décembre 1943.

82 Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 4 décembre 1944.

83 Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 31 décembre 1943.

84 Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 17 mars 1948. Préau fait ici référence au *Mémorial* de Pascal.

la grande affaire.[85] *Dieu vivant* ne consacra d'ailleurs pas moins de seize articles à l'existentialisme. Selon Étienne Fouilloux :

> « *Dieu vivant* et l'existentialisme partagent une semblable vision du monde : que celui-ci soit, selon M. Moré et L. Massignon, le domaine des puissances du Mal, ou, selon Camus et Sartre, le domaine de l'absurde, nous sommes toujours en présence d'un pessimisme plus ou moins radical ».[86]

Cette convergence restait toutefois purement négative. Là où l'existentialisme athée ne voyait comme issue que la révolte ou la chute dans le néant, *Dieu vivant* attestait l'existence d'une autre voie : trouver dans l'instant la présence vivante de l'éternité. La tentation nihiliste dépassée, l'eschatologie chrétienne donnait son aboutissement et son sens à l'existentialisme. Aussi les cahiers avalisaient-ils un existentialisme chrétien dont Gabriel Marcel était le principal porte-parole.[87]

Préau était attentif à ce développement de la pensée chrétienne car si l'existentialisme en lui-même n'était pas "traditionnel", il créait « une position instable » qui allait, selon lui, obliger ces penseurs à « se décider pour le meilleur ou pour le pire... ».[88] Alors qu'au sein de l'Église, thomisme, platonisme et existentialisme semblaient s'affronter, il espérait que le courant du platonisme allait faire dévier dans son sens l'existentialisme.[89] Il constata cependant que le renouveau du platonisme suscitait une attitude réactive « assez raide » de la part d'un écrivain thomiste tel Gilson, mais aussi d'un patrologue comme Jean Daniélou.[90] Guénon qui avait été très intéressé par une étude de ce dernier au sujet de Grégoire de Nysse, pensa d'abord que l'auteur détournait les termes platoniciens de leur sens par une prudence justifiée au vu des tendances dominantes de sa hiérarchie. Préau, pour sa part, crut trouver dans l'interprétation du jésuite de Fourvière[91] « une clef de l'attitude de M. Moré ». Il s'agissait de « se séparer au maximum du platonisme, afin de sauvegarder le caractère surnaturel unique du christianisme ». Or, selon Préau, cela avait trois conséquences néfastes. D'abord, toute compréhension du dogme chrétien devenait impossible. Ensuite, les chrétiens étaient conduits à « se livrer au rationalisme et au naturalisme aristotélicien et [à] adopter les positions intellectuelles fondamentales dont tout le monde moderne [était] sorti ».[92] Enfin, cela entraînait une séparation « de la

[85] Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 2 mai 1948.
[86] FOUILLOUX, « Une vision eschatologique du christianisme : *Dieu vivant* (1945-1955) », p. 66-67.
[87] FOUILLOUX, « Une vision eschatologique du christianisme : *Dieu vivant* (1945-1955) », p. 66-67.
[88] Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 17 mars 1948.
[89] Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 17 mars 1948.
[90] Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 24 décembre 1947.
[91] DANIELOU, J., *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Grégoire de Nysse*, Paris, Aubier, 1944.
[92] Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 18 octobre 1947.

métaphysique universelle » qui était pour lui le « plus fort des arguments d'autorité ».[93]

À l'inverse, Préau trouva dans l'œuvre posthume de Simone Weil un développement chrétien du platonisme susceptible de jouer en faveur de la pensée "traditionnelle". Il ignorait alors que la philosophe avait approfondi la lecture de certains ouvrages de Guénon.[94] Son intérêt fut éveillé par des pages publiées dans les *Cahiers du Sud* en 1947 et 1948. Préau qui avait été conquis par *La Pesanteur et la grâce*, encourageait Pulby « à absorber lentement et à reprendre » cette œuvre :

> « Ce qui est remarquable dans ce livre, ce n'est pas l'étendue des connaissances, qui sont plutôt insuffisantes, sauf pour Platon et certains Grecs, c'est le degré d'assimilation, et aussi la précision et le naturel de la forme […] Il y a dans le livre des inégalités assez marquées, des reliquats d'une ancienne position intellectuelle, mais ce qui est bon fait passer, à mon avis, par là-dessus ».[95]

De même, en 1949, Préau lut avec attention *L'Enracinement* (Gallimard, 1949). Il y retrouva « la même pensée, originale, fine, qui éveille ». « On n'est pas toujours entièrement d'accord avec elle, mais on ne regrette jamais de l'avoir lue », notait-il.[96] L'intérêt de Préau ne se démentit pas pour celle qu'il qualifiait de « haute personnalité ».[97] En janvier 1951, il trouvait encore dans La *Connaissance surnaturelle* des pages magnifiques.[98] Cette découverte l'engagea à présenter *La Pesanteur et la grâce* et son auteur dans les *Études traditionnelles*. Son article intitulé « Simone Weil ou la découverte de la Tradition » parut au début de l'année 1949.[99] Selon Préau, Simone Weil était « une intelligence exceptionnelle qui [avait] découvert des aspects importants de la vérité traditionnelle » et les avait suffisamment assimilés « pour pouvoir les formuler d'une façon spontanée et personnelle ». Même les vues assez indépendantes des sources "traditionnelles", bien que discutables,

93 Selon Jean Daniélou, nous n'avons aucunement les preuves de la Tradition primordiale. « De fait, nous voyons surgir à des moments divers de l'histoire et dans des civilisations diverses, des expressions plus ou moins géniales de cette expérience et de cette vision métaphysique. Mais dire, par exemple, que ce qu'il y a de profondément valable en ce sens chez Platon ou dans le néo-platonisme est simplement l'héritage d'une tradition antérieure et n'est pas l'expression de la qualité même de l'esprit et de l'intelligence d'un Platon […] ne me paraît pas quelque chose qui soit évident » (DANIÉLOU, Jean (s.j.), « Réticences chrétiennes », PAUWELS, SMEDT (de), FRÈRE (Dir.), « L'Homme et son Message : René Guénon », 1970, p. 127).

94 PRÉAU, « Simone Weil ou la découverte de la Tradition ».

95 Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 22 janvier 1949.

96 Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 9 août 1949.

97 Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 11 juin 1953.

98 Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 7 janvier 1951.

99 PRÉAU, « Simone Weil ou la découverte de la Tradition ». Gustave Thibon y était évoqué. Notons que, même si cette affirmation est à prendre avec prudence, ce dernier a déclaré avoir rencontré Guénon (VATRE (Dir.), *La Droite du Père*, Paris, Guy Trédaniel, 1994, p. 357). Le métaphysicien demandait à Pulby : « Qui est donc Gustave Thibon ? Il me semble bien avoir déjà vu ce nom quelque part, mais je ne sais plus du tout à quel propos » (lettre de Guénon à Pierre Pulby, le 24 juillet 1945). À Philippe Barthelet qui lui a posé la question, Thibon a déclaré ne pas avoir parlé avec Simone Weil de Guénon.

n'étaient jamais sans intérêt, son regard ayant une étonnante force de pénétration. Simone Weil passait cependant à côté de points essentiels, comme la valeur des rites et l'importance d'une institution "traditionnelle", ce qui ne lui faisait peut-être pas suffisamment voir le danger d'une spiritualité indépendante. Même si elle avait atteint sa profondeur et son originalité, la philosophe était morte à 34 ans en plein travail de découverte. Sa méditation aurait pu s'étendre et s'enrichir si elle avait vécu. Préau concluait que, malgré certaines inégalités, le livre restait « d'un très haut niveau » et méritait « la plus sérieuse attention ».

Ce qui avait particulièrement retenu son attention dès le départ, c'est que, dans l'œuvre de Simone Weil, « le platonisme (aidé finalement par l'hindouisme) sembl[ait] avoir donné ce qu'on était en droit d'attendre de lui ».[100] Préau soulignait le fait que certaines remarques de *La Pesanteur et la grâce* étaient l'antithèse de l'existentialisme. L'affirmation que le moi (existant) n'était qu'une ombre ou encore celle selon laquelle, « si on tourne l'intelligence vers le bien, il est impossible que peu à peu toute l'âme n'y soit pas attirée malgré elle », était aussi platonicienne qu'elle était peu kierkegaardienne.[101] L'article de Préau décida Guénon à lire *La Pesanteur et la grâce*. Le métaphysicien fut un peu déçu. Il l'écrivit à son ami Dermenghem avec qui la jeune philosophe avait d'ailleurs pris contact en arrivant à Marseille :

> « [...] il y a assurément des choses intéressantes et très bien, mais elle n'a pas toujours parfaitement compris les textes orientaux dont elle a eu connaissance, et c'est ainsi, notamment, qu'elle a pris le "non-agir" taoïste pour une "passivité" qui en est tout le contraire ; et puis, à côté de cela, il y a une foule de complications psychologiques qui m'échappent entièrement… ».[102]

La "mystique naturelle" et l'accusation de "syncrétisme"

De façon assez significative, les auteurs de *Dieu vivant* développèrent une critique conjointe des œuvres de Guénon et de Simone Weil dont l'influence croissait. Préau avait noté chez Daniélou et Moré une tendance à « se séparer au maximum du platonisme, afin de sauvegarder le caractère surnaturel unique du christianisme ». Ces auteurs ne pouvaient admettre « la métaphysique universelle » qui était pour Préau le « plus fort des arguments d'autorité ». À partir de 1948, Guénon avait également déchanté. Il retrouva dans les écrits des collaborateurs de *Dieu vivant* les mêmes tendances qu'il avait dénoncées dans *Les Études carmélitaines*. Il continuait d'ailleurs à réagir aux articles de celles-ci. L'influence des auteurs néo-thomistes y était encore forte. Ainsi, Albert Frank-Duquesne en 1948 y prit

[100] Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 28 août 1948.
[101] PREAU, « Simone Weil ou la découverte de la Tradition », 1949.
[102] Lettre de Guénon à Émile Dermenghem, le 27 octobre 1949.

Guénon à partie en renvoyant les lecteurs aux attaques implicites de Maritain dans *Les Degrés du savoir.*[103] Le fait que les responsables des *Cahiers du symbolisme chrétien*, des *Études carmélitaines*, et même Claudel qui l'avait "lancé"[104], se soient désolidarisés des virulentes attaques de Duquesne, montre néanmoins qu'en dépit de leurs divergences de vues, Guénon jouissait dans ces milieux d'une considération certaine.

En 1948, le métaphysicien fut déçu de découvrir une pique du P. de Lubac contre les « divagations brahmaniques et rabbiniques » ; il avait pensé le théologien de Fourvière plus compréhensif.[105] Puis il retrouva dans un article du P. Monchanin paru dans *Dieu vivant*, les tendances annexionnistes qu'il avait dénoncées avant-guerre chez les orientalistes catholiques (en particulier ceux qui collaboraient aux *Études carmélitaines*). Le P. Monchanin ne s'intéressait finalement à la tradition de l'Inde que dans la mesure où il pensait pouvoir l'accommoder aux fins d'une propagande missionnaire.[106] Monchanin, de son côté, n'avait, semble-t-il, pas une grande estime (non plus, probablement, qu'une grande connaissance) de l'œuvre du métaphysicien. À propos d'Alain Daniélou, il écrivait : « Il est malheureusement victime de l'ésotérisme de Guénon : c'est un gnostique, même un mystique [*sic*] ».[107] En 1949, Guénon exprima sa déception lorsqu'il prit connaissance d'un article du frère d'Alain Daniélou, paru dans *Études* en décembre 1948.[108] « [...] d'après ce que nous avions eu l'occasion de voir de lui précédemment sur d'autres sujets, nous nous serions attendu à plus de compréhension de sa part », notait-il.[109] Par la suite, le métaphysicien crut

[103] JAMES, *Ésotérisme et christianisme*, 1981, p. 369. Albert Frank-Duquesne, après avoir appartenu à diverses chapelles occultistes ou églises marginales, avait rejoint l'Église en 1940. La polémique commença après que Guénon eût réagi à une attaque de ce dernier dans *Les Cahiers du symbolisme chrétien* (juin-juillet 1948), puis au numéro des *Études carmélitaines* consacré à *Satan* (1948). Frank-Duquesne prenant sur un plan personnel ces critiques, envoya au métaphysicien une lettre injurieuse. Cela amena Claudel et le directeur des *Études carmélitaines* à s'en désolidariser. Le P. Bruno de Jésus-Marie ajouta aux exemplaires de la revue qu'il faisait suivre à Guénon, une brève dédicace (« hommage du P. Bruno »). Paul Vulliaud qui avait une certaine inimitié pour le métaphysicien fut l'un des seuls à rester solidaire d'Albert Frank-Duquesne.

[104] Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 27 octobre 1949.

[105] Lettre de Guénon à Pierre Pulby, le 25 janvier 1948.

[106] Lettre de Guénon à Pierre Pulby, le 8 octobre 1949. Ce jugement de Guénon paraît très raide quand on connaît l'effort de Monchanin pour aller à la rencontre de la spiritualité hindoue.

[107] Lettre de l'abbé Monchanin à Duperray, le 3 avril 1952 (citée dans : MONCHANIN (abbé), *Lettres au père Le Saux*, Paris, Cerf, 1995, p. 90, n. 5). Le Saux, très actif au sein des rencontres œcuméniques organisées par J.-A. Cuttat, notait : « Il y a des gens pour qui l'expérience advaitine est une chose existentielle et ceux pour qui elle est spéculation, et ce qui est pire encore, certains l'identifient aux affaires des guénoniens (qui suivent René Guénon) et autres ésotéristes » (lettre de H. Le Saux à Mère Françoise-Therèse, le 4 mai 1964).

[108] DANIÉLOU, « Le yogi et le saint », 1948.

[109] GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 273. Guénon retrouva les mêmes tendances et procédés dans GROS, « Sagesse hindoue et sagesse chrétienne », 1950 (GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 282-3).

discerner à plusieurs reprises chez lui une attitude "politique" qui lui inspira une certaine méfiance.[110]

Le P. Daniélou réagissait à la vague d'intérêt pour l'Inde. Il y évoquait les noms d'Herbert, de Lanza del Vasto, du swami Siddheswarananda, de Masson-Oursel, de Jean Grenier, de Georges Bataille, d'Audiberti, de Marcel Légaut et d'Aurobindo qui lui servait de référence hindoue.

> « Parmi les influences majeures [qui avaient contribué à cet intérêt], il fa[llait] mettre au premier plan celle de M. René Guénon. Les nombreux ouvrages qu'il [avait] publiés constitu[aient] un corps de doctrine très cohérent qui s'impos[ait] à l'attention ».[111]

Il citait en référence des ouvrages parus dans l'après-guerre, que ce soit les rééditions de *L'Homme et son devenir selon le Védânta* ou de *La Crise du monde moderne*, ou l'édition du *Règne de la quantité et les signes des temps* dont *Études* avait précédemment rendu compte. Selon Guénon, le P. Daniélou marquait d'abord bien « la différence entre la doctrine traditionnelle authentique » (telle que le métaphysicien considérait l'avoir exposée) et "l'hindouisme moderne", mais dans la suite de son article il ne la maintenait guère. Aussi ne savait-on jamais très bien à qui s'adressaient ses critiques.[112] Plus fondamentalement, Guénon lui reprochait de remettre au goût du jour la conception de la « mystique naturelle » qu'avaient jadis lancée des philosophes néo-scolastiques dans *Les Études carmélitaines*. Selon Jean Daniélou, l'hindouisme comme toutes les traditions en dehors du judaïsme et du christianisme, n'étaient que des « sagesses humaines ». Guénon concluait :

> « [...] aucune entente n'est réellement possible avec quiconque a la prétention de réserver à une seule et unique forme traditionnelle, à l'exclusion de toutes les autres, le monopole de la révélation et du surnaturel ».[113]

Dans son article, Daniélou qualifiait de « "subtil syncrétisme" l'affirmation de l'unité transcendante de toutes les formes traditionnelles ». Le terme de "syncrétisme" semble avoir été en vogue dans ces milieux.[114] Marcel More ne voulait pas « entendre parler de Guénon dont le nom [était] pour lui synonyme de "théosophisme" et "syncrétisme" ».[115] Gabriel Marcel s'adressant de façon posthume à Massignon, écrivait en 1970 que sa « pensée était trop stricte pour qu'[il fut] aucunement tenté de verser dans un syncrétisme quelconque ou dans

[110] Lettres de Guénon à Denys Roman, les 8 septembre et 11 novembre 1949.
[111] DANIÉLOU, « Le yogi et le saint », 1948.
[112] GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 273.
[113] GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 274.
[114] Guénon insistait sur le fait que sa démarche était synthétique non syncrétique. Il s'en expliqua en 1930 dans « L'avant-propos » du *Symbolisme de la croix*, y revint en décembre 1935 dans les *Études traditionnelles* (« Synthèse et syncrétisme ») et intégra en 1946 ce dernier article dans ses *Aperçus sur l'initiation* (chapitre VI).
[115] Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 26 juillet 1947.

l'orientalisme d'un Guénon [...] ».[116] Un certain nombre de ces auteurs développèrent autour de cette notion une critique conjointe de Simone Weil (dont la revue combattait l'influence posthume[117]) et de Guénon dans la mesure où ils jugeaient inacceptable l'affirmation selon laquelle judaïsme et christianisme n'avaient pas le monopole du surnaturel. André Préau évoquait l'éreintement "pataud" que Marcel Moré avait fait de Simone Weil dans le 17e numéro de *Dieu vivant*.[118] Le directeur de la revue citait le nom de Guénon au cours de sa sévère critique de la jeune philosophe qu'il avait bien connue :

> « Dans la mesure où le syncrétisme de Simone Weil ne veut rien savoir du Dieu d'Israel et de l'Islam, sa qualité est encore inférieure à celui de René Guénon. Comme quoi il y a des degrés jusque dans l'erreur ».[119]

Maurice de Gandillac lui-même mettait ses lecteurs en garde contre ces deux auteurs.[120] En 1952, Jean Daniélou développa cette critique au cours d'une réunion sur le "syncrétisme" du Cercle Saint-Jean-Baptiste, un groupe à vocation missionnaire qu'il avait fondé en 1944 en Sorbonne.[121] Le compte rendu de l'échange parut le mois suivant dans le bulletin du groupe. Le jésuite discutait les deux formes de l'attitude qui consistait à mettre sur le même plan le christianisme et les autres religions : celle de René Guénon et celle de l'auteur de la *Lettre à un religieux*. Le P. Daniélou affirmait l'intérêt de l'œuvre du métaphysicien. Cette œuvre « courageuse et qui romp[ait] délibérément avec les préjugés de son temps, [était] une des plus importantes du monde actuel ».[122] Guénon avait remis à jour l'importance du symbolisme, la valeur de l'homme intérieur, la structure cosmologique du monde, et il avait combattu l'idée fausse du Progrès. Il avait toutefois méconnu l'importance de l'histoire et l'unicité de l'Incarnation, et par conséquent la nouveauté radicale du christianisme. Le Christ n'était pas mort sur

116 MARCEL, Gabriel, « À Louis Massignon dans l'invisible », SIX, Jean-François (Dir.), *Louis Massignon*, Paris, L'Herne, 1970, p. 450.

117 En dehors des articles sur Simone Weil de More et de Gandillac évoqués ci-dessous, citons encore : BLUMENTHAL, Gerda, « La Pesanteur et la Grâce », *Dieu vivant*, n° 15, 1950, p. 125-129.

118 Il écrivait à Pulby avoir « parfois ri aux éclats en le lisant, tellement c'[était] pataud ! » (lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 18 mai 1951). Préau fait probablement allusion à . MORE, Marcel, « La pensée religieuse de Simone Weil », n° 17, 1950, p. 37-68. Raymond Queneau rapporte dans son journal (le 22 juillet 1953) que Marcel More attaquait Simone Weil et René Guénon (QUENEAU, *Journaux*, p. 810).

119 MORÉ, Marcel, « La pensée religieuse de Simone Weil », n° 17, 1950, p. 63, n. 19.

120 Selon la lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 18 mai 1951. Préau fait probablement référence à : GANDILLAC (de), Maurice, « Le manichéisme d'après H.-Ch. Puech », *Dieu vivant*, 1950, n° 17, p. 148. Selon Gandillac, le péril dualiste reste « le plus redoutable pour la pureté de la foi » « comme le montre par exemple la tentation d'une Simone Weil, comme le suggèrent aussi telles applications pseudo-apocalyptiques au monde présent d'une condamnation de la civilisation et la culture qui confondrait la "chair" paulinienne avec cette "matière créée" dont le Créateur lui-même déclara, en contemplant son œuvre, qu'elle était "*valde bona*" ». Remarquons que le nom de Guénon n'est néanmoins pas cité.

121 S.n., « Syncrétisme », 1952.

122 S.n., « Syncrétisme », 1952.

la croix en raison de sa valeur symbolique préexistante mais au contraire la croix n'avait acquis une valeur symbolique qu'en raison de la mort du Christ.[123] Après cet examen de la doctrine guénonienne, Daniélou abordait la critique de la jeune philosophe. Il en résumait la teneur dans sa contribution à un livre collectif dont la vocation était de fournir des réponses aux questions posées par la *Lettre à un religieux*[124] :

> « [...] en réalité, beaucoup plus qu'elle n'est portée à accepter la nouveauté du christianisme, Simone Weil serait tentée d'aimer en lui la persistance d'une vérité originelle. Sa position est très proche en ce sens du traditionalisme d'un Guénon. Non seulement, elle critique la notion de progrès du point de vue humain, ce qui pour une grande part est justifié, mais l'idée d'un dessein de Dieu qui s'accomplit à travers l'histoire et dont l'Incarnation et la Résurrection sont les moments décisifs lui est étrangère. Il s'agit plutôt pour elle de rejoindre les archétypes éternels en sortant du temps – et le Christ est le plus parfait de ces archétypes – que de croire en un geste de Dieu venant ressaisir le temps pour lui donner un sens et le sauver ».[125]

III - Le groupe Winter entre perspective "traditionnelle" et expérimentation médicale

L'existentialisme partageait avec l'esprit de la science moderne le souci expérimental. L'influence de cette tendance intellectuelle contribua à éloigner le groupe qu'avait reconstitué le Dr Winter après-guerre de la perspective "traditionnelle". Son souci d'expérimentation psycho-spirituelle rejoignait, d'une certaine façon, l'accent mis par les *Études carmélitaines* sur l'expérience mystique et

[123] Remarquons encore que certaines affirmations de Massignon allaient dans le sens de Guénon contre les critiques qui, suite à la parution du *Symbolisme de la croix* (1931), l'accusaient de nier l'historicité du Calvaire. Massignon écrivait en effet en 1934 : « [...] l'interprétation mythique, ou mieux gnostique, d'une personnalité, ne substitue pas à un fait humain authentique un fantôme posthume et irréel » (SIX, Jean-François (Dir.), *Louis Massignon*, p. 58).

[124] DANIÉLOU (s.j.), Jean, « Hellénisme, judaïsme, christianisme et autre », COLLECTIF, *Réponses aux questions de Simone Weil*, Aubier, 1964, p. 17-39. Le P. Perrin, dans la préface, rejetait l'idée de répondre point par point à la lettre de Simone Weil. Une telle entreprise aurait, selon lui, « fait ressortir les défauts plus graves de Simone Weil [...] déplaçant le centre des problèmes les plus vrais et les plus essentiels ».

[125] DANIÉLOU (s.j.), Jean, « Hellénisme, judaïsme, christianisme et autre », Collectif, *Réponses aux questions de Simone Weil*, Aubier, 1964, p. 35. Page 33, à propos de la Croix, Daniélou adressait encore à Simone Weil la même critique qu'à Guénon. C'était d'abord le gibet et ensuite seulement le symbole. Simone Weil écrivait : « La chronologie ne peut avoir un rapport déterminant dans un rapport entre Dieu et l'homme, un rapport dont un des termes est éternel… Le contenu du christianisme existait avant le Christ ».

l'intérêt de la revue pour la psychologie des religions. Dans le groupe du Dr Winter, cet esprit résulta de la rencontre entre sa composante médicale et la participation d'un proche de Georges Bataille, Jean Bruno. Le Groupe d'Études des Techniques Mystiques et du Yoga fondé en 1946 eut en effet un visage et un projet sensiblement différents que ceux du Groupe d'Études Métaphysiques. Les médecins et les préoccupations médicales y prirent une place importante. Ses membres avaient des vues beaucoup plus diverses qu'avant-guerre. Même si le groupe resta, selon la volonté de Winter, « lié autour de la certitude apportée par Guénon »[126], il faut remarquer que certains membres eurent des perspectives divergentes. D'un côté, il y avait des chrétiens plus ou moins marqués par la pensée "traditionnelle" ; parmi eux, des médecins réfléchissaient à ce qu'avait pu être une médecine "traditionnelle". De l'autre, des hommes désireux d'étudier de façon scientifique les techniques de concentration et de prière pour mettre au point une méthode spirituelle. La tension entre ces deux tendances se fit sentir dans le développement du groupe Winter.

A – Des chrétiens marqués par la perspective de Guénon en quête d'une médecine "traditionnelle"

Winter, rejoint par son frère Maurice, refonda en 1946 un groupe qui devait poursuivre le travail du G.E.M.. Il gardait en tête la nécessité de constituer une élite. En témoigne ce qu'il écrivait à Guénon au moment de la sortie de ses premiers ouvrages après la guerre :

> « Ces livres viennent en effet juste à leur heure et vont constituer des supports solides et des éléments de défense fondamentaux dans cette période trouble que nous vivons […] Vos livres sont de ceux qui pénètrent en profondeur et sans que leurs répercussions soient encore très apparentes […], on peut à de nombreux indices se rendre compte qu'ils ont amené une élite à prendre conscience d'elle-même à mieux comprendre les temps que nous vivons et à prendre une ferme position vis-à-vis de l'ensemble des événements qui se déroulent en Occident ».[127]

La composition du groupe fut cependant presque totalement renouvelée. Les seuls membres communs avec le Groupe d'Études Métaphysiques furent les anciens des mercredis du Dr Grangier : Grangier lui-même, Mario Meunier et par la suite François de Pierrefeu.

Trois jeunes guénoniens catholiques rejoignirent le groupe. Pierre Pulby avait fait découvrir l'œuvre du métaphysicien à André Bassac et, par son intermédiaire, à Pierre Galimard. Ces deux derniers, sollicités par Pierre Winter, suggérèrent à

[126] Lettre de Michel Le Guennec à Pierre Winter, le 9 octobre 1950. Michel Le Guennec rappelle les termes d'une conversation téléphonique qu'ils ont eue.
[127] Brouillon d'une lettre de Pierre Winter à Guénon.

Pierre Pulby de les rejoindre. Il faut encore citer parmi les nouveaux membres un jeune catholique moins exclusivement attaché à l'œuvre de Guénon. Maurice Hermitte était un jeune centralien qui fut amené à administrer le groupe à partir de 1955. De façon symptomatique, il écrivit au R. P. Victor Poucel en 1946 pour lui demander un entretien au sujet de l'orthodoxie de l'œuvre de Guénon.[128] Hermitte jugeait son œuvre essentielle mais ne comprenait pas son départ pour l'islam. Il s'était d'ailleurs déjà entretenu de Guénon avec Grangier en vue d'un article destiné à la revue jésuite *Études*.[129] Grâce aux ouvrages que lui prêtait Winter[130] (en 1950, il n'avait pas achevé la lecture de l'œuvre), il continuait à approfondir sa pensée avec attention.[131] Cet intérêt ne l'empêchait pas de considérer non-conformes à la théologie catholique les considérations de Guénon sur la mystique.[132] Avec Hermitte, il faut également citer un industriel rencontré par Pierre Winter, probablement dans l'entourage du swami Siddheswarananda : J.-L. Jazarin.[133]

Cet intérêt pour la pensée "traditionnelle" s'était traduit chez deux médecins du groupe par le désir de rechercher ce qu'avait pu être une médecine "traditionnelle". Guénon faisait une distinction fondamentale entre les sciences sacrées ou "traditionnelles" et les sciences profanes. Les sciences traditionnelles n'étaient pas le fruit de la méthode expérimentale. Elles découlaient de l'application des principes métaphysiques et, à ce titre, leur connaissance et leur exercice pouvaient être, pour celui qui était capable d'opérer une transposition dans les ordres supérieurs de réalité, un support du cheminement spirituel. Selon Guénon, les sciences profanes étaient la plupart du temps des dégénérescences d'anciennes sciences sacrées. Il était largement revenu sur ce point dans *Le Règne de la quantité et les signes des temps*. Le thème était même un des fils conducteurs du livre. Avec *Les Principes du calcul infinitésimal* lequel, comme nous l'avons vu, fut mal reçu par Aimé Patri et la revue *Critique*, il montra de quelle façon il était possible de relier une science aux principes métaphysiques. Guénon regretta de n'avoir pas le temps d'aborder la question de la science médicale car elle lui semblait jouer un

[128] Lettre de Maurice Hermitte à Victor Poucel, le 26 décembre 1946.

[129] La revue consacra de nombreux comptes rendus à Guénon (*infra*).

[130] Lettre de Maurice Hermitte à Pierre Winter, le 30 mai 1950 : « *L'Erreur spirite* est un livre un peu confus et il est dommage que de telles idées soient noyées dans un flot de polémique un peu déprimant. Par contre *Le Symbolisme de la croix* contient des idées fort intéressantes, j'en ai recopié maints passages ». Il souhaite étudier *Le Roi du monde*.

[131] Lettre de Maurice Hermitte à Pierre Winter, le 19 mars 1949.

[132] Lettre de Maurice Hermitte à Pierre Winter, le 6 mai 1947 : « Prenez par exemple la teneur de la page 16 de ses *Aperçus sur l'initiation* – sa conception de la mystique est très incomplète et en contradiction avec les thomistes et les théologiens catholiques contemporains qui reviennent à la thèse traditionnelle, à savoir : ne pas dissocier la mystique (passive ou non) d'une ascétique éminemment active ».

[133] Dans la revue du sanatorium de Saint-Hilaire de Touvet, il citait incidemment Guénon dès 1946 (JAZARIN, J.-L., « Esquisse d'un aspect de la philosophie védantique », *Existences*, n° 37, mars 1946, p. 14-20).

rôle croissant dans le monde contemporain. Il y revint à plusieurs reprises dans sa correspondance avec le peintre Louis Cattiaux en 1949. D'après lui, elle avait un grand rôle à jouer dans le processus selon lequel on voulait « obliger les gens à vivre artificiellement pour les changer plus facilement en des sortes de machines ».[134] Probablement, s'il en avait eu le temps, eut-il consacré à ce thème un article s'inscrivant dans le sillage du *Règne de la quantité et les signes des temps*.

Dès avant-guerre, Guenon avait encouragé Winter et le jeune Galimard dans leur effort de penser ce qu'avait pu être une médecine "traditionnelle"(*supra*). Galimard et Winter avaient d'ailleurs été contactés par Daniel-Rops pour participer à un volume de sa collection Présences intitulé *Médecine officielle et médecines hérétiques* (1945).[135] Le Dr Winter y présentait ce qu'avait pu être une médecine "traditionnelle". Il introduisait son propos en présentant une vision de l'histoire inspirée par l'œuvre de Guénon. Les références aux ouvrages du métaphysicien y étaient nombreuses, accompagnées de longues citations. Il y notait que les sources orientales « encore vivantes, d[evaient], comme l'a[vait] montré René Guénon, nous aider à comprendre ce qu'a[vait] été la grande voie traditionnelle unique des origines et l'adaptation qu'en a[vait] été notre propre tradition occidentale ». Guénon fut très intéressé par cette étude[136] qui fut, selon Maurice Hermitte, « l'antécédence immédiate » du Groupe d'Etudes des Techniques Mystiques et du Yoga. Il lui suggérait de consacrer un volume à la question de la médecine traditionnelle dès qu'il en aurait le temps. Winter confiait en 1946 à un correspondant non-identifié : « je m'intéresse à ce problème d'une hiérarchie de nos divers modes de connaissance et [...] je défends, après Guénon, le retour des sciences profanes, dans le sein des "sciences sacrées" ».[137] Après-guerre, un certain nombre d'étudiants en médecine prirent contact avec Winter pour orienter leur thèse dans la direction qu'il avait indiquée.[138] Cependant, à côté

[134] « [...] tout est truqué aujourd'hui ; on veut obliger les gens à vivre artificiellement pour les changer plus facilement en des sortes de machines, et la médecine a sûrement un grand rôle à jouer dans la réalisation de ce plan diabolique. Je regrette souvent de n'avoir ni le temps ni la facilité d'examiner de plus près la dite médecine avec toutes les précisions voulues ; il serait bien à souhaiter qu'il se trouve quelqu'un pour entreprendre cette tâche » (lettre de Guénon à Louis Cattiaux, le 8 juin 1949 ; consulter également celle du 2 avril 1949). « Les médecins sont arrivés à s'emparer du monde entier, bientôt on ne pourra plus vivre sans leur permission » (lettre de Guénon à Louis Cattiaux, le 7 octobre 1949).

[135] GALIMARD, Pierre, « La tradition hippocratique et la medecine des correspondances », WINTER, Pierre, « Que devait être une médecine traditionnelle ? », COLLECTIF, *Médecine officielle et médecines hérétiques*, Paris, 1945, Plon, p. 117-140 et p. 293-332

[136] Lettre de Guénon à Pierre Winter, le 14 octobre 1945.

[137] Brouillon de lettre de Pierre Winter à un correspondant non-identifié, le 20 mars 1946 (il écrivait encore : « Il sera important de savoir l'opinion de R. Guénon sur votre livre. Vous serez certainement critique sur certains passages »).

[138] Ainsi, P. Gressard, étudiant en 5e année de médecine prit contact avec Winter suite à la lecture de *Médecine officielle et médecines hérétiques*. Sur les conseils de Winter, il écrivit à Guénon dans le but de faire une thèse dans

de cette perspective fidèle à la pensée "traditionnelle", il y avait en germe, dans cette importance accordée à la dimension médicale, des tendances divergentes.

B – La tentation de l'expérimentation médicale

Le groupe fondé en novembre 1946 eut l'ambition d'une étude scientifique des méthodes psycho-spirituelles et essentiellement du yoga. Cela s'explique d'abord par l'importance de la composante médicale du G.E.T.M.Y.. Les préoccupations médicales, bien que secondaires, n'avaient pas été totalement absentes au sein du Groupe d'Études Métaphysiques (*supra*). Dès 1938, dans *L'Histoire générale de la médecine*, le Dr Winter avait souhaité que la médecine joue à l'avenir « un magnifique rôle de liaison entre le monde des phénomènes matériels et celui qui dépasse notre raison pratique ».[139] De façon très discrète, cet ordre de préoccupation apparaissait également dans le programme du G.E.M.. Ses membres qui tentaient de mettre en œuvre les directives exposées dans *Orient et Occident* pour une démarche préparatoire à la constitution de l'élite, avaient stipulé qu'ils pratiqueraient le *hatha-yoga* sous la surveillance de médecins.

Cette suggestion en filigrane devint en 1946 la préoccupation majeure du Groupe d'Études des Techniques Mystiques et du Yoga. De façon significative, Jazarin écrivait à Winter peu avant la réunion fondatrice, qu'« en raison du caractère de ces recherches », il souhaitait qu'elles se déroulent chez un médecin.[140] A cette réunion fondatrice, sur les neufs présents[141], trois étaient médecins et s'étaient rencontrés dans un contexte médical : Winter et Grangier aux établissements René Quinton, le jeune Dr Galimard les avait contactés à propos de sa thèse de médecine. De plus, l'animateur du groupe accordait à la médecine le rôle que l'on a dit, et son membre le plus influent était le Dr Grangier. Les années suivantes, d'autres médecins vinrent assister ponctuellement aux séances. Ainsi, y vit-on le Dr Thérèse Brosse et le Dr Hubert Benoit qui reconnut sa dette envers Guénon dans *Métaphysique et psychanalyse*.[142] On y discuta le livre du Dr Godel *L'Expérience libératrice*.[143] En 1949, le Dr Dolto qui souhaitait étudier à fond le *hatha-yoga*, et sa femme Françoise, demandèrent à pouvoir assister aux réunions.[144]

la perspective ouverte par l'article de Winter (lettre de P. Gressard à Pierre Winter, les 6 et 19 avril 1948). De la même façon, Winter prêta ses Guénon à Hubert Risch qui soutint en 1950 une thèse sur *Le hatha-yoga*.

[139] WINTER, « Le moyen âge », LAIGNEL-LAVASTINE (Dir.), *Histoire générale de la médecine*, p. 109.

[140] Lettre de J.-L. Jazarin à Pierre Winter, le 20 novembre 1946.

[141] Winter (Dr Pierre et Maurice), Dr Grangier, Meunier, Pierrefeu, Dr Galimard, Bassac, Hermitte, Bruno (peut-être Jazarin mais pas Pulby).

[142] BENOIT, « Avant-propos », 1949, p. 7-8.

[143] L'auteur évoqua notamment lors d'une réunion chez Jacques Tati (le beau-père de Winter qui prêta son appartement pour des réunions) sa rencontre avec Ramana Maharshi.

[144] Lettre de Jean Bruno à Pierre Winter, le 24 septembre 1949.

À l'importance de cette composante médicale, il faut ajouter la présence de Jean Bruno (contact au sein du groupe des docteurs Benoit et Dolto). Bruno qui avait été présenté au Dr Winter à l'été 1946, fut nommé secrétaire du groupe lors de la réunion fondatrice en novembre 1946. Conservateur à la Bibliothèque Nationale, il y avait connu Georges Bataille. Lorsque ce dernier lui avait fait part de ses expériences intérieures vers 1940, Bruno lui avait conseillé la lecture d'un certain nombre de mystiques chrétiens. Bataille se mit alors en quête d'une méthode de méditation capable de susciter l'expérience intérieure. Il n'était cependant pas question pour lui d'ascétisme et il rejetait tout cadre religieux. C'est ainsi qu'il fonda et dirigea de l'hiver 1941 à mars 1943 le Collège d'Études Socratiques. Ce groupe devait tenter d'élaborer, à partir de son expérience personnelle et des spiritualités hindoues et chrétiennes, un ensemble de données scolastiques concernant l'expérience intérieure.[145] Bruno, à qui Bataille évoquait une note de Guénon en 1943[146], fut peut-être influencé par cette démarche. Il partageait du moins cet intérêt pour l'étude de l'expérience mystique en dehors de tout cadre confessionnel. À la fin de la guerre, il participa à la réunion chez Moré au cours de laquelle les thèses de Bataille furent remises en question par Jean Daniélou (*supra*). Dans l'immédiat après-guerre, il suivit en Sorbonne les travaux de deux centres étudiant l'expérience mystique : celui de Paul Masson-Oursel et celui des élèves de Jean Baruzi (1881-1953). Aussi arriva-t-il à la réunion fondatrice du groupe de Winter avec un projet d'étude scientifique des techniques de méditation ; lequel fut probablement reçu avec intérêt par plusieurs médecins désireux d'étudier le yoga de façon expérimentale.

La réalisation de ce projet fut facilitée par les liens que les Drs Winter et Grangier entretenaient avec les deux hindous qui furent à l'origine de l'enseignement du *hatha-yoga* en France. Le swami Siddheswarananda avait participé dès 1938 à certaines réunions du Groupe d'Etudes Métaphysiques. Après-guerre, Winter rencontra dans son centre védantique deux membres du G.E.T.M.Y. : Jazarin et, par son intermédiaire, Bruno.[147] Le swami Siddheswarananda était lui-même lié à un jeune yogi, Mahesh.[148] Il l'avait connu en Inde alors

[145] Voir : BATAILLE, Georges, *Œuvres complètes*, tome VI, Paris, Gallimard, p. 279-291 et p. 476.

[146] Bataille écrivait en mai 1943 à Jean Bruno (qui intégra le nouveau groupe de Winter après-guerre) : « Je sais qu'il y avait eu une note de Guénon dans *Comœdia* (sans grand intérêt à ce que l'on m'a dit) » (BATAILLE, Georges, *Choix de lettres 1917-1962*, Paris, Gallimard, *Les Cahiers de la N.r.f.*, p. 183). Il est peu probable qu'une note de Guénon soit parue dans un journal en France pendant la guerre, étant donné les problèmes de communications avec Le Caire. Bataille faisait-il référence à une note parue dans les années 1930 ? Ce n'est pas impossible. Dans ces années, Jean-Pierre Maxence avait aussi signalé une note dans le même journal. Nous n'avons pu la retrouver.

[147] Bruno avait proposé à Bataille de rencontrer le swami ; ce dernier avait décliné l'invitation jugeant l'hindouisme de la Ramakrishna Mission trop agrémenté au goût des Européens

[148] CECCOMORI, *Cent ans de yoga en France*, 2001, p. 276.

qu'il n'était qu'un nourrisson. Mahesh avait été élevé dans un monastère du Karnataka. La lignée virashivaïte à laquelle il appartenait accordait beaucoup d'importance au yoga. Il pratiqua très jeune des exercices de respiration très poussés permettant de contrôler les forces vitales par un chemin ascendant en six étapes. Diverses circonstances avaient ensuite conduit Mahesh à devenir champion de course à pied en Inde. C'est pour cela qu'il avait été envoyé en France pour suivre l'école des formateurs de professeurs de Joinville. Il fut accueilli par les Dolto à Paris où il retrouva le swami. Ce dernier lui demanda de rester en France pour enseigner le *hatha-yoga*.

C – Les travaux du groupe

De la rencontre de ces différentes composantes, résulta le projet du groupe. La synthèse était toutefois difficile et certaines discussions se firent rapidement jour entre catholiques (guénoniens ou non), d'une part, et partisans d'une expérimentation des "techniques mystiques" en dehors de tout cadre "traditionnel", d'autre part.

L'expérimentation médicale

Le groupe se fixa comme objectif d'étudier (pour pouvoir par la suite les utiliser) les techniques de concentration et d'abord celles du yoga. Ses membres devaient d'abord analyser les traités et textes fondamentaux relatifs à ces méthodes. Ils devaient ensuite les étudier par une pratique personnelle ; les médecins ayant au préalable dressé « un inventaire des contre-indications à la méditation et à la concentration ». Le groupe devait en même temps mener des observations psycho-physiologiques sur des sujets "entraînés" ; Mahesh se prêta à des démonstrations que le swami accompagna parfois d'explications. La finalité était de « développer l'étude des méthodes de concentration, du yoga et des techniques mystiques en général ». C'est ainsi que le groupe prit le nom de Groupe d'Études des Techniques Mystiques et du Yoga. Donnons quelques titres caractéristiques de ses causeries mensuelles :

> par J.-L. Jazarin : « Essais sur la psychologie et les méthodes du yoga et du Védânta », par le Dr Winter : « Conditions physiques requises pour la pratique de la concentration-méditation » (1947) et « Étude comparée des conceptions occidentale et hindoue du corps humain » (1949), par le Dr Grangier : « Le tantrisme » (1947), « Le *hatha-yoga* (yoga du corps matériel) » (1949), « Dans quelle mesure le *hatha-yoga* peut intéresser les Occidentaux ? Discussion avec démonstration » (1950), par le swami : « L'intégration du yoga dans l'Occident », par Jean Bruno : « Psycho-physiologie mystique » (1949).

La dominante des travaux restait au yoga. L'islam fut quasiment absent des travaux du groupe ; bien que Pulby ait proposé en 1948 de contacter Michel Vâlsan ou Emile Dermenghem, il fallut attendre juin 1953 pour que Mounir Hafez fasse une unique conférence sur le soufisme. L'aspect le plus intéressant par sa nouveauté fut l'étude de l'hésychasme. Comme les rédacteurs de *Dieu vivant*, les membres du Groupe d'Etudes des Techniques Mystiques et du Yoga manifestèrent un intérêt précurseur pour cette voie spirituelle chrétienne. Dès 1947, intervinrent sur ce thème encore peu connu : le P. Kovalesky, le P. Sophrony, Antoine Bloom, puis le futur Olivier Clément (qui participa activement au groupe, surtout à partir de 1952).[149] Le 29 mai 1948, Antoine Bloom (qui fut ordonné prêtre la même année) fit notamment une intervention à propos des « Techniques corporelles et de concentration dans leur rapport avec la prière du nom de Jésus ».[150]

Riche de ces travaux, le groupe envisagea de procéder à des publications collectives. Winter contacta à cette fin Daniel-Rops qu'il connaissait depuis le temps de *Prélude*. Le publiciste catholique, dont les livres d'histoire sainte avaient eu un gros succès pendant l'Occupation, dirigeait chez Plon la collection Présences. En 1945, il avait sollicité les collaborations de Pierre Winter et de Pierre Galimard pour *Médecine officielle et médecines hérétiques* (1945). Il publia également Luc Benoist dans un cahier de sa collection dirigé par le professeur Laignel-Lavastine (*Les Rythmes et la vie*, 1947).[151] En 1948, Winter discuta avec Daniel-Rops d'un projet de volume qui regrouperait les travaux du groupe. Le cahier devait être présenté par le directeur de collection et s'intituler : *Concentration et méditation (études comparées des règles et méthodes d'Orient et d'Occident)*. Ce projet ne vit néanmoins pas le jour.

Tensions entre la perspective "traditionnelle" et la démarche d'expérimentation médicale

L'atmosphère du groupe était très ouverte et amicale. On y prônait un libre dialogue entre des hommes de bonne volonté. Il n'y eut donc pas de scission ou de rupture entre les membres. Cependant, rapidement, le bien-fondé de l'approche psycho-physiologique des techniques de concentration fut discuté. Le point

[149] Jean Gouillard assista aussi à une réunion.

[150] L'essentiel de cette conférence se retrouva en 1949 dans le volume des *Études carmélitaines* intitulé *Technique et contemplation* et encore dans le dossier *Yoga, science de l'homme intégral*, dirigé par Jacques Masui aux *Cahiers du Sud* (*supra*). En 1948 encore, Pierre Pulby publia un compte rendu des *Récits d'un pèlerin russe* dans les *Cahiers du Sud*. Masui édita en 1953 dans la collection "Documents spirituels", une traduction de Jean Gouillard (qui assista à une réunion du groupe Winter) de *La Petite Philocalie de la prière du cœur*.

[151] LAIGNEL-LAVASTINE (Pr) (Dir.), *Les Rythmes et la vie*, Paris, Plon, 1947. La contribution de Luc Benoist à ce dossier (« Les rythmes dans les arts plastiques », p. 308-327) fut à l'origine de son livre *La Naissance de Vénus* (1951).

de vue des guénoniens tels Bassac et surtout Pulby, semblait opposé à celui de Jean Bruno ; Pierre Winter tenant une position médiane. Selon le Dr Winter, « les observations physiologiques faites au cours d'exercices préparant ou facilitant la concentration mentale et la méditation, ou au cours d'états yoguiques, [avaient] une valeur assez limitée ».[152] En effet, « la seule notation de variations dans les divers rythmes fonctionnels corporels grossiers » ne pouvait leur fournir de véritables explications des états successifs acheminant vers « la Délivrance ». L'intérêt résidait dans la possibilité de « mettre en évidence une conception globale et énergétique de l'organisme », car elle leur permettrait de progresser dans la mise en équilibre de leur vie corporelle. Jean Bruno, pour sa part, avait grand espoir dans les résultats scientifiques que pourrait apporter une étude des "techniques mystiques". Les études ultérieures, qu'il publia notamment dans la revue de Georges Bataille, le prouvent.[153]

Les critiques envers Guénon que Bruno exposa à deux participants du groupe (Pierre Pulby et Jacques Masui) étaient significatives de sa perspective et de sa soif d'expérience : Bruno lui reprochait à la fois l'absence de considérations utilisables sur les techniques de réalisation et son manque d'expérience personnelle.[154] Bruno n'acceptait pas non plus « sa conception trop institutionnalisée de la transmission ». Selon lui, Guénon voulait comme les catholiques des « filières ». Or, le rayonnement des mystiques ne tenait pas à l'institution mais à « leur propre vie spirituelle ». Sa conception lui apparaissait donc « une caricature » de la transmission réelle.[155] Elle était surtout inconciliable avec l'ambition qu'avait Bruno de mettre au point des techniques spirituelles en dehors de tout cadre "traditionnel". Guénon, dont l'œuvre restait une référence majeure dans le groupe, avait insisté sur ce point en 1940 dans une recension d'une conférence du swami Siddheswarananda.

Selon Guénon, si le yoga n'avait rien d'une « religion », les méthodes hindoues n'en avaient « pas moins, pour la plus grande partie, un caractère rituel par lequel elles [étaient] liées à une forme traditionnelle déterminée, hors de laquelle elles perd[aient] leur efficacité ».[156] Il mettait en garde contre une certaine tendance à

[152] C'est ce qu'il déclarait lors de sa conférence dans le cadre du groupe le 11 juin 1949 (« Les conceptions hindoues concernant le corps humain »).

[153] On peut citer par exemple : « Yoga et parapsychologie expérimentale » (communication faite à Royaumont, le 3 mai 1956), « Notes pour l'étude des techniques pré-mystiques » (*Cahiers du Centre de philosophie et de psychologie religieuses*, décembre 1966) et dans *Critique* (la revue de Georges Bataille) : « Yoga et "training autogène" » (août-septembre 1960), « Les techniques de l'illumination chez Georges Bataille » (août-septembre 1963), « L'Extase et ses voies d'accès » (juin 1967), « Extase, transe, expérimentation » (mai 1973) (article dans lequel il évoquait notamment les recherches des psychologues américains qui n'hésitaient pas à appliquer au mysticisme les méthodes de laboratoire). Bruno participa aussi à *La Revue métapsychique* en 1966-1967.

[154] Lettre de Pierre Pulby à Jean Bruno, le 8 mai 1948.

[155] Lettre de Jean Bruno à Jacques Masui, le 29 juin 1966.

[156] GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 243 (1940).

dépouiller le yoga de son caractère proprement hindou. Cela lui semblait dangereux car la plupart des Occidentaux seraient « tentés d'en conclure que le développement spirituel [pouvait] être entrepris et poursuivi en dehors de tout rattachement traditionnel ».[157] Pulby critiquait en ce sens l'orientation de Bruno.[158] Il se défiait des méthodes psychosomatiques utilisées dans le cheminement spirituel lorsqu'elles étaient extraites de leur contexte "traditionnel". Celles-ci avaient pour effet des transformations de l'être envisagé dans toutes ses dimensions. Elles suscitaient des répercussions dans des zones profondes de l'être. Hors de "l'encadrement" rituel et doctrinal qui les structurait et "dessinait" la carte d'un trajet inconnu à l'individu, le pratiquant avait toutes les chances de s'égarer. Ceux qui désiraient les utiliser indépendamment de ce cadre pensaient procurer simplement un meilleur équilibre psychosomatique. Ils risquaient en fait de provoquer en profondeur et dans des zones insoupçonnées de l'être, un déséquilibre peut-être définitif – cela d'autant plus que les méthodes mises au point à partir de ces observations scientifiques (ou du training autogène) étaient forcément incomplètes et empiriques. Si l'on ne voyait dans le yoga (et dans les techniques analogues) qu'un entraînement somato-psychique d'origine expérimentale et empirique, on pouvait au moins craindre qu'une "reconstitution" fragmentaire dans un milieu non préparé ne provoquât des déséquilibres physiologiques et mentaux. Le yoga et les autres techniques spirituelles n'étaient pas de simples méthodes d'entraînement somato-psychique. Les traditions dans le cadre desquelles elles avaient été pratiquées, les avaient toujours envisagées dans la perspective de la réalisation spirituelle. On ne pouvait dès lors accepter cette espèce de "profanation" qui devait presque sûrement amener des troubles extrêmement graves pour l'être par le développement incontrôlé, asymétrique, anarchique de ses possibilités internes.

Il faut encore ajouter que la démarche expérimentale du groupe attira deux médecins psychanalystes intéressés par le yoga et, dans une certaine mesure, par la pensée "traditionnelle" : Françoise Dolto et surtout Hubert Benoit. Rendant compte du numéro spécial des *Études carmélitaines* intitulé *Satan*, Guénon avait constaté cette tendance à introduire la psychanalyse dans les études sur la spiritualité. Visant peut-être la contribution de Françoise Dolto[159], il regrettait que la rédaction de la revue ait accueilli un contributeur qui valorisait la psychanalyse

157 GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 243 (1940).

158 Pulby exprimait ses vues dans une lettre à Jacques Masui. Ce dernier avait participé à diverses réunions du groupe qui avait alors disparu (lettre de Pierre Pulby à Jacques Masui, le 12 octobre 1960). La suite du développement est largement paraphrasée de cette lettre.

159 DOLTO, Françoise, « Le diable chez l'enfant », *Satan*, Paris, *Les Études carmélitaines* chez Desclée de Brouwer, 1948, p. 429-441.

comme un « développement de l'esprit critique ».[160] Dans « L'erreur du psychologisme », Guénon avait également mis en garde contre les tentatives d'assimilation des méthodes du yoga aux diverses variétés de la "psychanalyse".[161] Il réagit ainsi négativement à l'hommage que lui rendit Hubert Benoit (1903-1992) dans l'introduction de son livre *Métaphysique et psychanalyse* (1949). Benoit expliquait avoir été déçu par les réponses des religions et des philosophies aux questions « touchant le problème de la réalisation humaine ». Les ouvrages de Guénon découverts autour de 1933, lui avaient permis de comprendre « qu'il existait, au-dessus des systèmes de pensée personnels des philosophes, une vérité impersonnelle ». Et cette vérité devait être retrouvée par une « réalisation effective ». Or, en même temps qu'il recherchait cette initiation, il fut frappé par l'intérêt que présentait la psychanalyse. Benoit avait ainsi tenté de faire la synthèse des deux approches.[162] Guénon répondit que, si beaucoup de sciences contemporaines étaient issues de la sécularisation des sciences "traditionnelles", la psychanalyse était un « produit spécifique de la mentalité moderne »[163], « une aberration due à l'action d'influences psychiques de l'ordre le plus bas ». En 1950, dans « La science profane devant les doctrines traditionnelles », il affirmait qu'il était ainsi impossible de la rattacher aux principes.[164] Si Hubert Benoit participa par la suite au dossier *Yoga, science de l'homme intégral*, il faut toutefois préciser que, de même que Françoise Dolto, ce psychanalyste ne prit pas une part active aux travaux du groupe Winter.

*

Après la fin de la guerre, l'influence de certains développements de la pensée occidentale (comme la phénoménologie et l'existentialisme) détermina la réception intellectuelle de Guénon. Des écrivains comme Aimé Patri, Georges Bataille, Raymond Abellio, reprochèrent au métaphysicien d'ignorer ces pensées qui représentaient un dépassement du rationalisme et du scientisme. Son collaborateur André Préau regrettait son ignorance de l'existentialisme. L'influence de cet irrationalisme créait, selon ce futur traducteur d'Heidegger, une situation intellectuelle instable dans des milieux chrétiens susceptibles de rejoindre la pensée "traditionnelle". Il espérait que le platonisme, qui y connaissait un regain d'actualité, allait faire dévier l'existentialisme de son côté. Cette réflexion s'appli-

[160] GUÉNON, *Comptes rendus*, p. 193 et p. 195.
[161] GUENON, « L'erreur du psychologisme », *Études traditionnelles*, janvier 1938.
[162] BENOIT, « Avant-Propos », 1949.
[163] Guénon en rendit compte dans les *Études traditionnelles* en 1949, p. 237-238.
[164] GUÉNON, « La science profane devant les doctrines traditionnelles », avril-mai 1950 (repris dans : GUÉNON, *Mélanges*, p. 228).

quait plus particulièrement à la revue *Dieu vivant* publiée par des intellectuels manifestant un certain anti-modernisme et sensibles à la dimension eschatologique du christianisme. Le R. P. Russo rapprocha d'ailleurs leur perspective de celle de Guénon.

Les espoirs de Préau furent cependant déçus ; les rédacteurs de *Dieu vivant* se montrèrent critiques à l'égard du métaphysicien. Jean Daniélouet Marcel Moré en particulier, combattirent conjointement son œuvre et celle de Simone Weil considérées comme "syncrétiques". Le platonisme ne fit ainsi pas dévier l'existentialisme en son sens. En revanche, ce dernier détermina une interprétation de la théologie apophatique dévalorisant le rôle de l'intelligence au profit de la foi. La phénoménologie et l'existentialisme allaient encore de pair avec la valorisation des notions d'expérience et d'expérimentation. Ces pensées étaient solidaires, dans le domaine spirituel, d'une conception subjective ou, du moins, personnelle de la connaissance. Elles rejoignaient, dans le domaine scientifique, l'exigence de la méthode expérimentale. Ainsi, Abellio opposait à la vision orientale de Guénon le besoin radical de la phénoménologie husserlienne de partir des choses mêmes.

Jean Bruno, un ami de Bataille, reprochait au métaphysicien son manque d'expérience personnelle. Ce souci de l'expérimentation en dehors de tout cadre préétabli se manifesta dans le groupe reconstitué par le Dr Winter. Bruno et plusieurs médecins procédèrent à une étude scientifique des techniques de concentration, grâce notamment, à la collaboration du swami Siddheswarananda et de son ami Mahesh. Guénon, suite à une conférence du swami, avait de son côté mis en avant la nécessité d'inscrire la pratique du yoga dans son cadre "traditionnel". La démarche du groupe fondé, selon le Dr Winter, sur la certitude apportée par le métaphysicien, s'éloigna ainsi de la perspective "traditionnelle".

*

À l'issue de la guerre, l'œuvre de Guénon fut reçue dans un contexte politique, intellectuel et littéraire profondément renouvelé. La pensée communiste et l'impératif sartrien de l'engagement ne créaient pas un terrain favorable pour sa réception. Elle fut, en revanche, discutée dans des milieux pluralistes ou dans des revues tournées vers la Méditerranée ou l'Inde. Guénon devint une référence majeure pour tout un courant littéraire d'intérêt pour "l'occultisme" et les doctrines de l'Orient. Dans le domaine intellectuel, s'exerçait l'influence de la phénoménologie et de l'existentialisme qui apparaissaient comme des dépassements du rationalisme et du scientisme. Dans ce contexte l'audience de Guénon se développa. Toutefois ces tendances ne jouèrent pas en faveur d'une réception de l'œuvre conforme à la perspective "traditionnelle". Le métaphysicien se défiait

du développement de l'intérêt littéraire pour l'occultisme ou pour l'Orient. Selon lui, les gens de lettres augmentaient la confusion en confondant ésotérisme et occultisme et en assimilant maîtres orientaux et écrivains occidentalisés. L'influence de l'existentialisme risquait de renforcer un anti-intellectualisme chez des penseurs chrétiens susceptibles de se rapprocher de la perspective "traditionnelle", alors que l'impératif d'expérience et d'expérimentation en éloigna un moment le groupe Winter. Dans ce contexte, émergea la dernière génération qui joua un rôle pour la réception de Guénon de son vivant. Certains de ses représentants comme le philosophe marxiste Gilbert Mury, lui furent hostiles, accusant son œuvre d'être solidaire des régimes autoritaires. D'autres, comme Paul Sérant et Louis Pauwels contribuèrent à la diffusion de ses écrits lors de son décès.

SECTION XI

LA RECONNAISSANCE POSTHUME D'UNE "INFLUENCE" (ANNÉES 1950)

Si l'influence de l'œuvre de Guénon s'était développée dans la seconde moitié des années 1940, il fallut attendre les années 1950 pour qu'elle soit soulignée par les critiques et portée à la connaissance du public. Là encore, un événement que l'on pourrait prendre pour une cause directe, semble, après analyse, avoir hâté un processus en cours. Dès les années 1949-1950, au début de la Guerre froide, la critique commença à évoquer l'importance de l'œuvre de Guénon dans la vie intellectuelle française. Sa mort, en janvier 1951, suscita un écho médiatique remarquable. La grande presse comme les revues littéraires consacrèrent nombre d'articles au métaphysicien du Caire. Les critiques commentèrent ou s'étonnèrent de l'ampleur d'une influence si atypique. Ce phénomène médiatique fut prolongé par la parution du *René Guénon* (1953) de Paul Sérant. Par cet ouvrage, ce journaliste de la nouvelle génération eut le mérite de donner à ses aînés l'occasion de s'exprimer. Dans les années 1950, en pleine Guerre froide, de grands écrivains comme Paulhan, Breton ou Bosco, dirent l'importance qu'avait à leurs yeux l'œuvre de Guénon. Cette décennie fut également une période charnière pour la décolonisation. Elle fut vécue par beaucoup d'Occidentaux installés dans l'Union Française, comme la fin d'un monde. Les hommages de *France-Asie*, des *Cahiers du Sud*, de *La Revue de la Méditerranée* ou de la presse francophone égyptienne doivent être replacés dans ce contexte historique.

CHAPITRE I

LA MORT DE GUÉNON RÉVÈLE L'AMPLEUR DE SON "INFLUENCE"

Guénon mourut dans la nuit du 7 janvier 1951. La première nouvelle de celle-ci fut donnée le 9 janvier par Valentine de Saint-Point dans *Le Journal d'Égypte* et par Gérald Messadié dans *La Bourse égyptienne*.[1] Ainsi informé, Gabriel Dardaud, devenu directeur de l'A.F.P. au Caire, envoya une dépêche puis un *feature* sur l'événement. Le 9 janvier, les agences de presse annonçaient : « Le philosophe et orientaliste français René Guénon est mort au Caire ».[2] La radiodiffusion française s'en faisait l'écho le même jour. La France et le monde apprirent ainsi la nouvelle et, dès le 10 janvier, Paul Sérant annonçait l'événement à la une de *Combat*. Le 18 janvier, André Allard L'Olivier, un journaliste belge qui publia plus tard un hommage critique dans la revue *Synthèses*, écrivait significativement :

> « Ce n'est que maintenant que l'œuvre de cet homme va vraiment rayonner. Il y a quelques semaines, j'ai été pressenti par l'Association des Écrivains pour donner une conférence. J'hésitais quant au sujet. Aujourd'hui, aucune hésitation n'est possible : je parlerai de Guénon ».[3]

Et en effet, ce décès suscita une vive réaction de la presse et des revues. On prit soudain la mesure d'une influence considérable. Cette actualité littéraire fut

[1] Il y eut aussi un canal de diffusion dans les milieux guénoniens. Martin Lings et le Dr Katz prévinrent leurs amis en Europe. Préau apprenait ainsi la nouvelle le 9 janvier par l'épouse de Cuttat, Winter par une lettre que Katz avait adressée au swami Siddheswarananda, Pulby rencontrait le même docteur de passage à Paris.

[2] Carfort remarquait : « A vrai dire, il n'était ni philosophe ni orientaliste et nous croyons qu'il venait d'acquérir [...] la nationalité égyptienne » (CARFORT (de), « Un sage vivait au pied des pyramides », 1951).

[3] ALLARD L'OLIVIER, A., « Lettre du 18 janvier 1951 à G. Boctor », *L'Égypte nouvelle*, Le Caire, 2 février 1951.

relancée en 1953 par la publication du *René Guénon* de Paul Sérant. L'ouvrage provoqua des réactions plus sereines et plus développées. Pour comprendre la façon dont se diffusa la nouvelle de la mort de Guénon et l'image qui fut alors fixée de sa personne et de son œuvre, il faut dresser un panorama des réactions. On peut distinguer, d'une part, celles d'écrivains n'ayant pas un rapport direct avec Guénon, d'autre part, celles d'écrivains attachés à sa pensée et à sa personne.

I – La reconnaissance de son influence

La mort de Guénon semble avoir accéléré un processus déjà en cours. Dès 1949-1950, certains critiques semblaient commencer à reconnaître l'influence de son œuvre. L'onde de choc qui suivit sa mort surprit cependant les observateurs de la vie intellectuelle. Elle hâta, accentua et cristallisa cette reconnaissance. Le nom de Guénon fut alors associé à divers grands contemporains.

A – L'esquisse de cette reconnaissance dès 1949-1950

La Grande Triade fut le dernier ouvrage qui parut du vivant du métaphysicien. Les communications ayant repris, il fut, comme au long des années 1930, envahi par des flots de courrier. Les corrections d'épreuves de ses nouveaux ouvrages puis de ses nombreuses rééditions, auxquelles il apporta parfois quelques ajouts ou modifications, occupèrent son temps. Guénon suivait encore les différents projets de traductions. En novembre 1949, il signalait à Louis Cattiaux que quatre de ses livres étaient parus en Angleterre, deux publications étaient en projet aux États-Unis.[4] Il évoquait également plusieurs traductions en cours en italien, en allemand (en suisse), en espagnol (en Argentine), en portugais (probablement au Brésil) et même en hindi. En août 1947, il écrivait à Dermenghem qu'il ne pouvait « penser à entreprendre un nouvel ouvrage », car il arrivait alors à peine « à venir à bout du travail courant ».[5] Cependant, le mouvement éditorial se poursuivit par les nombreuses rééditions. En 1947, étaient réédités chez Chacornac *Les États multiples de l'être* et *Autorité spirituelle et pouvoir temporel* et, en 1949 *L'Ésotérisme de Dante*. En 1950, Chacornac procédait encore à la réédition du *Roi du monde*, Gallimard à une troisième édition du *Règne de la quantité et les signes des temps*. Rouhier rééditait encore *Le Symbolisme de la croix*. De plus, des articles de Guénon parurent dans trois numéros spéciaux des *Cahiers du Sud* : en 1947, dans *L'Islam et*

[4] Lettre de Guénon à Louis Cattiaux, le 30 novembre 1949.
[5] Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 4 août 1947.

l'Occident, en 1949, dans *Approches de l'Inde*, en 1950, dans *Lumières du Graal.* L'intérêt suscité ou relancé par ces nouvelles publications, ne cessait de croître.

En France, de nombreux éléments attestent sa notoriété croissante. En 1946, fut publié le premier livre lui étant consacré. Jacques Marcireau faisait une « énorme publicité » autour de son anthologie. En 1947, Malcolm de Chazal, bien qu'ignorant la teneur de son œuvre, avait sélectionné Guénon comme une des cent quarante deux « revues et personnalités de premiers plans, tant littéraires qu'artistiques » auxquelles il avait envoyé son *Sens plastique.*[6] La même année, Théodore Monod entrait en contact avec le métaphysicien du Caire.[7] En 1948-1949, lorsque Guénon fut l'objet de lettres injurieuses d'Albert Frank-Duquesne, un certain nombre d'écrivains se désolidarisèrent de ce dernier, Paul Claudel regrettant même d'avoir préfacé son livre.[8] Cela prouve que Guénon était alors connu et respecté. Ballard confirmait ce fait en notant que, de son vivant, « son nom demeurait célèbre dans le monde intellectuel ».[9] En 1948, le P. Régamey consacrait aux théories de l'art inspirées par l'œuvre de Guénon, une grande partie d'un numéro de *L'Art sacré* intitulé « À la recherche de la Tradition ».[10] En décembre de la même année, le P. Daniélou, évoquant la vague d'intérêt pour l'Inde, présentait l'œuvre de Guénon comme un « corps de doctrine très cohérent qui s'impos[ait] à l'attention » et l'une des « influences majeures » qui avaient contribué à susciter ce phénomène.[11] En 1949 et en 1950, Breton se référa à Guénon comme à une autorité ; d'abord dans sa préface de *La Nuit du Rose-hôtel* de Maurice Fourré[12], puis dans un entretien donné au *Correo literario* (Madrid).[13] Paul Morand lisait à la même époque *La Crise du monde moderne*[14] que Masui présentait dans les *Cahiers du Sud* comme un classique.[15] En 1949-1950, le métaphysicien se vit également intégrer dans des histoires de la pensée. Un volume consacré à la *Littérature française* paru aux éditions Larousse, le citait parmi les philosophes indianistes.[16] En 1950, Gonzague Truc évoquait l'œuvre de

[6] CHAZAL (de), M., *Correspondances avec Jean Paulhan, suivi de l'unisme*, Toulouse, L'Ether Vague, 1987, p. 46.

[7] Il s'entretint notamment de Tierno Bokkar, le maître tidjani de son ami Amadou Hampathé Bâ. Ce dernier fait d'ailleurs référence à Guénon dans la dernière partie de son très beau petit livre sur la vie de son maître (HAMPATHE BÂ, Amadou, *Vie et enseignement de Tierno Bokkar*, Paris, Seuil, 1980, p. 248, n. 1).

[8] Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 27 octobre 1949.

[9] BALLARD, « Sur René Guénon », 1954.

[10] RÉGAMEY, « À la recherche de la Tradition », 1948.

[11] DANIÉLOU, « Le yogi et le saint », 1948.

[12] BRETON, « Préface », 1950.

[13] BRETON, André, *Entretiens 1913-1952*, Paris, Gallimard, 1952, p. 289.

[14] MORAND, Paul, *Journal inutile 1968-1972*, Paris, Gallimard, 2001, p. 576 (réflexion datée de 1950).

[15] MASUI, Jacques, « L'Inde dans notre destin », MASUI (Dir.), *Approches de l'Inde*, p. 13.

[16] CLOUARD, Henri, *Histoire de la littérature française du symbolisme à nos jours*, Paris, Albin Michel, 1949, p. 600.

Guénon dans son *Histoire de la philosophie.*[17] En 1949, dans *Approches de l'Inde*, Masui notait significativement à propos de Guénon que « son œuvre [était] suffisamment connue pour ne pas nécessiter de présentation ».[18] En 1950, Robert Kanters soulignait dans *La Table ronde* (*infra*) qu'il fallait y voir « l'une des plus grandes influences au second degré de notre époque ».[19]

Entre 1951 et 1954, les publications d'écrits de Guénon se poursuivirent. Il faut signaler d'abord la parution chez Chacornac de deux recueils d'articles posthumes avec des avant-propos de Jean Reyor : *Initiation et réalisation spirituelle* (1952) (une suite des *Aperçus sur l'initiation* certainement envisagée par le métaphysicien lui-même), et un volume au titre éloquent : *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien* (1954). Les autres ouvrages furent des rééditions. En 1952, Rouhier réédita l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, l'un des rares à n'avoir pas été épuisé en 1945 en raison de sa réédition en 1939. Chacornac reprit à son compte la petite brochure sur *Saint Bernard* qu'il édita en 1951[20] et *L'Erreur spirite* en 1952. En 1952 et 1953, il réédita encore *L'Homme et son devenir selon le Védânta* et les *Aperçus sur l'initiation.* En 1953, fut aussi publié dans *Yoga, science de l'homme intégral*, un ancien article de Guénon. Néanmoins, ce ne fut pas cette actualité qui fut décisive pour la reconnaissance de l'influence de son œuvre mais sa mort.

B – La reconnaissance de son influence les années suivant sa mort

La mort du métaphysicien suscita une onde de choc médiatique qui surprit ses plus fervents lecteurs comme les observateurs de la vie intellectuelle plus extérieurs à son œuvre. Le 16 janvier 1951, François Bruel soulignait dans *Carrefour* le fait que « nul parmi ses amis et ses anciens lecteurs n'avait prévu que les agences de presse et la radio jugeraient sa mort digne d'être annoncée, tant il vivait éloigné de toute publicité et faisait peu parler de lui […] ».[21] Le 24 janvier, le Dr Grangier constatait devant les membres du groupe Winter que Guénon « était beaucoup plus connu et influent » qu'ils ne le pensaient.[22] Selon Dermenghem, il fallut « cette mort pour que la grande presse apprenne l'existence de celui qui fut

17 TRUC, *Histoire de la philosophie*, p. 39-40 (mais aussi p. 36, 357, 369). Truc restait en contact avec Préau. Ce dernier proposait à Pulby de faire passer des comptes rendus en s'adressant « soit à Paulhan, l'ancien directeur de la *N.r.f.*, que M. Valsân connaît, soit à M. Gonzague Truc […] auprès de qui vous pourriez vous recommander de M. Guénon et de moi ; il connaît très bien les *Etudes traditionnelles* » (lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 22 février 1945).

18 MASUI, J. (Dir.), *Approches de l'Inde*, Marseille, *Cahiers du Sud*, 1949, p. 357.

19 KANTERS, « La littérature contemporaine et le pouvoir des clés », 1950, p. 33-34.

20 Le tirage chez Publiroc avait été épuisé (lettre de Guénon à Guido De Giorgio, le 15 novembre 1947)

21 BRUEL, « René Guénon, un des plus surprenants… », 1951.

22 GRANGIER, Tony, « Souvenirs sur René Guénon » (d'après ses carnets intimes), notes en vue de la conférence faite chez le Dr Pierre Winter, le 24 février 1951.

un des plus grands esprits du XXe siècle ».[23] « Pour la première fois, ce 7 janvier, la presse quotidienne a imprimé le nom de René Guénon ; la radio a transmis le nom de René Guénon », notait Olivier de Carfort.[24] « [...] pourquoi les journaux l'ont-ils dit ? », s'interrogerait Gabriel Venaissin dans la revue *Esprit*.[25]

Jusque-là en effet l'œuvre du métaphysicien avait eu peu d'échos médiatiques au regard de son influence intellectuelle. Léopold Ziegler qui suivait son développement depuis les années 1930, se demandait si elle n'avait pas suscité « quelque chose de nouveau, qui [fut] en même temps quelque chose de très ancien ».[26] La France, à la différence de l'Allemagne, avait toujours naturellement accordé « à tout écrivain une audience que l'écrivain allemand conna[issait] à peine dans son pays ». Ceci était resté « vrai de la France de Valéry, de Gide et de Claudel ». Guénon constituait à ce titre une exception au vu du décalage entre l'importance de son œuvre et son degré de notoriété. C'est pourquoi le penseur allemand considérait Guénon comme le représentant d'une « France secrète » comme il y avait toujours eu, au moins depuis l'époque romantique, des représentants d'une « Allemagne secrète ». Certains observateurs de la vie intellectuelle, lecteurs de Guénon comme Fiolle, Benoist, Truc, Paulhan, Carfort, remarquèrent aussi ce décalage. Selon Truc, le scandale de l'attitude de « réserve hautaine où se tenait à son égard l'enseignement officiel [...] finissait par éclater à la longue [...] ».[27] Il est frappant de noter chez des auteurs qui n'adoptaient pas toutes ses vues, la récurrence de l'emploi du mot "courage" pour désigner la pensée ou la référence à la pensée de Guénon. André Breton (1949), Jean Daniélou (1952), Gabriel Germain (1953), ou Henry Corbin (1963) utilisèrent ce terme pour évoquer son refus de toute compromission et son indépendance par rapport aux "dogmes" de la pensée de son temps. Plusieurs orientalistes universitaires influents menacèrent de boycotter *France-Asie* en raison de la valorisation qu'avait faite Herbert de l'approche des doctrines hindoues par Guénon. De la même façon, en juillet 1947, Marcel Moré, le directeur de *Dieu vivant*, fit comprendre à Préau que son article « Fini et infini » ne pourrait pas passer dans sa revue s'il y faisait mention au métaphysicien.[28]

Certains lecteurs de Guénon comme Gonzague Truc, émirent ainsi la thèse du complot du silence. Selon Carfort, le ton de l'œuvre et sa remise en question des "dogmes" de la pensée dominante suffisaient pour expliquer cet état de fait. Selon

[23] DERMENGHEM, « René Guénon », BERVAL (Dir.), *René Guénon : sa vie, son œuvre*, 1953, p. 1177.
[24] CARFORT (de), « Un sage vivait au pied des pyramides », 1951.
[25] VENAISSIN, « Diffusion de la pensée secrète », 1951, p. 785.
[26] ZIEGLER, Léopold, « René Guénon et le dépassement du monde moderne », COLLECTIF, « Numéro spécial consacré à René Guénon », 1951, p. 211.
[27] TRUC, « Souvenirs et perspectives sur René Guénon », 1951, p. 335.
[28] Lettres d'André Préau à Pierre Pulby, les 12 janvier et 26 juillet 1947.

Jean Daniélou, cette œuvre se constituait « si complètement en dehors de la mentalité moderne » qu'elle présentait « comme un corps étranger dans le monde intellectuel » de son temps.[29] Paulhan de son côté écrivait quelques années après la disparition du métaphysicien :

> « Guénon tient, dès 1905 [*sic*], que la civilisation occidentale est une anomalie, pour ne pas dire une monstruosité, et que le progrès dont nous sommes fiers n'est qu'une chute continue. C'est là un propos qui, dans ces temps lointains, scandalisait. Ajoutez encore que Guénon s'étant une fois pour toutes délivré (mais non sans les avoir étudiés avec soin) du spiritisme, puis de la théosophie, enfin de l'occultisme, n'a manqué aucune occasion de s'élever contre un certain orientalisme de bazar, que représenteraient assez bien Ramakrishna[30], Tagore ou Romain Rolland. Ce ne sont pas là, par les temps qui courent, des raisons de succès. En fait, c'est tout au plus s'il a paru sur Guénon, de son vivant, deux ou trois articles ».[31]

Paulhan forçait un peu le trait, mais il est vrai qu'au regard de son influence, on avait peu parlé de son œuvre. Or, à partir de janvier 1951, non seulement de nombreux journaux et revues répercutèrent la nouvelle de sa mort, mais la plupart des journalistes et écrivains soulignèrent son influence et son importance intellectuelle. Selon Sérant dans *Combat*, malgré le fait que les grands courants de la pensée française n'avaient pas accordé « audience à ce solitaire [...] son influence devait s'affirmer de plus en plus, empruntant sans qu'il y fut pour rien, les chemins les plus discrets comme les plus imprévus ».[32] Dans *Les Nouvelles littéraires*, le 18 janvier 1951, Louis Pauwels notait que « l'influence de René Guénon s'était accrue de manière considérable depuis la fin de cette guerre ».[33] Selon Daniel-Rops, « l'auteur de *La Crise du monde moderne* [avait] exercé sur de nombreux esprits une profonde influence ».[34] André Préau constatait que l'on s'apercevait aussi « de l'étendue de son influence ».[35] Selon Gonzague Truc :

> « L'action de ce penseur secret et discret, malgré la conspiration du silence, se marquait avec une force croissante au cours des années, et si on ne lui rendait pas encore pleine justice, s'il n'atteignait pas des portions assez larges de public, on prenait garde à lui et on le suivait dans son double souci de dénoncer un monde qui allait chaque jour s'avilissant et de retrouver une voie qui le ramenât, s'il se pouvait, dans le sens d'une vie authentique. Il n'eut pas souhaité davantage, et il continuera de fructifier ».[36]

[29] DANIÉLOU, « Grandeur et faiblesse de René Guénon », *Essai sur le mystère de l'Histoire*, 1953, p. 120.
[30] Guénon critiquait les déformations des successeurs de ce sage mais non pas ce sage lui-même.
[31] GUÉRIN, « *Les Études traditionnelles* », 1956.
[32] SERANT, « René Guénon, rénovateur des études ésotériques, vient de mourir », 1951.
[33] PAUWELS, « René Guénon », 1951.
[34] DANIEL-ROPS, introduction de DANIÉLOU..., 1953.
[35] PRÉAU, « Sur René Guénon », 1954.
[36] TRUC, « Souvenirs et perspectives sur René Guénon », 1951, p. 340.

Sérant prévoyait que l'œuvre de Guénon allait « influencer de plus en plus tous ceux qui, las des décevantes "solutions modernes", s'orient[aient] vers la recherche des sources éternelles ».[37] Dix ans plus tard, Michel Deguy, Jean Richer ou dom Nesmy confirmeraient cette intuition (*infra*).

Les commentateurs soulignèrent encore l'importance et la singularité de cette œuvre. Aimé Patri soulignait son « importance intellectuelle [...] considérable ».[38] Olivier de Carfort rapportait, sous toutes réserves, que Claudel le désignait en privé comme « le plus grand écrivain français à l'heure actuelle ».[39] Selon Sérant, c'était « l'un des plus grands esprits contemporains qui [venait] de disparaître ».[40] Jean Daniélou écrivait que « son œuvre, courageuse et qui romp[ait] délibérément avec les préjugés de son temps, [était] une des plus importantes du monde actuel ».[41] André Breton la considérait comme « une des plus considérables de notre époque ».[42] Selon Masui, la disparition de Guénon constituait un événement majeur pour la pensée contemporaine.[43] Emmanuel Berl saluait l'ouvrage de Sérant dans la mesure où il avait « l'incontestable mérite d'être le premier à souligner l'importance de Guénon dans la vie intellectuelle de la France contemporaine ».[44]

C – L'association de Guénon à de grandes figures contemporaines

L'importance intellectuelle de Guénon fut encore soulignée par l'évocation de son œuvre aux côtés de celle de grands penseurs contemporains, mais aussi par la mention de l'influence qu'elle avait eue sur certains écrivains. La référence à Gide devint notamment un argument médiatique de premier plan.

1 – Guénon est associé à de grands penseurs : Heidegger et Simone Weil

Le métaphysicien fut rapproché d'Heidegger, dans des publications marginales, par des auteurs connaissant bien son œuvre. Ziegler notait en 1951 :

> « L'avenir seul pourra porter un jugement définitif sur cette irruption d'un mode de connaissance pré-, extra-, et supra-scientifique dans notre présent perplexe et troublé ne connaissant que des sciences spécialisées et indépendantes. Il faut aussi laisser à l'avenir le soin de comparer cette tentative à des efforts analogues de notre époque, tendant à revenir à une connaissance qui soit essentiellement une

[37] SÉRANT, « René Guénon, rénovateur des études ésotériques, vient de mourir », 1951.
[38] PATRI, « René Guénon (1886-1951) », 1951.
[39] CARFORT, « Un sage vivait au pied des pyramides », 1951.
[40] SÉRANT, « René Guénon, rénovateur des études ésotériques, vient de mourir », 1951.
[41] S.n., « Syncrétisme », 1952.
[42] BRETON, « René Guénon jugé par le surréalisme », 1953.
[43] MASUI, « *In memoriam* Shri Aurobindo René Guénon », 1951, p. 143.
[44] BERL, « *René Guénon*, de P. Sérant », 1953.

> réalisation. Sous ce rapport, je me bornerai ici à mentionner la façon dont au cours des dernières années, Heidegger, se rattachant aux pré-socratiques, a fait appel à une connaissance pré – et supra-scientifique – l'on peut bien le dire – à partir du langage et de la manifestation immédiate qu'il donne de l'Etre ».[45]

James Chauvet, de son côté, considérait en 1951 qu'il convenait pour juger cette œuvre de se placer au point de vue métaphysique. Ce point de vue avait été remis en honneur par les études sur saint Thomas, la phénoménologie de Husserl, de Gabriel Marcel et d'Heidegger. Or toute l'œuvre de René Guénon n'était, selon lui, qu'une description extrême de l'expérience métaphysique.[46] Plus tard, Jacques Masui, André Préau et Georges Vallin s'entretinrent des rapports entre la pensée "traditionnelle" et l'œuvre du phénoménologue.[47] Préau remarqua que les affinités de sa « pensée » avec la Tradition étaient profondes.[48] En 1953 dans *France-Asie*, il nota que la justesse du « coup d'œil » de Guénon était confirmée par la convergence générale que l'on observait entre ses vues et celles de deux personnalités de premier plan : Heidegger et Simone Weil.[49]

La comparaison de l'œuvre de Guénon avec celle de Simone Weil fut beaucoup moins marginale. Il faut noter que l'œuvre de la jeune philosophe acquit sa notoriété (principalement à partir de 1947 avec la publication de *La Pesanteur et la grâce*) au moment où l'audience du métaphysicien se développait. « […] à Paris, les derniers livres de Guénon parurent au moment où étaient publiés les manuscrits de Simone Weil », notait Sérant.[50] En 1953, Emmanuel Berl soulignait que Guénon et la philosophe étaient depuis Bergson, les deux penseurs dont l'influence avait été la plus profonde dans la vie intellectuelle de la France contemporaine.[51] De façon significative, ces deux figures étaient (avec Alain) les seuls penseurs à figurer dans la galerie de portraits d'André Rousseaux intitulée *Littérature du XXe siècle.* Il les rapprochait d'ailleurs en ce que tous deux considéraient « une complète révolution spirituelle et morale comme condition de salut du monde moderne ».[52] Selon Sérant, *Lettre à un religieux* (1951) avait montré que Simone Weil tenait comme probables des vérités que Guénon tenait pour certaines.[53] La publication de cet ouvrage l'année de la mort du métaphysicien

[45] ZIEGLER, Léopold, « René Guénon et le dépassement du monde moderne », COLLECTIF, « Numéro spécial consacré à René Guénon », 1951.
[46] CATTIAUX, CHAUVET, « Hommage à René Guénon », 1951.
[47] Franck Viellart a tenté d'approfondir cette question : VIELLART, « Phénoménologie et "Non-dualité" », 1996.
[48] Lettre d'André Préau à Jacques Masui, le 20 février 1957.
[49] PRÉAU, « René Guénon, son temps et son œuvre », BERVAL (de) (Dir.), *Rene Guénon…*, 1953.
[50] SERANT, *René Guénon*, 1953, p. 22.
[51] BERL, « *René Guénon*, de P. Sérant », 1953.
[52] ROUSSEAUX, « Les derniers écrits de René Guénon », 1951.
[53] SÉRANT, *René Guénon*, 1953, p. 22. Sans développer une comparaison de *Lettre à un religieux* et des thèses de Guénon, précisons que l'influence de ce dernier s'y fait indeniablement sentir à plusieurs endroits. Il n'y a

contribua à susciter le rapprochement des deux œuvres sous un angle plus spécifiquement religieux. Selon André Préau, leurs auteurs avaient en commun d'avoir déplacé le problème religieux de la conciliation entre religion et science à la conciliation des différentes religions.[54] En 1952, Pierre Andreu mettait significativement en épigraphes du chapitre de son *Drieu témoin et visionnaire* consacré aux idées religieuses, une citation de Guénon sur l'au-delà de l'Être et un extrait de la *Lettre à un religieux* sur les Écritures sacrées révélées de peuples non judéo-chrétiens.[55] Le directeur de *Dieu vivant* et Jean Daniélou rapprochèrent les deux œuvres dans une commune réfutation.

2 – L'influence de Guénon sur certains écrivains est soulignée

Il fallut attendre sa mort pour découvrir l'intérêt que Simone Weil avait eu pour son œuvre. Dans leurs écrits, Préau comme Sérant affirmaient qu'elle « n'avait probablement pas connu Guénon, auquel elle ne se référ[ait] jamais ».[56] Aimé Patri, intuitif, avait demandé à Simone Pétrement si les Daumal n'avaient « jamais parlé à Simone de Guénon dont la pensée de leur amie était proche à plusieurs égards ».[57] Mais Préau ne découvrit cette influence qu'en 1953 avec la publication du premier volume des *Cahiers*. Il y apprit qu'elle avait lu *Le Roi du monde* et probablement d'autres ouvrages car il retrouva sous sa plume des expressions guénoniennes.[58] En 1954, il mentionna d'ailleurs cette découverte dans les *Cahiers du Sud* :

> « L'influence qu'ils ont eue sur elle paraît avoir été forte : qu'on se rappelle l'attirance vers l'Inde qui lui fit apprendre le sanskrit, son intérêt si vif pour le

toutefois pas trace de marcionisme chez Guénon. Dès son article sur *La Pesanteur et la grâce*, Préau avait signalé les limites des déclarations de la philosophe sur Jéhovah (en tant que Dieu de l'Ancien Testament). À la différence de Guénon, Simone Weil ne distingue pas entre des types de traditions aux constitutions internes différentes. Selon Guénon, les religions sont l'aspect externe d'un type bien particulier de traditions (au sein duquel le christianisme occupe une place singulière dans la mesure où il fut d'abord un pur ésotérisme). Selon Guénon toujours, les formes traditionnelles religieuses sont composées d'un ésotérisme et d'un exotérisme, division qui n'existe pas dans l'hindouisme par exemple. D'après cette perspective, Simone Weil compare l'exotérisme judaïque à des formes traditionnelles non religieuses, d'où sa dévalorisation de cette tradition. Weil va jusqu'à affirmer qu'avant l'Incarnation, le judaïsme était plus éloigné de « la vraie religion » que les nations dites païennes (elle pense aux mystères) qui avaient des formes de mort et de résurrection d'un Dieu bon avant d'être puissant.

[54] Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 11 juin 1953.

[55] ANDREU, « Les idées religieuses », p. 205. Dans le chapitre sur Drieu La Rochelle nous avons évoqué certaines convergences de vues avec la philosophe.

[56] SERANT, *René Guénon*, 1953, p. 22 ; et PRÉAU, « Simone Weil ou la découverte de la Tradition ».

[57] PATRI, A., « Lettre à Simone Pétrement », *Cahiers Simone Weil*, tome XVI, n° 2-3, juin-sept 1993, p. 143.

[58] Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 11 juin 1953.

symbolisme et le folklore, ou encore la façon dont elle a interprété Platon et le pythagorisme ».[59]

La même année, Marie-Magdeleine Davy notait dans son *Introduction au message de Simone Weil* que la philosophe « connaissait les travaux » de Guénon.[60]

On évoqua également l'influence du métaphysicien sur celui qui avait fait lire à la jeune philosophe son œuvre. Si Daumal n'avait pas une très forte notoriété, il jouissait d'une grande aura dans certains milieux littéraires. Sa générosité, sa qualité d'être, sa mort précoce après une existence très difficile sur le plan matériel, suscitèrent le développement d'une hagiographie autour du jeune poète. Léon-Gabriel Gros pouvait écrire à Jacques Masui que, contemporain de Daumal et de Lecomte, ils les regardaient « comme des saints ».[61] Masui lui-même en parlait de son côté comme d'un homme "réalisé" dont les traductions des textes hindous « convoy[aient] le sens d'une manière miraculeuse ».[62] À la mort de Guénon, Paulhan fit publier aux *Cahiers de la Pléiade* une version légèrement différente (présentée comme un inédit) de l'article « Encore sur les livres de René Guénon » (paru dans *Le Grand Jeu* en 1929).[63] Dans le numéro spécial de *France-Asie* consacré à Guénon, René de Berval reprit une partie de ce texte et publia une lettre du poète dont il avait été l'ami.[64] En 1953, Roger Nimier consacrait un long développement à Guénon dans le cadre d'une étude sur Daumal présenté comme un prince de l'écriture.[65] En 1954, Léon-Gabriel Gros et surtout Jacques Masui évoquaient dans un numéro des *Cahiers du Sud* consacré au poète, le rôle de l'œuvre de Guénon pour la formation de Daumal.[66] Robert Coiplet du *Monde* retrouvait dans le premier tome des *Essais et notes* du poète (*Chaque fois que l'aube paraît*, 1953) les symboles des Védas qui étaient présentés avec plus de force dans l'œuvre de Guénon.[67] Ce mouvement continua dans les décennies suivantes.[68]

59 PRÉAU, « Sur René Guénon », 1954. Pour une vision plus détaillée de l'influence de Guénon sur Simone Weil, consulter les introductions, notes, index de : WEIL, *Œuvres complètes*, tome VI, *Cahiers**, 1994 ; et de : WEIL, *Œuvres complètes*, tome VI, *Cahiers***, 1997.

60 DAVY, M.-M., *Introduction au message de Simone Weil*, Paris, Plon, 1954, p. 122. Dans le même ouvrage (p. 210-212), l'auteur se réfère longuement à *Initiation et réalisation spirituelle* (1952). M.-M. Davy évoqua Schuon dans *Combat* (DAVY, M.-M., « *Sentiers de Gnose* », *Combat*, le 30 mai 1957).

61 Lettre de Léon-Gabriel Gros à Jacques Masui, le 6 janvier 1968.

62 MASUI, Jacques, « René Daumal et l'Inde », *Cahiers du Sud*, Marseille, n° 322, mars 1954, p. 381-386. Nous avons cité plus haut l'avis inverse de Jean Varenne.

63 DAUMAL, « René Guénon », 1951.

64 DAUMAL, René, « Sur les livres de René Guénon » et « Lettre », BERVAL (de) (Dir.), *René Guénon*, 1953.

65 NIMIER, « René Daumal : I – À la recherche de la vérité », 1953.

66 GROS, Léon-Gabriel, « René Daumal et *Le Grand Jeu* », *Cahiers du Sud*, Marseille, n° 322, mars 1954, p. 355 ; MASUI, Jacques, « René Daumal et l'Inde », *Cahiers du Sud*, Marseille, n° 322, mars 1954, p. 383.

67 COIPLET, « René Guénon présenté par M. Paul Sérant », 1953.

68 En 1967, dans un dossier d'*Hermès* sur Masui (MASUI, « Introduction » et « L'expérience spirituelle de René Daumal et l'Inde », 1967, p. 5-10 et 56-67). En 1968, dans *Études*, André Dhôtel évoque l'influence conjuguée de Guénon et de Salzmann alors que Jacques de Bourbon-Busset évoque le sens profond d'une

En 1952 et 1953, Breton fit lui-même le point sur l'intérêt que le surréalisme avait nourri pour Guénon (*infra*). En 1952, Pierre Andreu soulignait dans son *Drieu témoin et visionnaire*, l'influence de Guénon sur l'auteur de *L'Homme à cheval*.[69] Sérant y revenait en 1953 dans son ouvrage. En 1951, le jeune journaliste avait souligné l'influence de Guénon sur des écrivains passés par les groupes Gurdjieff tels « Lanza del Vasto, Luc Dietrich, René Daumal, Philippe Lavastine, René Barjavel, [...] Louis Pauwels »[70], auxquels il ajoutait encore Raymond Abellio. En 1953, outre Drieu, il ajoutait encore Albert Paraz[71] et Henri Bosco qui avait lui-même revendiqué cette influence en 1951 dans un article sur Gide.

3 – L'utilisation médiatique des déclarations de Gide

La réception de Guénon par Gide fut relativement tardive et superficielle si on la compare à celles de Queneau, d'Artaud ou de Daumal. En raison de la notoriété de l'homme de lettres, elle joua toutefois comme un formidable argument médiatique et devint un lieu commun du discours sur Guénon au moment où son influence fut reconnue. En 1950, la parution de la fameuse déclaration de Gide (d'abord publiée dans *Terre des hommes*) dans son journal, amplifia certainement son écho.[72] La coïncidence de la mort du prix Nobel (19 février 1951) et de la mort de Guénon (le 8 janvier 1951) contribua à son exploitation. Dès le premier trimestre 1951, Théophile Briant rapprochait ces deux auteurs dans sa revue. Il soulignait le fait que Gide avait cherché à rencontrer Guénon lors de son passage en Egypte.[73] En mars, dans *La Revue de la Méditerranée*, François Bonjean citait implicitement une conversation avec le célèbre écrivain au sujet de Guénon.[74] Les propos

unité existante et nécessaire qui l'attirait quand il lisait les œuvres de Guénon (« L'itinéraire spirituel et littéraire de René Daumal », *Études*, n° 328, mai 1968, repris dans : SIGODA (Dir.), *René Daumal*, p. 29 et 32). Jean Follain qui participait à cet échange était apparenté à Noële Maurice-Denis Boulet et avait parlé de Guénon avec elle (*infra*).

[69] ANDREU, *Drieu témoin et visionnaire*, 1952.

[70] SÉRANT, « René Guénon, rénovateur des études ésotériques, vient de mourir », 1951.

[71] Albert Paraz avait parlé des thèses du Dr Couchoud avec Guénon rencontré à la Librairie Rive Gauche (ABOUCAYA, Jacques, *Paraz le rebelle*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2002, p. 192). Il semble que Paraz qui compromettait Guénon pour défendre Céline (*supra*), fut plus influencé par Couchoud que par le métaphysicien. Il put toutefois s'en entretenir à Monaco avec son ami André Pieyre de Mandiargues.

[72] GIDE, *Journal 1942-1949*, 1950.

[73] BRIANT, « René Guénon », 1951.

[74] BONJEAN, « Souvenirs et réflexions sur René Guénon », 1951, p. 219. Bonjean écrivait : « A ce sujet, je ne saurais me défendre de rapporter un mot de l'un de nos plus illustres écrivains alors qu'il venait d'approcher un guénonien déjà avancé dans les voies de la concentration et de l'attachement-détachement. "C'est quelque chose d'affreux, comprenez-vous ! s'exclama-t-il avec la pointe d'humour dont il excelle à marquer ce genre de confidences. Si Guénon a raison, je me suis trompé et j'ai contribué à tromper les autres ! Ma vie, mon œuvre, tout est à refaire ! Or je ne me sens plus les forces qu'il faudrait pour un tel retournement ! Qu'en pensez-vous ?" Tout se trouvait, en effet, suspendu au *si* et "retournement" était le terme technique. Cette vie, cette œuvre à refaire, était-ce seulement le cri d'un clerc ou celui du monde ? Que répondre ? Touche de pareille spontanéité, j'observai, sur le même ton enjoué, que révolte, négation, blasphème sont considérés par

rapportés par le romancier de l'islam se rapprochaient fort de ceux évoqués par son ami Bosco dans le numéro d'hommage à Gide de la *N.r.f.* en novembre 1951.[75] Bosco y mentionnait les pages de journal datées de 1943 et les complétait par un échange qu'il avait eu avec son aîné. Il y dressait également un rapide portrait de Pierre Georges.

À partir de là, sans forcer le trait, le métaphysicien devint pour le grand public l'homme qui avait "influencé" Gide. Cela fut particulièrement flagrant dans le cadre de la réception du *René Guénon* (1953) de Paul Sérant. Son éditeur fit même concevoir un bandeau publicitaire où il était fait mention de l'intérêt de Gide. La quatrième de couverture commençait par cet extrait du journal de Gide : « Que serait-il advenu de moi, si j'avais rencontré les livres de Guénon au temps de ma jeunesse ? ». André Brissaud fit de cette question le titre d'un article publié dans *Arts*. Ses premières lignes poursuivaient la citation de Gide. Brissaud concluait cette entrée en matière en s'interrogeant : « Qui est donc René Guénon pour avoir ainsi bouleversé l'auteur des *Nourritures terrestres* ? ».[76] Dans *La Vigie marocaine*, Camille Pignol mettait également en exergue une citation de Gide.[77] Le numéro spécial de *France-Asie* reprenait la page du journal, le témoignage de Bosco[78] alors qu'Abderrahman Buret s'en faisait encore l'écho. En 1954, c'était au tour d'André Préau d'évoquer l'épisode dans les *Cahiers du Sud*.[79] On pourrait multiplier les exemples.

Par la suite, la référence à la réaction d'André Gide ne fit que croître. Elle fut répercutée à la télévision en mai 1962 et en août 1966 par le hiératique Monsieur Reymond qui avait "initié" le sculpteur Étienne-Martin à la lecture de l'œuvre de Guénon. Il citait la fameuse interrogation de l'écrivain et y répondait en disant qu'il aurait eu une éthique et une philosophie tout autres.[80] En 1963, Jean Wahl, en réaction à l'article d'un guénonien qui s'y référait, fut amené à discuter les propos de Gide dans *La Revue de métaphysique et de morale*.[81] On trouve aujourd'hui dans toutes les notices de dictionnaires et dans beaucoup d'études sur Guénon la référence à Gide[82] qui est souvent présenté comme ayant été "influencé" par le

l'Inde comme un oui voilé, "un feu recouvert par la fumée, un miroir par la poussière, un embryon par l'amnios". Un autre verset de la *Gîtâ*, que je ne citais point, me revient en mémoire : "Suprêmes sont les sens, souverain sur les sens est le mental, souveraine sur le mental est la volonté intelligente ; ce qui est souverain sur la volonté intelligente, c'est Lui !" ».

75 BOSCO, « Trois rencontres », 1951.

76 BRISSAUD, « Gide : "Que serait-il advenu…" », 1953.

77 PIGNOL, « Devant le *René Guénon* de Paul Sérant », 1953.

78 Le texte avait déjà été repris dans *L'Égypte nouvelle* (Le Caire, 8 février 1952).

79 PRÉAU, « Sur René Guénon », 1954.

80 DROT, « Voyage au pays des *Demeures* avec Étienne-Martin », 1962 (rediffusé le 18 août 1966).

81 WAHL, « Quelques réflexions », 1963.

82 Signalons entres autres, une exégèse de la déclaration de Gide dans : ROSENBLATT, *René Daumal au delà de l'horizon*, p. 78-89, et encore : BONARDEL, « Poésie et Tradition », 2000, p. 119.

métaphysicien.[83] Dans son roman *The Chessmaster and his moves*, Raja Rao met en scène une dame guénonienne, Mme de la Fosse qui, pour démontrer l'autorité de Guénon, cite le constat de Gide : s'il l'avait connu plus jeune, sa vie aurait été différente.[84] Cela résume bien l'utilisation qui a été faite du questionnement d'un des écrivains les plus célèbres de son temps.

II - Deux jeunes journalistes initient la réaction critique de milieux intellectuellement éloignés de Guénon

Les réactions de Paul Sérant et de Louis Pauwels semblent avoir eu un effet d'entraînement important dans la presse. De grands quotidiens mentionnèrent cet événement. La critique catholique eut également une certaine influence, en particulier manifeste dans *La Table ronde*.

A - Le milieu *Combat* et le rôle de Paul Sérant

Le milieu intellectuel que nous avons tenté de définir autour de revues comme *Combat*, *Arts* et *Carrefour*, et de journalistes tels Sérant et Pauwels, joua un rôle de premier plan pour la diffusion de la nouvelle de la mort du métaphysicien. En 1951, Sérant et Pauwels furent les premiers, avec François Bruel, à se faire l'écho du décès. Le 10 janvier, Paul Sérant annonçait à la une de *Combat* que le « rénovateur des études ésotériques » venait de mourir.[85] Il fut suivi le 16 par François Bruel (né en 1905) ; ce journaliste économique[86], collaborateur de *Critique*, évoquait dans *Carrefour* « l'un des plus surprenants directeurs spirituels de l'Occident ».[87] Le 18, Louis Pauwels donnait un article aux *Nouvelles littéraires.*[88] À la différence des deux textes précités, il ne s'agissait pas d'une évocation générale de l'œuvre et de la vie ; occupant le poste clef de rédacteur en chef de *Combat*, Pauwels semblait s'exprimer comme porte-parole de sa génération (*infra*). Le 19 janvier, Edmond Humeau rendait également hommage au métaphysicien dans *Arts* ; il dressait un singulier parallèle entre les destins et les œuvres de René Guénon et de Sinclair Lewis également disparu.[89] Dans la revue *Esprit* (dont

[83] LINDENBERG, « René Guénon », 1996.
[84] RAO, Raja, *The Chessmaster and his moves*, New Delhi – Bombay, Vision Books, 1988, p. 290-1.
[85] SÉRANT, « René Guénon, rénovateur… », 1951.
[86] Il rédigea de 1958 à 1978 *Le Télégramme économique*.
[87] BRUEL, « René Guénon, un des plus surprenants… », 1951.
[88] PAUWELS, « René Guénon », 1951.
[89] HUMEAU, « René Guénon – Sinclair Lewis », 1951.

Humeau était collaborateur), Gabriel Venaissin fit quelques mois plus tard mention de Guénon dans un tout autre esprit ; avec une verve polémique, l'auteur s'attachait à combattre les effets induits par une réception étendue de « la pensée secrète ».[90]

Paul Sérant continua de publier des articles à propos de Guénon dans la presse générale. En 1951 et 1953, il s'en faisait l'écho dans des journaux royalistes, Pierre Boutang lui ayant notamment demandé de dresser un parallèle entre la perspective du métaphysicien et celle de Charles Maurras.[91] En 1952, Jean Paulhan l'invitait à présenter dans ses *Cahiers de la Pléiade* « La métaphysique de Guénon ».[92] En 1954, dans *La Parisienne*, il présentait au public littéraire les divergences doctrinales qui existaient entre Guénon et Schuon.[93] Jacques Laurent, qui avait fondé *La Parisienne* l'année précédente, semblait pourtant avoir été détourné de l'œuvre du métaphysicien par le bon mot de Maurras. Dans ses mémoires, il évoqua en effet les « idées confuses qui en 1900 poussaient [sa] grand-mère à faire tourner les tables et inspiraient à l'époque les *Manvantaras* de René Guénon ».[94] Son ami Roger Nimier donna en 1953 une présentation relativement fidèle de la perspective de Guénon au cours d'une de ses "Journées de lectures" (publiée de 1949 à 1951 dans *La Table ronde*, cette chronique l'était alors dans *Carrefour*).[95] En 1957, Paul Sérant donnait encore un article à *La Table ronde*, « René Guénon et la "fin du cycle" ».[96]

Ce journaliste fut l'auteur de la première présentation d'ensemble – si l'on met de côté l'anthologie de Marcireau – de l'œuvre de Guénon.[97] Cet ouvrage qui parut aux éditions de La Colombe (*supra*) et fut primé par la Société des Gens de Lettres, eut un écho important. Il relança en quelque sorte la vague d'intérêt qu'avait suscitée le décès du métaphysicien. Le premier à s'en faire l'écho fut André Brissaud en mai 1953 dans *Arts*.[98] Pauwels avait pris la rédaction en chef de ce journal en 1952 (poste auquel lui succéderaient André Brissaud et Jacques Laurent). En juin 1953, François Mauriac évoquait avec intérêt cet ouvrage dans *La Table ronde* (*infra*).[99] En juillet, Emmanuel Berl soulignait dans *Combat* la

90 VENAISSIN, « Diffusion de la pensée secrète », 1951.
91 SÉRANT, « Selon René Guénon, l'apparition… », 1951 ; SÉRANT, « Charles Maurras et René Guénon », 1953.
92 SÉRANT, « La métaphysique de Guénon », 1952.
93 SÉRANT, « Frithjof Schuon et René Guénon », 1954.
94 LAURENT, Jacques, *Histoire égoïste*, Paris, La Table Ronde, 1976, p. 140.
95 NIMIER, « René Daumal : I – À la recherche de la vérité », 1953.
96 SÉRANT, « René Guénon et la "fin du cycle" », 1957.
97 SÉRANT, *René Guénon*, 1953. Ce livre lui vaudra le prix Victor-Émile Michelet de la S. G. D. L. Dans la deuxième édition, il écrivait : « nous ne le critiquons qu'en fonction de ce qu'il a lui-même exposé et défendu, et que nous avons découvert en grande partie grâce à lui » (SÉRANT, *René Guénon*, 1977, p. 225).
98 BRISSAUD, « Gide : "Que serait-il advenu…" », 1953.
99 MAURIAC, « Bloc-Notes », 1953. Bosco, comme beaucoup d'hommes de sa génération, lut le livre de Sérant (lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 28 septembre 1953).

pertinence de ce livre qui avait « l'incontestable mérite d'être le premier à souligner l'importance de Guénon dans la vie intellectuelle de la France contemporaine ».[100]

B – Les grands quotidiens : *Le Figaro, La Croix, Le Monde.*

D'autres grands journaux de l'époque apprirent à leurs lecteurs la mort de Guénon. *Le Figaro* ouvrit largement ses colonnes à la nouvelle en raison d'un concours de circonstances. André Rousseaux (né en 1896) qui collaborait au journal depuis 1936, se trouvait en Égypte lors de la mort de Guénon. Le critique littéraire avait fait ses débuts à *La Revue universelle* (*supra*). En 1925, alors qu'il avait signé le manifeste du *Nouveau siècle* de Valois (l'éditeur du *Théosophisme*), il avait vraisemblablement assisté à la « mémorable conférence [de Guénon] à la Sorbonne ». Ami de Bernanos depuis 1928, il prit, avant ou pendant la guerre, quelques distances avec Maurras. Au début de l'année 1951, il avait été amené à se rendre en Égypte pour donner une série de conférences. Il put ainsi assister à la seconde cérémonie funèbre, s'entretenir avec des personnes ayant connu Guénon comme le Dr Katz et Valentine de Saint-Point et recueillir des articles parus dans la presse égyptienne francophone.[101] Avoir croisé le destin de Guénon – lequel, écrivait-il, « aurait l'air d'un roman, si l'on s'attachait à ce que son déroulement comporte de pittoresque » – excita sa verve de critique littéraire. Le 22 janvier 1951, il évoqua à la une du journal la vie cairote du *cheikh* Abd al-Wahid, ses derniers moments, son enterrement.

Il eut la malencontreuse idée de noter que « dans le monde d'une chrétienté énergique on ne lui eût pas épargné le nom de renégat ». Cela suscita l'amère ironie de la droite maurassienne. Elle avait considéré le ralliement de Rousseaux au camp démocrate comme une trahison. L'attaque contre le critique littéraire s'accompagna d'une relative défense de Guénon ; le 26 janvier, un journaliste d'*Aspects de la France* remarquait qu'une chrétienté "énergique" – « où les Claudel et les Rousseaux ne garderaient pas la sacristie » – aurait peut-être évité son exil.[102] Le 28, dans *Rivarol*, un encart inséré au sein d'un long article de Paul Sérant – qui analysait pourtant la distance entre la pensée anti-moderne de Guénon et les positions de l'école réactionnaire contemporaine – allait dans le même sens.

Cela n'empêcha pas André Rousseaux de revenir sur l'œuvre de Guénon le 3 février dans le *Figaro littéraire*. L'article, de fond cette fois, comportait de longues citations assez originales. Si cette doctrine lui apparaissait éloignée du christianisme, il concluait pourtant que personne n'avait « mieux condamné le monde qui fait des monstres avec les masses humaines, après avoir vidé l'homme de sa

[100] BERL, « *René Guénon*, de P. Sérant », 1953.
[101] ACCART, X., « Appendice sur André Rousseaux », ACCART (Dir.), *L'Ermite de Duqqi*, 2001, p. 243-244.
[102] ARTHEZ, « André Rousseaux parle de "renégat" », 1951.

valeur ». En 1953, André Rousseaux refondit et développa ses articles sur Guénon dans un chapitre de sa *Littérature du XXe siècle.*[103] Le 21 novembre de la même année, dans le *Figaro littéraire*, il consacra encore une étude à Guénon, dans le but « de lutter contre la fausse culture » en donnant des indications « sur des valeurs qui composent la vraie figure intellectuelle de notre époque ».[104]

Il fallut attendre mars 1951 pour qu'un rédacteur de *La Croix* consacre un article à Guénon. Le texte condescendant et approximatif d'Albert Vincent[105] reste assez isolé dans la presse de l'époque. Les premiers mots du journaliste donnaient le ton : « Pauvre Guénon ! ». Vincent appartenait vraisemblablement à une génération suffisamment ancienne pour avoir connu lors de leur parution les premiers ouvrages du métaphysicien. Il avait en effet ressorti des rayonnages de sa bibliothèque des livres « poussiéreux » publiés entre 1921 et 1925. Vincent écrivait l'avoir « perdu de vue » avant la Seconde Guerre mondiale. Il regrettait en conclusion que Guénon n'ait pas connu *Les Deux sources de la morale et de la religion* (le métaphysicien avait pourtant consacré à ce livre un article entier !) car la lecture de Bergson aurait dû permettre à Guénon de comprendre toute la profondeur du « mysticisme » chrétien.

Si en 1951, un critique anonyme de la rubrique "Les nouvelles brèves du *Monde*" s'était contenté d'ajouter quelques lignes à la dépêche A.F.P.[106], il fallut attendre août 1953 pour que Robert Coiplet évoque Guénon dans le journal dirigé par Hubert Beuve-Méry. Dans son "Courrier littéraire", il commenta l'ouvrage de Sérant. « Les idées de Guénon sont souvent séduisantes. Elles le doivent beaucoup à la netteté de son style. Je ne dis pas la clarté »[107] ; ainsi s'ouvrait cet article peu favorable à une perspective qui laissait son auteur quelque peu médusé. Selon Coiplet, Guénon déshonorait l'Occident au profit d'une vérité idéale résidant entre Inde et Chine. Or, sa perspective métaphysique était « baignée de l'orgueil de l'absolu ». Coiplet reconnaissait cependant par moments la « force étonnante » de l'analyse ; cette critique de l'Occident était « une manière de chef-d'œuvre ». Coiplet remarquait pourtant que tout le monde tirait profit du développement technologique, même les penseurs. Le critique disait en revanche perdre pied lorsque Guénon abordait les symboles « où les mots n'ont plus le sens » qu'on leur connaît. Il revenait enfin sur la dernière partie du livre de Sérant

103 ROUSSEAUX, « Vie et mort de René Guénon », 1953.
104 ROUSSEAUX, « La vie posthume de René Guénon », 1953.
105 Sous toutes réserves, il pourrait s'agir du pseudonyme de A.-V. Jacquet (1881-1955). Instituteur, il exerça en 1903 en Afrique du Nord. Syndicaliste influencé par Proudhon, Sorel et Péguy, il se rapprocha de l'Action française et se convertit au catholicisme pendant la Grande Guerre. Il porta néanmoins un regard critique sur l'Église et participa par la suite à *La Révolution prolétarienne*.
106 Henri Bosco évoque à Bonjean « trois lignes dans *Le Monde* » (lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 27 janvier 1951). On nous a indiqué que ce filet avait paru le 10 janvier, mais nous n'avons pas pu le localiser.
107 COIPLET, « René Guénon présenté par M. Paul Sérant », 1953.

que ce dernier avait appelé « le drame d'une certitude ». Le fait que Guénon soit devenu « mahométan » lui semblait dénoter un échec : le métaphysicien s'était arrêté à mi-chemin du Tibet, au sein d'une civilisation sœur de l'Europe, ayant une religion dont Guénon avait dénoncé la matérialité. La curieuse conclusion résumait bien le ton un peu ahuri de ce critique peu à l'aise avec le sujet qu'il traitait :

> « Il semble que ceux qui demandent une direction à la pensée de René Guénon vont aisément jusqu'aux symboles védiques. Lui est resté, sans vraiment donner ses raisons, au Caire et à l'islam. M. Paul Sérant cherchant ce qui a manqué à René Guénon suppose que ce serait la sainteté. Je ne comprends pas ce qu'il veut dire ».[108]

C – L'influence de la critique catholique[109]

1 – La critique des jésuites

Un certain nombre de jésuites s'intéressèrent à l'œuvre de Guénon. Avant-guerre, trois compagnons de Jésus appartenant à la génération de l'affaire Dreyfus et même à l'antécédente, lui avaient consacré dans les *Études* pas moins de cinq comptes rendus et un article.[110] En dehors de Jean-Marie Abelé (né comme Guénon en 1886), les jésuites qui l'évoquèrent après-guerre appartenaient à la génération de la crise ou, plus largement, de celle de 1925 : François Russo (1909) ; Louis Beirnaert (né en 1906)[111] ; Jean Daniélou (né en 1905) qui reste la figure la plus importante de ce groupe pour notre étude.[112]

Le père jésuite (qui fut nommé cardinal en 1969 et élu à l'Académie Française en 1973) consacra plusieurs études à Guénon. Il est probable que celles-ci eurent une influence sur des écrivains qui, sans forcément le manifester, étaient catholiques. En 1948, il n'avait fait qu'évoquer l'œuvre de Guénon (*supra*). En juin 1951, il consacrait deux articles au métaphysicien dans *La France catholique*[113],

[108] COIPLET, « René Guénon présenté par M. Paul Sérant », 1953.

[109] Nous ne détaillerons pas ces commentaires, ayant annoncé dès le départ n'aborder cette question qu'en tant qu'elle touchait à notre sujet. Sur la critique catholique à cette époque consulter : SERANT, « René Guénon », 1977, p. 25-26 ; et JAMES, *Ésotérisme et christianisme*, 1981, p. 370-377 et p. 403-405.

[110] Sous les plumes de : Léonce de Grandmaison (1868-1927), Lucien Roure (1857-1945), Pierre Defrenne (1867-1929) (GRANDMAISON, Comptes rendus de l'*Introduction générale*… et du *Théosophisme*…, 1923 ; ROURE, Compte rendu de *L'Erreur Spirite*, 1923 ; GRANDMAISON, Compte rendu de *L'Ésotérisme de Dante*, 1926 ; ROURE, Compte rendu du *Roi du monde*, 1927 ; DEFRENNE, Compte rendu de *La Crise du monde moderne*, 1928 ; ROURE, « Le secret de l'Orient et René Guénon », 1932).

[111] BEIRNAERT, « Sagesse de René Guénon », 1951 ; BEIRNAERT, « De Charcot à René Guénon », 1956.

[112] Nous laissons ici de côté Henri de Lubac évoqué plus haut car, à notre connaissance, il n'a pas écrit sur Guénon dans la presse.

[113] DANIÉLOU, « Grandeur et faiblesse de René Guenon », 1951 ; DANIÉLOU, « La Révélation seule a apporté du nouveau au monde » 1951.

un hebdomadaire qui avait signalé la mort de ce dernier dès le 19 janvier 1951.[114] Il y revint en 1952 dans le *Bulletin des Cercles Saint Jean Baptiste* (*infra*).[115] Il synthétisa son analyse dans son *Essai sur le mystère de l'Histoire*, paru au Seuil en 1953.[116] Le jésuite avait de l'estime « pour le dégagement des préjugés modernes qu'a[vait] opéré Guénon, pour sa redécouverte de la dimension métaphysique et sa mise en valeur du symbolisme ». Il critiquait cependant « son incompréhension de la radicale nouveauté du christianisme et [le] primat de l'historicité des faits sur le symbolisme ».[117] Cette œuvre lui semblait refuser « le contenu même [du christianisme] : l'affirmation du caractère absolument privilégié de la résurrection de Jésus-Christ ».[118] Daniel-Rops présenta ce « chapitre à la fois généreux et lucide » dans sa revue *Ecclesia*. Il le mit en relation avec l'actualité littéraire suscitée par le « très beau livre, à la fois fervent et équitable » de Paul Sérant.[119] « Il semble », écrivait prudemment Daniel-Rops, « que l'opinion que peut avoir sur cet écrivain complexe un catholique soit celle qui s'exprime ici ».[120] En 1970, Daniélou revint sur sa critique dans un numéro de la revue de Louis Pauwels consacré à Guénon.[121]

2 – La critique catholique se répercute dans certains milieux littéraires

Plusieurs critiques manifestèrent à cette époque dans des revues non spécifiquement religieuses à la fois un intérêt empreint de sympathie pour l'œuvre de Guénon et un regret qu'il soit passé à côté du mystère de la foi chrétienne. Nous avons vu ce qu'il en était pour André Rousseaux du *Figaro*. En 1951 encore, Gonzague Truc s'interrogeait sur les raisons pour lesquelles Guénon ne s'en était pas tenu à sa religion natale.[122] André Allard L'Olivier lui adressait dans *Synthèses* une critique dans le même esprit.[123] Dans *Les Nouvelles littéraires*, Louis Pauwels reprochait à l'œuvre de Guénon la quasi-absence de la notion d'amour (*supra*). Cette tendance critique se manifesta en particulier dans le milieu d'auteurs proches

114 S.n., « Guénon et l'ésotérisme », 1951.
115 S.n., « Syncrétisme », 1952.
116 DANIELOU, « Grandeur et faiblesse de René Guénon », *Essai sur le mystère de l'Histoire*, 1953 ; DANIELOU, « Grandeur et faiblesse de René Guénon », *Ecclesia*, 1953 ; DANIELOU, Jean, « Réticences chrétiennes », PAUWELS, SMEDT (de), FRÈRE (Dir.), « L'Homme et son Message : René Guénon », 1970.
117 ROUSSE-LACORDAIRE, Jérôme (o. p.), « *Ex Oriente Mors*, les PP. Allo, OP, et Roure, SJ, face à l'œuvre de René Guénon », COLLECTIF, « René Guénon, lectures et enjeux », 2002, p. 82.
118 Daniélou cité dans : ROUSSE-LACORDAIRE, Jérôme (o. p.), « *Ex Oriente Mors*, les PP. Allo, OP, et Roure, SJ, face à l'œuvre de René Guénon », COLLECTIF, « René Guénon, lectures et enjeux », 2002, p. 82.
119 DANIEL-ROPS, introduction de…, 1953.
120 DANIEL-ROPS, introduction de…, 1953.
121 DANIÉLOU, Jean, « Réticences chrétiennes », PAUWELS, SMEDT (de), FRÈRE (Dir.), « L'Homme et son Message : René Guénon », 1970.
122 TRUC, « Souvenirs et perspectives sur René Guénon », 1951, p. 338.
123 ALLARD L'OLIVIER, « René Guénon », 1951.

de *La Table ronde* dans le comité de rédaction de laquelle on trouvait notamment Gabriel Marcel (*supra*). En 1954, Sérant (selon lequel il avait manqué à Guénon la sainteté) prenait parti dans *La Parisienne* pour les thèses de Schuon :

> « Il est permis de penser que les positions de Schuon donneront satisfaction à beaucoup de lecteurs de Guénon, qui n'avaient jamais pu accepter les condamnations portées par l'auteur de *L'Homme et son devenir selon le Védânta* contre les formes de spiritualités occidentales ».[124]

L'année précédente (dans une chronique commencée à *La Table ronde*), Roger Nimier évoquait « la rigueur et l'unité » de l'œuvre de Guénon. Cet ami du directeur de *La Parisienne* affirmait toutefois qu'il existait une opposition entre perspective chrétienne et Védânta.[125] François Mauriac regrettait dans *La Table ronde* que Guénon ne soit pas resté au sein de l'Église ; il aurait pu, selon lui, y jouer un grand rôle pour « préparer les voies à un rapprochement avec l'Islam – non certes à une conversion de l'Islam ».[126]

En 1963, dom Jean-Claude Nesmy réitérait une opinion voisine dans la même revue. Pour en situer le contexte, il faut noter qu'en 1953-1954, Lucien Méroz (né en 1915), un proche de Charles Journet (*supra*), avait développé dans *Nova et vetera* une critique thomiste de l'œuvre de Guénon.[127] En 1962, ses articles furent édités chez Plon, en un volume intitulé *René Guénon ou la sagesse initiatique* (dans la collection "La Recherche de l'absolu").[128] La même année parurent les « Souvenirs et jugements » de Noële Maurice-Denis-Boulet dans *La Pensée catholique*[129] ainsi que les *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, en introduction desquels Michel Vâlsan

124 SÉRANT, « Frithjof Schuon et René Guénon », p. 340.

125 NIMIER, « René Daumal : I – À la recherche de la vérité », 1953.

126 MAURIAC, « Bloc-Notes », 1953. Avant-guerre, Guénon avait évoqué Mauriac dans sa correspondance avec Pierre Pulby. Il y fut question de sa *Vie de Jésus*. Guénon écrivait : « […] plusieurs personnes m'[en] ont déjà parlé assez élogieusement. Je n'en ai lu qu'un extrait (sur la jeunesse du Christ) publié dans les *Études* ; je dois dire que cela m'a donné l'impression d'être trop "humanisé" ; mais, évidemment, ce n'est pas suffisant pour formuler une appréciation sur l'ensemble du livre… ». « Pour le livre de Mauriac, ce que vous m'en dites confirme en somme l'idée que je m'en faisais ; mais enfin c'est déjà quelque chose s'il marque une réaction contre l'insignifiance et la banalité des conceptions que se font la plupart des catholiques actuels. Que ceux-ci s'en scandalisent, cela n'aurait rien d'étonnant… » (lettres de Guénon à P. Pulby, le 26 avril et le 13 mai 1936).

127 MÉROZ, « Initiation et réalisation spirituelle selon René Guénon », 1953 ; MÉROZ, « Les fondements de l'enseignement ésotérique de René Guénon », 1953 ; MÉROZ, « René Guénon et l'Église catholique », 1954 ; MÉROZ, « René Guénon et les notions chrétiennes du Salut et de la Création », 1954.

128 Il citait à la fin de son livre les « opinions » de Gide, Rousseaux, Daniélou, Kanters, Daumal, Abellio, Pauwels, Benoist, Truc (MÉROZ, *René Guénon ou la sagesse initiatique*, 1962, p. 233-7).

129 MAURICE-DENIS BOULET, « L'ésotériste René Guénon : souvenirs et jugements », 1962. Elle avait commencé son travail en janvier 1956. Son parent, le poète Jean Follain, l'écouta avec intérêt en parler. En 1958, elle déclarait dans un débat radiophonique : « "Ce qu'il y avait de bon en lui, c'est qu'il admettait plusieurs révélations", ce à quoi les ecclésiastiques participant à l'entretien de répondre : "Comment, c'est vous, Mme Boulet qui dites des choses pareilles ?" » (FOLLAIN, Jean, *Agendas*, Paris, Seghers, 1993, le 15 janvier 1956 et le 17 août 1958)

évoquait la participation de Guénon à la revue *Regnabit.*[130] L'article de dom Jean-Claude Nesmy de La Pierre-qui-Vire ne parut pas, comme ceux de dom Irénée Gros (en 1950) et de Roger Bezault (en 1952), dans *Témoignages*, la revue de l'abbaye, mais dans *La Table ronde.*[131] Il faut préciser que les attaques de ces bénédictins venaient probablement de leur intérêt pour les travaux d'Albert Gleizes. Contre les maîtres d'œuvre de *L'Atelier de la Rose*, dom Angelico Surchamp combattit l'influence de Guénon chez les disciples du peintre. Selon dom Nesmy, l'importance des études sur le symbolisme de Guénon, du fait de leur réunion en un même volume, « n'en éclat[ait] que davantage ». Le moine jugeait que « les auteurs qui [avaient] le plus contribué à renouveler l'orientation de l'histoire des religions [s'étaient] inspirés des intuitions de Guénon ». Il citait les travaux de Mircea Eliade lesquels corroboraient « si positivement les assertions moins facilement contrôlables de celui qui s'appelait en religion Abdel Wahed Yahia ». Guénon demeurait « à peu près le seul esprit d'envergure dont l'ésotérisme contemporain se soit honoré en Occident ». Néanmoins, selon Nesmy, Méroz permettait au chrétien d'opérer un discernement par rapport à « une doctrine si altière, mais par bien des côtés si discutable ». Il montrait en quoi Guénon se séparait du christianisme au point de s'être islamisé à partir de 1930. Il concluait :

> « Peut-être si, dans l'Église, cette véritable "Doctrine traditionnelle" avait été mieux comprise et appréciée, René Guénon aurait-il pu continuer sa collaboration à *Regnabit* au lieu d'être rejeté vers le gnosticisme[132] ? De toute façon à présent, il sait… »[133]

III – Les réactions des milieux littéraires marqués par Guénon

Des écrivains ayant un rapport plus intense et plus ancien avec l'œuvre de Guénon se firent également l'écho des thèses du métaphysicien dans les années suivant sa mort. Certains correspondants de Guénon ou lecteurs assidus de son œuvre, l'évoquèrent dans des publications marginales. Des personnalités littéraires de premier plan contribuèrent aussi à ce mouvement de reconnaissance. On peut distinguer deux tissus intellectuels entre lesquels existaient de multiples passerelles : celui des revues tournées vers l'Empire français et celui des milieux littéraires parisiens.

130 VÂLSAN, Introduction aux *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, 1962.
131 NESMY, « René Guénon », 1963.
132 Notons que Guénon rejetait formellement l'accusation de "gnosticisme". Ce terme qualifiait, selon lui, un ensemble d'hérésies qui était à distinguer de la vraie gnose, telle qu'en parlait Clément d'Alexandrie.
133 NESMY, « René Guénon », 1963.

A – Les réactions de personnes liées indirectement à Guénon dans des publications plus marginales

Dès le 27 janvier 1951, Olivier de Carfort consacrait un long article à la une de *Réforme*, l'hebdomadaire protestant.[134] Malgré le jugement assez dur de Guénon envers le protestantisme[135] (rappelé par Carfort), l'article était, à l'inverse de celui de *La Croix*, favorable à cette œuvre. L'auteur, rentier, se consacrait à l'étude des métaphysiques depuis de nombreuses années.[136] Il avait été en correspondance avec le métaphysicien qui jugeait ses lettres parfois un peu confuses et regrettait qu'il ne soit pas engagé dans une tradition.[137] L'auteur participa par la suite aux *Etudes traditionnelles* en y donnant quelques recensions.[138]

En province, des critiques plus ou moins directement liés à Guénon réagirent à sa mort. Théophile Briant annonça l'événement dans son journal : *Le Goëland – journal littéraire de la côte d'émeraude.* Cet homme qui entre 1936 et 1939 avait été proche de Raymond Queneau[139], consacra un article au métaphysicien en janvier-mars 1951.[140] En juillet-septembre 1951, deux amis de Briant publièrent à leur tour dans *Le Goëland* un hommage.[141] Louis Cattiaux et James Chauvet y citaient des extraits de lettres du métaphysicien avec lequel ils avaient correspondu.[142] (Cattiaux laissa reproduire l'année suivante par *La Tour de feu*, un autre extrait de sa correspondance[143]). Selon James Chauvet, toute l'œuvre de René Guénon n'était qu'une description extrême de l'expérience métaphysique. Ce catholique fervent remarquait que l'Église avait profité de ses travaux. Guénon lui avait confié la haute estime en laquelle il tenait les mystiques chrétiens ; et il concluait en remarquant que le métaphysicien n'avait pas été au-dessus d'eux mais simplement

134 C'est par sa lecture que Jean Biès découvrit le nom de Guénon (BIÈS, « Histoire d'une naissance ou la découverte de René Guénon (I) », 1990).

135 Sur les nuances que Guénon lui apportait consulter : ACCART, « Identité et théophanie », COLLECTIF, « René Guénon, lectures et enjeux », 2002, p. 176-200. Carfort évoquait un jeune Quacker selon lequel la doctrine de Guénon résumait tout leur enseignement.

136 Son père, officier de marine, ayant un peu d'argent, l'investit dans un projet d'entreprise : faire de la colle avec de l'hévéa. Le succès de l'entreprise permit à son fils de vivre de ses rentes et de se consacrer à l'étude des métaphysiques, dans une démarche solitaire. Il entretint une correspondance avec Guénon. Il lui apprit notamment l'attaque de Renou dans *Hind* (lettre de Guénon à Henri Hartung, le 31 juillet 1949).

137 Lettres de Guénon à Henri Hartung, les 28 novembre 1949 et 2 janvier 1950.

138 CARFORT (de), Olivier, « Les livres », *Études traditionnelles*, décembre 1952, p. 376-379.

139 LÉCUREUR, *Raymond Queneau*, p. 206.

140 BRIANT, « René Guénon », 1951. Il faisait référence à un compte rendu du *Règne de la quantité et les signes des temps* paru dans son journal.

141 CATTIAUX, CHAUVET, « Hommage à René Guénon », 1951.

142 Cattiaux avait demandé à Guénon si Briant, de passage en Egypte, pouvait lui rendre visite.

143 En 1952, on trouvait également un extrait de lettre de Guénon à Cattiaux (ce dernier avait visiblement souhaité rester anonyme car il n'était pas cité) concernant Krishnamurti dans un numéro spécial consacré à ce dernier de *La Tour de feu*, une revue littéraire des Deux-Sèvres (La TOUR de FEU, « Des hommes répondent », 1952).

autre chose dans l'ordre de la connaissance. En 1953, Jean-Marie de Saint-Ideuc rendit encore compte dans *Le Goëland* de l'ouvrage de Paul Sérant.[144]

De petites revues spécialisées, marquées par la pensée de Guénon, lui rendirent de discrets mais fervents hommages. Ce fut le cas de la revue *Ogam*, le bulletin des amis de la tradition celtique. L'un de ses rédacteurs, Christian Guyonvarc'h, travailla avec Dumézil, et devint plus tard un des rares universitaires spécialistes des langues celtiques.[145] La rédaction d'*Ogam* dédia le numéro de mars 1951 « à la sainte mémoire de Es-Sheik Abd-el-Wahed Yehia (René Guénon) ». En janvier 1951, des disciples d'Albert Gleizes écrivaient dans leur publication :

> « René Guénon est mort. Les lecteurs de *L'Atelier de la Rose* comprendront l'importance de cette disparition, qui s'inscrit comme un "signe" dans les "Signes des Temps", en un moment tragique de notre Histoire. À nous de continuer, dans notre métier, l'œuvre qu'il nous a léguée, expression directe de la Tradition ».[146]

L'Atelier de la Rose fut animé pendant les années 1950 par une communauté d'artistes-artisans préoccupés par la restauration d'un art sacré. Ils traduisirent et publièrent des textes de Coomaraswamy et de Marco Pallis. Ils travaillèrent pour les commissions d'art sacré diocésaines ou pour les jésuites de Chantilly. Ils prirent part à « la querelle de l'art sacré » déclenchée par les initiatives des dominicains Régamey et Couturier. Des polémiques violentes révélèrent, comme l'avait déjà noté le P. Régamey en 1948, que Guénon, Gleizes, Coomaraswamy et Benoist avaient soulevé des questions cruciales en la matière.[147] En février 1951, *La Nouvelle République* de Blois interrogea, pour dresser la biographie du métaphysicien, le Dr Lesueur qui le connut. Elle invita encore Bernard Duval à exposer les grandes lignes de l'œuvre. Cette présentation laisse penser que son auteur était familier de la perspective "traditionnelle". Il est très probable que ce Bernard Duval soit cette figure des milieux marocains évoquée plus haut qui, comme Pierre Georges, était en correspondance avec Guénon. En 1954 et 1955, un ancien élève du lycée de Blois publia ses souvenirs du métaphysicien dans un bulletin associatif.[148]

Moins marginales, les *Études traditionnelles* consacrèrent un numéro d'hommage à celui qui avait été leur inspirateur pendant une vingtaine d'années.[149] Outre les

144 SAINT-IDEUC (de), J.-M., « Lettre d'été », *Le Goëland*, Paramé, n° 109, juillet-août-septembre 1953.

145 Lors d'une émission régionale de F.R.3., cet universitaire a conseillé *Le Roi du monde* à ceux qui s'intéressent à la tradition celtique (VILLECHAIZE, Patrick (réalisateur), « La société celtique de Christian Guyonvarc'h (entretien) », Estivales, Rennes, 1992, diffusion le 21 juillet 1992, 21 minutes). Selon Christian Guyonvarc'h, Dumézil a été son maître en méthodologie, René Guénon lui a apporté "la Doctrine".

146 N.D.L.R., « René Guénon est mort », *L'Atelier de la Rose*, Lyon, n° 2, janvier 1951, p. 60.

147 Nous avons traité cette question dans : « La "Querelle de l'art sacré" : autour de *l'Atelier de la Rose* » (conférence inédite faite au centre d'Études du Saulchoir, Paris, 2001).

148 MORNET, « René Guénon à Blois », 1954 ; MORNET, « Autour de René Guénon », 1955.

149 COLLECTIF, « Numéro spécial consacré à René Guénon », 1951.

médiateurs de l'œuvre dans les milieux littéraires comme Benoist et Préau, des contemporains ayant joui d'une certaine notoriété témoignèrent. Y était repris un texte de Coomaraswamy décédé en 1947. Ziegler terminait son article dense et profond sur un hommage aux couleurs romantiques :

> « Trop longtemps, l'Europe a bu l'oubli aux eaux infernales du Léthé. Ainsi a-t-elle oublié toujours davantage ce qui n'aurait jamais dû l'être. Le remède naturel à cette perte de mémoire, si le temps déjà ne fait pas défaut, c'est "l'*anamnésis*". Au premier rang de ceux qui y ont eu recours combattait René Guénon. Aujourd'hui, devant sa dépouille mortelle, ceux qui luttent pour la même cause inclinent respectueusement les étendards communs ».[150]

On trouvait encore les témoignages de personnalités littéraires contemporaines de Guénon comme Mario Meunier et Gonzague Truc. Ce dernier évoquait le souvenir de l'auteur de *La Crise du monde moderne* qu'il avait admiré et soutenu dans le monde intellectuel des années 1920. Paulhan orienta les lecteurs de la *Nouvelle N.r.f.* intéressés par Guénon à ce « numéro d'hommage, où l'on p[ouvait] lire de remarquables études de ses disciples [*sic*] : Paul Chacornac, A. K. Coomaraswamy, Léopold Ziegler, M. Vâlsan, Luc Benoist, André Préau ».[151]

B – Des revues littéraires tournées vers l'Orient français

L'œuvre de Guénon fit l'objet de différents articles parus dans les revues intellectuelles et littéraires tournées vers les rivages de l'Empire français. Dans les *Cahiers du Sud* d'abord. En 1951, Jacques Masui mit en évidence l'importance intellectuelle des œuvres de Guénon et de Shri Aurobindo qu'il articulait. En 1954, André Préau y faisait le bilan des réactions diverses qu'avait suscitées la mort de Guénon. Il s'arrêtait notamment sur l'ouvrage de Paul Sérant. Son article était introduit par une réflexion de Jean Ballard. Le directeur des *Cahiers du Sud*, depuis la lointaine époque de *Fortunio*, avait été sans cesse plus favorable à Guénon. Dans cette introduction, il évoquait son voyage au Caire où Jean Moscatelli, au nom des "Amis de René Guénon", lui avait permis de visiter la maison de Guénon. En 1953, ce même Jean Moscatelli, au nom des francophones égyptiens, avait réagi au numéro de *France-Asie* consacré à Guénon.[152] On trouvait dans la revue de René de Berval pas moins de dix-sept contributions originales (notamment celles de Schuon, Buret, Préau, Probst-Biraben, Raymond Schwab, Dermenghem, Rolland de Renéville, Amadou) et la reprise d'extraits de textes de Bosco, Gide et Daumal. En mars-juin 1953, sur la demande de Berval, Gabriel

[150] ZIEGLER, Léopold, « René Guénon et le dépassement du monde moderne », COLLECTIF, « Numéro spécial consacré à René Guénon », 1951.
[151] GUÉRIN, « *Les Études traditionnelles* », 1956.
[152] HARTUNG, Lettre, 1953 ; MOSCATELLI, Une lettre à René de Berval, 1953.

Germain évoqua ce numéro spécial dans la *Revue de la Méditerranée* (*supra*).[153] En 1951, François Bonjean avait fait paraître dans cette revue basée à Alger son article d'hommage. En 1954, y fut encore publiée l'étude d'un jeune intellectuel, prématurément décédé, consacrée à « La révolution guénonienne et les assises de la connaissance ». À la même époque, parurent de nombreux articles dans les journaux et revues francophones égyptiens.[154]

C – Les milieux littéraires parisiens

Dans le milieu littéraire parisien, Jean Paulhan joua un rôle déterminant. Il consacra aux écrits sur Guénon une large tribune dans les revues qu'il dirigea. Au début de l'année 1951, il commanda à Bosco l'article « Trois rencontres » dans lequel ce dernier rendit implicitement hommage à Guénon.[155] En 1951, Paulhan publia dans *Les Cahiers de la Pléiade* (parus de 1946 à 1952 en attendant la reparution de la *N.r.f.* interdite) un texte présenté comme inédit de Daumal. Il s'agissait en fait d'une version légèrement différente de l'article publié en 1929 dans *Le Grand Jeu*.[156] L'année suivante, il ouvrait les colonnes de cette même revue à Paul Sérant. L'article de ce dernier traitait d'une notion chère à Paulhan : « La métaphysique de Guénon ».[157] En 1953, alors que la *N.r.f.* rebaptisée *Nouvelle n.r.f.*, reparaissait sous sa direction et celle de Marcel Arland[158], il donnait en juin un compte rendu du livre de Sérant en forme d'hommage au métaphysicien.[159] Le mois suivant, il reprenait dans les mêmes colonnes la réaction que Breton avait publiée dans *Médium*.[160] Ce fut là le jugement le plus complet porté par le surréaliste au sujet de Guénon (*infra*). En 1955, Paulhan demanda à Nadjmoud Bammate un récit de ses visites à René Guénon.[161] En 1956, sous le pseudonyme de Jean Guérin, il faisait une présentation élogieuse des *Études traditionnelles* (*supra*) ; il situait la perspective de Guénon et insistait sur un point qui l'avait particulièrement marqué : la remise à jour d'un mode de connaissance oublié.[162] Les années

153 GERMAIN, « René Guénon et l'idée de Tradition », 1953.
154 ACCART (Dir.), *L'Ermite de Duqqi*, 2001.
155 Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 6 mai 1951.
156 DAUMAL, « Encore sur les livres de René Guénon », 1929.
157 SERANT, « La métaphysique de Guénon », 1951.
158 On se souvient qu'Arland avait évoqué le débat Guénon - Maritain en 1925 (ARLAND, Marcel, « Feuillets », COLLECTIF, « Les Appels de l'Orient », p. 75).
159 J. G., Compte rendu de SERANT…, 1953.
160 BRETON, « René Guénon jugé par le surréalisme », 1953
161 BAMMATE, « Visites à René Guénon », 1955. Salah Stétié considérait Bammate, qui fut sous-directeur-général de l'UNESCO, comme « l'un des intellectuels les plus remarquables de la planète » (« Entretien inédit de Salah Stétié avec Najmoud-Dine Bammate », PLOUVIER, P., VENTRESQUE, R., *Itinéraire de Salah Stétié*, Paris, L'Harmattan, 1996).
162 GUERIN, « *Les Études traditionnelles* », 1956.

suivantes, la collection Tradition rééditait sous son label : *L'Ésotérisme de Dante* (1957), *La Grande Triade* (1957) et *Le Roi du monde* (1958). En 1963, l'année de l'entrée à l'Académie Française de Jean Paulhan, Michel Deguy publiait encore dans la *N.r.f.* un article critique « Guénon et la "science sacrée" ».[163] Comme Paulhan l'avait fait, il y rapprochait le métaphysicien de Joseph de Maistre. Cet article s'inscrivait dans une actualité littéraire suscitée en 1962-1963, en particulier par l'édition des *Symboles fondamentaux de la science sacrée* dans la collection Tradition. C'est à cette période que parurent les derniers articles consacrés à Guénon dans de grandes revues littéraires (*infra*).

***

Les années 1951-1954 furent des années déterminantes pour la médiatisation de l'œuvre de Guénon. L'onde de choc provoquée dans la presse par la mort de son auteur surprit les observateurs. Les milieux intellectuels pluralistes évoqués jouèrent un rôle important pour diffuser la nouvelle du décès et entretenir l'actualité littéraire autour de l'œuvre. Pendant ces années, il fut question de Guénon dans *Combat*, *Carrefour*, *Arts*, *La Table ronde* (où l'influence de la critique catholique se fit sentir), et *La Parisienne*. La nouvelle de sa mort dépassa toutefois ces frontières et se répercuta dans *Le Figaro*, *La Croix*, et, dans une moindre mesure, *Le Monde*. L'importance de Guénon dans la vie intellectuelle française fut soudain reconnue et son nom associé à ceux d'Heidegger ou de Simone Weil. Sa mort entraîna des réactions d'au moins quatre générations intellectuelles. Gide, qui en représentait une cinquième, mourut un mois après Guénon, ce qui contribua à renforcer la très large utilisation médiatique qui fut faite de son jugement. Paul Sérant qui, avec Louis Pauwels, fut le premier à informer le public français de la mort de Guénon, publia un livre qui relança et approfondit l'actualité autour du métaphysicien. Ses aînés n'auraient probablement pas eu la témérité de consacrer un ouvrage à l'œuvre de Guénon. Mais son *René Guénon* leur donna l'occasion (en particulier à Breton (génération de 1925), Berl (génération du Feu), Paulhan et Bosco (génération d'Agathon)), de donner leurs points de vue sur cette figure intellectuelle si atypique.

[163] DEGUY, « Guénon et la "science sacrée" », 1963.

CHAPITRE II

LE BILAN DE GRANDS ÉCRIVAINS DE LA *N.R.F.*

La mort du *cheikh* Abd al-Wahid et le livre de Sérant suscitèrent les hommages de grandes figures littéraires. Guénon y apparaît souvent comme une sorte de martyr littéraire ayant tout sacrifié à sa mission. Paulhan, qui ressuscita la *N.r.f.* en 1953, joua un rôle important dans la collection et la diffusion de ces témoignages. Il publia notamment ceux d'André Breton et d'Henri Bosco.

I – La réaction des milieux littéraires dont Paulhan reste une figure pivot

A – La disparition d'un "martyr littéraire"

La disparition d'un écrivain qui a tout sacrifié à sa mission

À sa mort, un certain nombre d'écrivains saluèrent en Guénon un clerc qui, ne cherchant qu'à servir ce qu'il pensait être la Vérité, s'était totalement donné à ce témoignage. Des critiques pourtant éloignés de sa perspective comme René Étiemble ou Gabriel Venaissin, soulignaient que Guénon n'avait pas joué avec les idées[1] mais avait mis sa vie en accord avec sa pensée.[2] Breton honorait « le grand

[1] ÉTIEMBLE, Compte rendu de *La Métaphysique orientale*, 1946.
[2] VENAISSIN, « Diffusion de la pensée secrète », 1951.

aventurier solitaire » qui emportait sa « déférence ».[3] Le directeur des *Cahiers du Sud* évoquait « la loyauté de conscience de Guénon ».[4] Gabriel Germain, en dépit de son antipathie pour l'œuvre, soulignait l'attitude désintéressée avec laquelle il avait contribué à la nécessaire révision des valeurs.[5] Gonzague Truc confiait qu'au cours de son existence de vieux critique, il avait rarement rencontré « une physionomie aussi pure », c'est-à-dire une « parfaite intégrité de l'esprit et l'absence de toute compromission ».[6] Guénon n'avait pas recherché sa propre gloire ; il avait au contraire tenu à s'effacer devant ce qu'il servait et insisté sur le peu d'intérêt que présentait sa propre personne. Truc notait ainsi qu'à l'opposé de la figure type de l'homme de lettres, il avait été un de ces rares écrivains à ne jamais dire "je". Ainsi, Paulhan, évoquant l'opinion de Sérant selon laquelle Guénon avait été « la victime des plus dramatiques contradictions », notait que, si cela était, il avait été « en tout cas, la plus noble victime qui fut ».[7] Jacques Masui notait que Guénon avait été chargé « d'une mission, à l'accomplissement de laquelle *tout* fut sacrifié ».[8] Selon René Allar, dans la mesure où « il était entièrement identifié [à] sa fonction » et que celle-ci, de par le mode de vie « antihygiénique » auquel elle l'avait contraint, l'avait conduit à l'épuisement et à la maladie, on pouvait le considérer comme « un martyr ».[9] Dermenghem évoquait « la mort d'un homme qui [avait] tout sacrifié à sa pensée, à sa mission, à son témoignage en faveur de la continuité d'un absolu supra-humain ».[10] Aussi, selon Truc, ce n'était « pas le moindre de ses enseignements que l'exemple qu'il [avait] donné d'une œuvre et d'une existence qui [s'étaient] poursuivies sans défaillir au service d'une seule pensée ».[11]

Un écrivain français

Selon Emmanuel Berl, Guénon finit « par être pur langage », langage conçu par Brice Parrain comme le contraire de la vie.[12] En cela, Berl rapprochait Guénon de Proust (Queneau avait voulu en 1954 comparer leurs styles[13]) :

> « Ni vivant ni mort, au point que sa mort ne fait que mettre un trait final à sa bibliographie. Cette résorption de la personne individuelle dans le langage, Proust

[3] BRETON, « René Guénon jugé par le surréalisme », 1953.
[4] BALLARD, « Sur René Guénon », 1954.
[5] GERMAIN, « René Guénon et l'idée de Tradition », 1953, p. 335-336.
[6] TRUC, « Souvenirs et perspectives sur René Guénon », 1951, p. 340.
[7] J. G., Compte rendu de : SÉRANT…, 1953.
[8] MASUI, « *In memoriam* Shri Aurobindo René Guénon », 1951, p. 143.
[9] Lettre de René Allar à Jacques Masui, le 28 septembre 1952.
[10] DERMENGHEM, « René Guénon », BERVAL (Dir.), *René Guénon : sa vie, son œuvre*, 1953, p. 1179.
[11] DERMENGHEM, « René Guénon », BERVAL (Dir.), *René Guénon : sa vie, son œuvre*, 1953, p. 1179.
[12] BERL, « *René Guénon*, de P. Sérant », 1953.
[13] QUENEAU, *Journaux 1914-1965*, 1996, p. 852.

[…] voyait en elle la forme même de l'immortalité, n'en concevant, n'en souhaitant plus une autre ».[14]

La langue restait un des derniers liens entre Guénon et les écrivains français. Jean Ballard notait :

« Et cependant une flamme veillait sur son esprit, dont il reste un reflet dans la durée : celle de la langue natale devant laquelle son dépouillement s'est arrêté. C'est qu'il est malaisé de renoncer au vocabulaire, aux lois grâce auxquels la pensée s'est formée dès le plus jeune âge, a appris à se connaître, s'est réfléchie dans celle d'autrui […] il avait brûlé le vieil homme, sauf ce qui le plus longtemps résiste au feu : la langue que forge un peuple au cours des siècles ».[15]

Il est d'ailleurs frappant de constater le décalage entre la langue de Massignon et celle de Guénon.[16] Massignon fut une figure des milieux littéraires français ; or, sa langue était marquée par la pratique de l'arabe.[17] Guénon vécut si immergé dans le milieu arabe que, dans la conversation en langue française, il en venait parfois à chercher ses mots ; or, sa langue était un exemple de clarté – de "netteté" préféraient dire certains[18] – française.

Cette langue fut toujours pour Guénon, une langue écrite. Si sa présence dans les milieux littéraires parisiens contribua à la réception de son œuvre dans les années 1920, Guénon ne fut jamais un homme de l'oral. Clavelle disait que sa conversation était son œuvre parlée ; et Valentine de Saint-Point a rapporté que la conférence prononcée en Sorbonne avait été une épreuve pour lui. Mais il semble que cette tendance se soit accentuée après que le *cheikh* Abd al-Wahid eut progressivement effacé René Guénon. Alors qu'il écrivait à Dermenghem n'avoir pas « de temps à perdre en rencontres et en conversations avec les uns et les autres »[19], il consacra un temps important à répondre à des lettres qui ne témoignaient pas toujours d'un degré de compréhension très profond.

L'émotion suscitée par cette disparition

Certains virent en la disparition de ce "martyr littéraire" un signe des temps (*infra*). Sa mort dont les détails furent évoqués par André Rousseaux à la une du *Figaro*, suscita chez des écrivains de sa génération une certaine émotion. Elle révèla un attachement personnel à cette figure pourtant disparue des milieux littéraires

[14] BERL, « *René Guénon*, de P. Sérant », 1953.
[15] BALLARD, « Sur René Guénon », 1954.
[16] ACCART (Dir.), *L'Ermite de Duqqi*, p. 296.
[17] SIX, J.-F. (Dir.), *Massignon*, Paris, L'Herne, 1970, p. 116. Sur le style de Massignon consulter dans ce dossier : GUYON, Bernard, « Jalons pour une étude du style de Massignon », p. 106-114 ; et MERCANTON, Jacques, « Une note sur le style littéraire de Louis Massignon », p. 115-119.
[18] COIPLET, « René Guénon présenté par M. Paul Sérant », 1953.
[19] Lettre de Guénon à Emile Dermenghem, le 14 septembre 1946.

depuis près de vingt ans. En février 1951, Paulhan confiait à Francis Ponge (1899-1988) que « la mort de Guénon [lui faisait] un peu plus de peine chaque jour ».[20] Depuis la guerre, il n'avait cessé de se renseigner sur la personne du métaphysicien. Il avait obtenu des informations par Luc Benoist ou Louis Massignon. La confidence faite à Francis Ponge indiquait qu'il connaissait l'isolement de Guénon au Caire. Plus tard, il demanderait à Gérald Messadié de lui fournir une photo du *cheikh* Abd al Wahid, et à Bammate d'évoquer dans la *Nouvelle N.r.f.* les souvenirs de ses visites à l'ermite de Duqqi. Bosco exprima également un sentiment de tristesse lorsqu'il apprit la mort de celui qu'il appelait parfois « René ».[21] Il séjournait alors à Amizmiz où il avait emmené des ouvrages de Guénon.[22] Il écrivait à Bonjean :

> « La nouvelle de sa mort – trois lignes dans *Le Monde* – nous a attristés. Je ne sais trouver d'autre mot que celui de tristesse pour exprimer le sentiment que j'ai personnellement éprouvé en apprenant que Guénon avait quitté ce monde, où sans doute il ne convenait plus qu'il demeurât [...] Tristesse aussi de solitude, car la disparition d'un tel homme accroît les dimensions de nos déserts [...] Cette nuit, cher Abou, il vente, pleut et neige tout près de nous, sur la montagne, et, seul sous ma lampe, j'éveille les premiers souvenirs qui me viennent en mémoire de cet homme [...] ».[23]

De la même façon, José Canéri avait témoigné au Caire de la « buée d'émotion » provoquée par cette mort inattendue dans les milieux francophones égyptiens.[24]

B – Autour de Paulhan

Paulhan et Bosco

La collaboration entre Paulhan et Bosco fut d'ailleurs à l'origine d'un des plus subtils hommages à Guénon. Les deux écrivains étaient de la même génération que le métaphysicien et se connaissaient de longue date. À l'I.M.E.C., on trouve douze lettres manuscrites de Bosco à Paulhan s'étalant de 1930 à 1954. Le 18 septembre 1930, Bosco l'appelait déjà « mon cher ami ». Ils partageaient l'amitié de Jean Grenier qui avait fait grand cas de Guénon en 1924 (*supra*). La *N.r.f.* édita les romans de Bosco, en dehors du *Mas Théotime* qu'elle finit cependant par reprendre à son compte. Le 11 juillet 1945, Bosco espérait la venue de

[20] PAULHAN, Jean, *Correspondance avec Francis Ponge*, Paris, Gallimard, 1986, p. 111-112.
[21] Il l'appelle ainsi dans une lettre à Bonjean (lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 28 juin 1945).
[22] Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 27 janvier 1951.
[23] Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 27 janvier 1951. Il poursuivait : « [...] et il m'apparaît, près de vous, qui le premier nous en avez proposé la doctrine. Ainsi se noua notre amitié ; et est-il nœud plus solide ? Les temps étaient affreux alors – préfigurations, hélas ! des années menaçantes qui s'annoncent ».
[24] CANÉRI, José, « Commémoration de René Guénon, en Islam : Cheikh Abdel Wahed Yehya », *L'Égypte nouvelle*, Le Caire, 25 janvier 1952, p. 57-64.

Paulhan au Maroc. Le 1er septembre 1947, il écrivait à ce dernier son admiration pour la vieille *N.r.f.* dans laquelle « s'équilibraient clarté et hardiesse, tradition et avant-garde ». Paulhan avait été intrigué par les romans de Bosco et lui en avait demandé la clef.[25] Ces relations restaient toutefois liées à des considérations éditoriales. Le romancier ne se sentait pas à l'aise en compagnie de Paulhan.[26] Il confia à leur ami commun Jean Denoël (celui qui lui avait suggéré de parler de Guénon à Gide) que, d'esprit, ils étaient aux antipodes.[27] Cependant Paulhan et Bosco partageaient un intérêt intense pour l'œuvre de Guénon, lequel s'était en outre développé chez eux à la même époque. Lors de la mort de Gide, Paulhan commanda à Bosco un article pour le numéro spécial de la *N.r.f.* (dont la parution n'avait pas encore repris). Le lecteur averti peut lire dans ce texte un hommage à Guénon autant (sinon plus) qu'à Gide. Dans cette perspective, les réflexions introductives de Bosco prennent tout leur sens et jettent un éclairage personnel sur la réaction de Gide à la lecture de Guénon. D'une part, cet hommage allusif correspondait bien à l'esprit subtil de Paulhan et de Bosco et à l'approche qu'ils avaient de l'œuvre de Guénon. D'autre part, cette dernière se trouvait ainsi associée à celle du littérateur le plus célèbre de son époque. N'était-ce pas là, analogiquement, reconnaître l'influence discrète mais profonde de cette œuvre dans les milieux littéraires de son temps ?

Le jugement de Paulhan dans la *Nouvelle N.r.f.*

Paulhan nourrit après-guerre un intérêt ininterrompu pour Guénon. Il parla fréquemment de son œuvre aux nombreux écrivains, jeunes et moins jeunes, qu'il rencontrait. André Malraux a témoigné de cette admiration.[28] L'ancien directeur de la *N.r.f.* encouragea Étiemble à rencontrer le *cheikh* Abd al-Wahid (*supra*). Il annonçait à ses amis la parution des ouvrages de la collection Tradition. En 1945, il promettait à Artaud *Le Règne de la quantité* qu'il jugeait « très beau ».[29] Partant en vacances en août 1946, il confiait à Marcel Jouhandeau qu'il emportait à la campagne « un ou deux livres de Guénon » (probablement *Le Règne de la quantité et les signes des temps* ou *Les Principes du calcul infinitésimal*).[30] C'est peut-être par son biais qu'André Pieyre de Mandiargues découvrit l'œuvre du métaphysicien.[31] En 1947, Malcolm de Chazal lui faisait part de son curieux échange épistolaire avec Guénon

[25] Jean Paulhan ne s'y trompait pas lorsqu'il l'interrogeait : « Bosco, vous êtes un vieux manichéen, un Albigeois. Quelle est la clef de vos romans ? » (GUTH, P., *Quarante contre Un*, Paris, Corrêa, 1947, p. 27-32).

[26] Lettre d'H. Bosco à J. Denoël, le 17 octobre 1968 (*Cahiers Henri Bosco*, Aix-en-Provence, n° 32-33-34, 1992-1994).

[27] Lettre d'H. Bosco à J. Denoël, les 12 et 17 octobre 1968 (*Cahiers Henri Bosco*, Aix-en-Provence, n° 32-33-34, 1992-1994).

[28] GROVER, « Jean Paulhan. 20 août 1971 », 1978, p. 74-75.

[29] Lettre de Jean Paulhan à Antonin Artaud, le 30 août 1945.

[30] Lettre de Jean Paulhan à Marcel Jouhandeau, le 1er août 1946 (PAULHAN, *Choix de lettres*, vol. III, p. 33).

[31] LOWRIE, « René Guénon and the esoteric thought of André Pieyre de Mandiargues », 1985, p. 393.

(*infra*). Entre 1951 et 1956, parurent pas moins de sept articles ou comptes rendus concernant ce dernier dans les revues dont il était responsable (*supra*). Cinq d'entre eux parurent entre 1951 et 1953. Paulhan en signa lui-même deux dans la *Nouvelle N.r.f.*

En 1953, l'année où la revue recommença à paraître, il fit une recension du livre de Sérant. Paulhan avait certainement encouragé l'auteur à écrire son ouvrage. Il l'avait invité en 1952 à présenter « La métaphysique de Guénon » dans *Les Cahiers de la Pléiade*. Les deux hommes s'entretinrent probablement de la question islamique. Sérant eut vraisemblablement connaissance de la dernière lettre de Drieu La Rochelle à Paulhan. Il reprenait son interrogation lorsqu'il écrivait : « comment expliquer que René Guénon ait préféré s'intégrer à l'Islam plutôt qu'aux traditions hindoue ou chinoise ? ».[32] Il y avait selon Sérant « une très fâcheuse contradiction » dans la mesure où le métaphysicien avait continué à exercer un magistère à l'égard de ceux dont il était radicalement séparé.[33] Cela relança les interrogations que Paulhan avaient nourries pendant la guerre ; il écrivit à ce propos à Louis Massignon (*supra*). En juin 1953, parut sa recension de l'ouvrage de Sérant :

> « René Guénon s'en est allé demander aux soufis de l'Islam ce que la religion catholique lui eût donné, sans doute, au temps de Dante : la permission de reconnaître, dans le dogme chrétien, des allusions aux vérités de la métaphysique. Bref la liberté de l'ésotérisme. Est-ce là (comme le veut Paul Sérant) "être la victime des plus dramatiques contradictions" ? Il se peut. En tout cas, la plus noble victime qui fût ».[34]

En 1956, il écrivit à Chacornac « avoir fait depuis [s]a rencontre avec René Guénon, quelques progrès – à la vérité gauches et lents – vers la connaissance et la possession d'états supérieurs ». Puis, de même qu'il était revenu sur l'islam dans sa lettre à Massignon, il revint sur la question de l'initiation :

> « Cela dit, je me trouve péniblement privé d'initiation et de rites – et par là de la communication qu'ils supposent mais de l'obstacle aussi qu'ils peuvent opposer aux mauvaises influences. Ne voudriez-vous pas me venir, sur ces deux points, en aide ? ».[35]

La même année, présentant les *Études traditionnelles* dans la *N.r.f.*[36], Paulhan tenta de situer Guénon au sein de la culture occidentale. Il remarquait d'abord que cet exercice n'était pas facile :

[32] SÉRANT, *René Guénon*, 1977, p. 187.
[33] SERANT, *René Guénon*, 1977, p. 188.
[34] J. G., Compte rendu de SERANT…, 1953.
[35] Lettre de J. Paulhan à P. Chacornac, le 18 juillet 1957 (citée par J.-P. Laurant). Il écrivit également à Vâlsan.
[36] Paulhan signalait le numéro spécial : « Mais les *Études traditionnelles* lui ont consacré, en novembre 1951, tout un numéro d'hommage, où l'on peut lire de remarquables études de ses disciples : Paul Chacornac, A. K. Coomaraswamy, Léopold Ziegler, M. Vâlsan, Luc Benoist, André Préau. Mais elles continuent à publier de lui

« Car il n'est pas théologien : il ne lui est jamais arrivé de parler au nom d'une religion déterminée ; s'il s'est converti[37] à l'Islam, il était, jusqu'à sa conversion, catholique ; d'autre part, il n'a guère traité dans son œuvre que du Védânta. Il n'est pas non plus philosophe : il n'a jamais formé le moindre système personnel, et ne s'est appliqué qu'à dégager les traits les plus généraux des doctrines traditionnelles. Guide spirituel, moins encore : il n'a jamais dit un mot de ses expériences intérieures. Que reste-t-il ? Sans doute faudrait-il le rapprocher des traditionalistes du XVIIIe siècle : Louis-Claude de Saint-Martin, Fabre d'Olivet (mais il a plus de rigueur), entre tous Joseph de Maistre. Et de quelques autres penseurs maudits (les poètes ne sont pas les seuls à l'être) : Giordano Bruno, avec sa "philosophie totale" ; Raymond Lulle, Plotin ».[38]

Paulhan expliquait ensuite la raison de ce rapprochement :

« Il défend à leur suite, contre la scolastique et le catholicisme moderne – accablé, disait il, de rationalisme, de morale et de sentimentalité – les droits et la portée de l'intuition intellectuelle, du principe des correspondances, et de l'identification par la connaissance. Il est arrivé à Aristote de dire (pour l'oublier aussitôt) que "l'âme est tout ce qu'elle connaît". René Guénon fait là-dessus un bon disciple d'Aristote. Somme toute, ce qu'il entend par *connaissance* n'est pas si différent de ce que le Moyen Âge avec saint Thomas appelle le "don de sagesse". Plus précisément, il admet avec Joseph de Maistre qu'il n'existe pas un dogme qui n'ait sa racine dans la nature humaine, et dans une tradition qui a dû apparaître avec le premier homme (mais s'agit-il exactement d'une tradition ?). Il faut donc l'appeler enfin métaphysicien ».[39]

La langue de Guénon

S'ajoutait à cette admiration intellectuelle, une admiration littéraire. Ce fin critique dont le jugement faisait référence en matière de style, concluait sa recension du livre de Sérant en notant que Guénon avait été « grand écrivain »[40] ; mais, précisait-il, « sans le vouloir ». L'intention qui présidait à son utilisation du langage le distinguait en effet des « hommes de lettres ». Guénon ne poursuivait pas de recherche esthétique comme il l'affirmait à Charbonneau-Lassay :

« [...] je cherche seulement à être correct et aussi clair que possible ; je ne fais ni poésie ni littérature, et ce serait même le contraire que je me propose. Il s'agit de

des essais, dont les uns traitent de doctrine pure : *l'erreur du psychologisme, la véritable et la fausse initiation* [sic], *la réalisation métaphysique* [sic] ; les autres s'appliquent à démêler le symbolisme du pont, de l'échelle, de la caverne ou du dôme [...] ».

[37] On sait que Guénon insista à plusieurs reprises sur le fait qu'il ne s'était jamais converti à quoi que ce soit, en vertu du "don des langues", notion qui avait beaucoup intéressé Paulhan.

[38] GUERIN, « *Les Études traditionnelles* », 1956.

[39] GUÉRIN, « *Les Études traditionnelles* », 1956.

[40] J. G., Compte rendu de SERANT..., 1953, p. 1118.

science, encore que ce soit une science toute différente de celle des "officiels", et je ne vois pas trop ce que ce "lyrisme" viendrait faire là-dedans ».[41]

Dans le même sens que Paulhan, Robert Kanters avait noté dès 1950 dans *La Table ronde* que « sans aucun souci de la littérature, [Guénon était] cependant un écrivain clair, rigoureux [...] ».[42] Truc remarquait en 1951 que, comme Bergson dont il n'avait pas l'imagination, Guénon était « écrivain » :

> « Son style, qui enseigne si bien, n'est nullement un style de professeur ; c'est un style qui analyse, coupe, détaille, clarifie, tout en poursuivant, imperturbable, une marche où l'on se sent toujours dans son chemin. Il sait toutefois varier ce chemin et y ouvrir des perspectives orientées vers cet horizon mystérieux qui recèle les vérités dernières. Il analyse ou il dogmatise, mais avec une telle clarté, une telle mesure, un si sûr et si régulier mouvement, dans une dialectique subtile qu'il arrive à une espèce d'éloquence ».[43]

Peu avant sa mort, Jean Ballard prévoyait ainsi une « renaissance guénonienne » car Guénon était « le seul métaphysicien dont la langue et l'esprit clairs [pouvaient] rivaliser avec les scientifiques type Jacques Monod et François Jacob ».[44] « Il est sec mais moins déprimant... », ajoutait-il.[45] Gabriel Germain lui reprochait la « sécheresse [de sa] pensée plus didactique, voire plus oraculaire, que démonstrative ».[46] Bataille, plus violemment, considérait que dans le *Règne de la quantité et les signes des temps* tout était « pauvre, étriqué, jamais rien n'[y était] abandonné au rire ou à l'enchantement ».[47] Un certain nombre de littérateurs soulignèrent le fait que Guénon revenait à plusieurs reprises sur un même point. « Guénon rabâche », écrivait Bosco. Cette remarque n'était toutefois pas péjorative. Lui-même professeur, il jugeait cela inévitable pour exposer une perspective si peu familière à ses contemporains.[48] D'ailleurs, Guénon lui-même soulignait la nécessité de revenir sur les points fondamentaux « au risque de [se]

[41] Lettre de Guénon à Louis Charbonneau-Lassay, le 19 février 1927.
[42] KANTERS, « La littérature contemporaine et le pouvoir des clés », 1950, p. 33.
[43] TRUC, « Souvenirs et perspectives sur René Guénon », 1951, p. 339.
[44] Lettre de Jean Ballard à Jacques Masui, le 24 décembre 1970.
[45] Lettre de Jean Ballard à Jacques Masui, le 24 décembre 1970.
[46] GERMAIN, « René Guénon et l'idée de Tradition », 1953, p. 333
[47] Cité dans : PRÉVOST, *Pierre Prévost rencontre Georges Bataille*, p. 128.
[48] « On [Bosco et sa femme, Madeleine] discute, on palabre plutôt. Car, en fait, on est d'accord sur le fond, la Doctrine, et sur les conséquences, votre apport [...] vous avez raison, vous êtes dans le vrai. C'est cela, et rien que cela. Il n'y a de vrai que ce vrai. Je ne fais qu'une réserve. Pas sur le fond. Sur la forme : au début elle me semble un peu trop axiomatique pour un public non averti. Nous, ça va : on est déjà un peu initiés et on mord. Mais les autres, même honorablement intelligents, sans un bout de clef, pourraient-ils ouvrir ? [...] Mais peut-être faut-il toujours penser que les gens lisent sans comprendre, neuf fois sur dix. Guénon rabâche. *Construire* est destiné à toucher le public. Ne sera-t-il pas étonné par des aphorismes si concis ? » (lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 17 mars 1942).

répéter d'une façon que certains trouver[aient] peut-être fastidieuse [...] ».[49] Cet aspect si opposé à une démarche proprement littéraire fut l'objet de critiques. Paul Morand manifesta en 1950, après la lecture de *La Crise du monde moderne*, son agacement dans la mesure où Guénon lui semblait répéter les livres précédents.[50] Mais c'est surtout Malraux qui critiqua cette caractéristique de l'œuvre de Guénon qu'il opposait à la concision de Paulhan.

Malraux et Paulhan

Autant Paulhan lui semblait se rapprocher d'un Félix Fénéon par « le silence, la faible voix, le côté ironique », autant il lui semblait éloigné de l'écriture du métaphysicien.[51] Ce dernier lui apparaissait comme « un redoutable bafouilleur » ; il « écrivait dans un bavardage illimité alors que Jean Paulhan [était] un modèle de densité... ». Le métaphysicien n'avait eu qu'une chose à dire, laquelle avait été dite avec l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, livre capital à sa date. Ensuite, de la même façon que Chestov, il s'était répété toute sa vie : « Une fois, c'était génial, les vingt autres fois, c'était bien, sans plus ». Selon l'ancien ministre des affaires culturelles, Guénon qui avait été « un grand esprit »[52] méritait l'admiration que le défunt directeur de la *N.r.f.* lui portait. « Toutefois, il faut dire que Paulhan avait inventé un Guénon qui eût été semblable à Paulhan et qu'il substituait au vrai Guénon ».[53] Il y avait en effet chez ce dernier « quelque chose de profond et quelque chose d'élémentaire »[54] ; Paulhan avait, selon lui, inventé un Guénon qui, comme lui, aurait toujours été profond. Cette opposition entre les qualificatifs "élémentaire" et "profond" est intéressante ; elle pourrait peut être expliquer le décalage entre les jugements portés sur l'homme par Schuon et Bammate après leurs visites à la villa Fatma.[55]

Le regard de l'historien peut déceler dans la critique de Malraux une certaine contradiction. Si Guénon n'avait plus rien eu à dire après *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, il est assez curieux que Malraux ait continué à suivre l'œuvre comme il l'a fait. Il reprochait à Guénon d'écrire « quinze fois la même

49 GUÉNON, *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, 1947, p. 10.
50 MORAND, Paul, *Journal inutile 1968-1972*, Paris, Gallimard, 2001, p. 576 (la réflexion date du 12 août 1950, elle est insérée dans le journal en septembre 1971). On peut toutefois se demander s'il avait conscience qu'il s'agissait là d'une réédition ; peut-être avait-il déjà lu ce texte à la fin des années 1920.
51 GROVER, *Six entretiens avec André Malraux*, 1978, p. 74-75.
52 GROVER, *Six entretiens avec André Malraux*, 1978, p. 74-75.
53 GROVER, *Six entretiens avec André Malraux*, 1978, p. 74-75.
54 GROVER, *Six entretiens avec André Malraux*, 1978, p. 74-75.
55 On pourrait ici opposer les perceptions qu'eurent de Guénon, Bammate et Schuon. Benoist, forçant le trait, avait noté que le domaine dont traitait Guénon pouvait « s'ouvrir à l'esprit du mendiant illettré plus facilement peut-être qu'à celui d'un membre de l'Institut » (BENOIST, « L'œuvre de René Guénon », 1942).

chose ».[56] Or, c'était là approximativement le nombre de livres du métaphysicien parus à sa mort. Non seulement Malraux semble les avoir lus, mais en plus il en connaissait le nombre. Il précisait encore que lorsque Guénon écrivait « trois cents pages sur la franc-maçonnerie… [c'était] de la moulinette… ».[57] Il faisait ainsi implicitement référence aux deux tomes des *Études sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage* parus dans les années 1960 chez Chacornac. Le fait que le romancier ait prit connaissance de ces recueils d'articles posthumes concernant un domaine très particulier, dénote une attention pour cette œuvre.[58] Ce témoignage trahit à la fois un intérêt aiguisé mais également un agacement. Cela tendrait à confirmer le témoignage de Clara Malraux qui assista au colloque de Cerisy-la-Salle sur Guénon. Selon elle, Malraux considérait « provocante »[59] la vision de l'Orient développée par ce dernier, mais lisait ses ouvrages dès leur sortie.[60]

II - Un bilan de l'intérêt de Breton et des surréalistes pour Guénon

A – Breton et les jeunes surréalistes se réfèrent à Guénon dans l'après-guerre

La référence à Guénon chez Breton

En 1953, Paulhan tint à reprendre dans les colonnes de la *Nouvelle N.r.f.* le bilan qu'établit André Breton sur le rapport du surréalisme à l'œuvre de Guénon. La pensée "traditionnelle" au sujet de laquelle s'étaient interrogés les surréalistes lors de la genèse du groupe, était devenue pour lui un objet d'attention majeur. Il confia à Louis Pauwels que sa vie avait « vraiment été orientée à partir de 1943 […] par la lecture des œuvres de Guénon ».[61] Cela transparut dans ses écrits d'après-guerre. En 1949-1950, le surréaliste se référait à Guénon comme à une autorité. Il citait les *Aperçus sur l'initiation* et *La Grande Triade*, ses derniers ouvrages parus (*supra*). *L'Almanach surréaliste du demi-siècle* signalait en 1950 la parution du *Symbolisme de la croix* comme un événement marquant de l'année 1931.[62] Après la mort de Guénon, Breton évoqua très explicitement son œuvre. Deux déclarations

[56] GROVER, *Six entretiens avec André Malraux*, 1978, p. 74-75.
[57] GROVER, *Six entretiens avec André Malraux*, 1978, p. 74-75.
[58] On pourrait faire la même remarque pour Morand se plaignant que Guénon répète ses livres précédents.
[59] LAURANT (Dir.), *René Guénon*, 1985, p. 14.
[60] LAURANT (Dir.), *René Guénon*, 1985, p. 14.
[61] PAUWELS, Louis, *Un jour je m'en souviens*, Paris, Éditions du Rocher, 2004, p. 182 (22 mai 1953).
[62] L'*Almanach surréaliste du demi-siècle*, *La Nef*, Éd. du Sagittaire, numéro spécial, mars-avril 1950, n° 63-64, p. 216.

eurent un certain effet sur le public littéraire. En 1952, interrogé à la radio par André Parinaud (un proche collaborateur de Pauwels), il révéla la tentative du mouvement surréaliste naissant de s'attacher la collaboration de Guénon et la « déception » causée par son refus. Gide s'était demandé ce qu'il serait advenu de lui s'il avait découvert dans sa jeunesse les ouvrages du métaphysicien. Breton notait :

> « Il est curieux de conjecturer en quoi l'évolution du surréalisme eût pu être différente, si par impossible un tel concours ne s'était refusé… »[63]

Cette déclaration radiodiffusée fut retranscrite dans un livre d'entretiens qui parut la même année. Masui s'en fit l'écho dans les *Cahiers du Sud*.[64] En 1953, André Breton dressa un bilan de la réception de l'œuvre de Guénon par le mouvement surréaliste. Paulhan le publia dans la *Nouvelle N.r.f.* en juillet 1953. Le ton y avait la solennité d'une déclaration officielle :

> « Sollicitant l'esprit, jamais le cœur, René Guénon emporte notre très grande déférence et rien d'autre. Le surréalisme, tout en s'associant à ce qu'il y a d'essentiel dans sa critique du monde moderne, en faisant fond comme lui sur l'intuition supra rationnelle (retrouvée par d'autres voies), voire en subissant fortement l'attrait de cette pensée dite traditionnelle que, de main de maître, il a débarrassée de ses parasites, s'écarte autant du réactionnaire qu'il fut sur le plan social que de l'aveugle contempteur de Freud, par exemple, qu'il se montra. Il n'en honore pas moins le grand aventurier solitaire qui repoussa la foi pour la connaissance, opposa la délivrance au "salut" et dégagea la métaphysique des ruines de la religion qui la recouvraient. De cette œuvre, une des plus considérables de notre époque, M. Paul Sérant offre une étude pénétrante. Il est d'autant plus dommage que les pages finales de son livre soient tout empreintes de l'esprit de cette religion dans laquelle Guénon, comme on nous rappelle non sans humeur, était né et qu'il a répudiée avec tant d'éclat ».[65]

En mai 1954 dans *Médium*, une feuille d'information surréaliste dans laquelle ce texte était d'abord paru[66], Breton citait longuement *Les États multiples de l'être*.[67] En 1956, Jean Chevalier et Claude Galocher de la « Librairie celtique », attentif à cette référence, lui demandèrent la façon dont le surréalisme pouvait rejoindre « la tradition (métaphysique et religieuse) à travers René Guénon ». Breton répondit :

[63] BRETON, *Entretiens 1913-1952*, 1952. C'est en lisant cet ouvrage qu'André Coyné découvrit Guénon.

[64] Dans un exposé de Masui sur Eliade, il était dit, selon Préau, « que les surréalistes, en quête d'une direction, s'étaient adressés à R. G., qui rejeta leurs avances. On se demande avec curiosité, observe André Breton, ce que serait devenu notre mouvement si notre offre avait été acceptée. (L'accord n'aurait pas duré longtemps) » (lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 21 mai 1953).

[65] BRETON, « René Guénon jugé par le surréalisme », 1953.

[66] La première série parut de novembre 1952 à juin 1953.

[67] BRETON, André, « Du surréalisme en ses œuvres vives », *Médium*, n° 3, mai 1954, p. 2 (repris dans : BRETON, André, *Manifestes du surréalisme*, Paris, Gallimard, 1963, p. 188).

> « S'il m'est arrivé et m'arrivera sans doute encore de citer René Guénon, c'est que je tiens en grande estime la rigueur de déroulement de sa pensée, sans toutefois être disposé à reprendre à mon compte l'acte de foi sur lequel se fonde, au départ, sa démarche ».[68]

L'année suivante, il se référait encore à Guénon dans son ouvrage sur *L'Art magique*.[69] À la fin du livre, de nombreux écrivains répondaient à une enquête. On y lisait notamment Julius Evola[70] et Aimé Patri ; ce dernier discutait une divergence de vues entre Guénon et Coomaraswamy autour de la notion de magie.[71]

La réception de Guénon dans l'entourage de Breton

Au sein du nouveau groupe surréaliste, Guénon fut lu mais diversement apprécié. De par l'équilibre subtil de sa position, Breton réunissait des personnes de sensibilités diverses ; les possibilités de conflits entre ses épigones étaient ainsi nombreuses. La pensée "traditionnelle" sembla encore parfois jouer comme une ligne de clivage. Breton manifestait alors un attrait pour l'ésotérisme occidental plus que pour la métaphysique hindoue. À partir de 1952, il suivit avec ses amis les cours de René Alleau (né en 1917) sur l'alchimie (le poète connaissait depuis 1939 ce savant qui organisa en 1973 le colloque de Cerisy-la-Salle[72]). Divers écrivains et poètes lecteurs de Guénon fréquentaient à cette époque le groupe de Breton.

André Pieyre de Mandiargues (1909-1991) publia son premier grand poème d'inspiration surréaliste (*Hedera ou la persistance d'une rêverie*) en 1945. Il fréquenta quelque temps le groupe au sein duquel il se sentait comme un « animal amphibie ». Mandiargues avait découvert Guénon en 1945 et fut, selon Joyce Lowrie, marqué par les deux ouvrages de Schuon parus dans la collection Tradition.[73] De la même façon que Breton, il s'appropria très librement des

[68] BRETON, « Le surréalisme et la Tradition », 1970.

[69] BRETON, André, *L'Art magique*, Paris, Club Français du Livre, 1957. Selon Breton, les « diverses disciplines hermétiques, dites encore traditionnelles, du fait qu'elles supposent une chaîne de transmission venue jusqu'à nous du fond des âges. Bien que dans la hiérarchie de ces disciplines, la magie, selon René Guénon, ne puisse prétendre qu'au rang inférieur, elle remplit au moins les fonctions d'introductrice parmi elles, puisqu'elle fait les principaux frais des contes de l'enfance » (BRETON, André, *L'Art magique*, Paris, Phébus, 1991, p. 61).

[70] BRETON, André, *L'Art magique*, Paris, Phébus, 1991, p. 283. La réponse de ce dernier n'était ainsi pas éludée comme en 1925.

[71] BRETON, André, *L'Art magique*, Paris, Phébus, 1991, p. 290-1. Patri prenait parti pour Coomaraswamy et contre Guénon qui avait mis en cause, en juillet-août 1947, le rapprochement entre Maya et magie.

[72] ALLEAU, SCRIABINE (Dir.), *René Guénon et l'actualité de la pensée traditionnelle*, 1977, p. 7-20. On peut consulter encore : ALLEAU, René, « De Marx à Guénon : d'une critique "radicale" à une critique "principielle" des sociétés modernes », SIGAUD (Dir.), *René Guénon*, 1984, p. 192-202.

[73] LOWRIE, « René Guénon and the esoteric thought… », 1985.

éléments de l'œuvre du métaphysicien. Il alla toutefois jusqu'à déclarer : « René Guénon c'est un peu notre maître à tous, n'est-ce pas ? ».[74]

En 1947, année de sa rencontre avec Mandiargues, Breton reconnut comme surréaliste Malcolm de Chazal (1902-1981). L'écrivain mauricien avait envoyé la même année son *Sens plastique* à René Guénon. Chazal évoqua, dans la revue surréaliste *Médium*, la demande de renseignements qu'il avait reçue en retour[75] au sujet de son ancêtre secrétaire du comte de Saint-Germain.[76] En 1951, dans un opuscule assez curieux, Chazal prétendit avoir eu une apparition du Roi du monde après lecture du livre de Guénon – jugé selon lui insuffisant.[77]

Le peintre Yves Tanguy (1900-1955) demandait, en 1952, qu'on lui envoie *Le Règne de la quantité et les signes des temps*.[78] Julien Gracq (né en 1910) qui refusa le prix Goncourt l'année de la mort de Guénon, lut deux ou trois de ses livres avec intérêt, mais sans lui accorder son assentiment.[79] On peut encore citer le cas d'un écrivain plus jeune, Élie-Charles Flamand (né en 1928) qui rencontra Breton en 1952, et appartint au groupe jusqu'en 1960.[80] Robert Sabatier remarque dans son anthologie que son « message risque d'échapper en partie à tout lecteur qui n'aurait pas quelque connaissance […] d'un univers qui est celui de René Guénon, pour citer le plus proche ».[81] Le jeune poète fut accusé par d'autres membres du groupe d'« orientalisme fumeux » et « d'ésotérisme ruiniforme ».[82] Selon Pascal Pia, il fut exclu en raison de son trop fort intérêt pour l'œuvre de Guénon.

Ces jugements divergents au sein du groupe surréaliste se traduisirent d'ailleurs dans *Médium*. Un collaborateur rendant compte en novembre 1953 d'un congrès sur le symbolisme, écrivait :

> « Ces kabbalistes, peut-être souhaiteriez-vous les rencontrer sur votre chemin, quelque part où la vie circule ? Une telle rencontre n'aura pas lieu car, glacés par l'effroi, ils se sont réfugiés une fois pour toutes dans les vastes plis du manteau de

74 LOWRIE, « René Guénon and the esoteric thought… », 1985, p. 391.

75 DAX, Adrien, « Entretien avec Malcolm de Chazal », *Médium*, n° 3, mai 1954, p. 11-12.

76 Aimé Patri dans un article de la revue *Combat* (paru le 23 août 1947) avait éveillé la curiosité de l'auteur mauricien en faisant référence au texte de son ancêtre publié dans le numéro spécial sur les Rose-Croix du *Voile d'Isis* (août-septembre 1927) (BEAUFILS, Laurent, *Malcolm de Chazal*, Paris, La Différence, 1995, p. 17).

77 Sur ce point consulter : ACCART, « Une autre apparition du Roi du monde », 2000. Notons que le maître d'Abellio prétendit aussi avoir bénéficié d'une semblable apparition.

78 WALDBERG, Patrick, *Yves Tanguy*, Bruxelles, André de Rache, 1977, p. 250.

79 « […] pour Guénon, j'ai lu autrefois deux ou trois de ses ouvrages : avec intérêt, certainement – avec assentiment, c'est plus douteux ; cela ne me donne pas, je crois, beaucoup de titres à figurer dans votre travail […] » (lettre de Julien Gracq à Xavier Accart, le 19 février 2000). Il semble notamment que si l'on cherche une influence intellectuelle dans un ouvrage comme *Le Rivage des Syrtes*, il faille plutôt la chercher dans l'œuvre d'Oswald Spengler que dans celle de Guénon.

80 Un de ses contemporains, André Coyné (né en 1927), a publié un témoignage intéressant sur la façon dont il était venu à Guénon en lisant Breton (COYNE, « Guénon par Breton », 2003).

81 SABATIER, Robert, *La Poésie du vingtième siècle*, tome III, Paris, Albin Michel, 1988, p. 617.

82 PIA, Pascal, *Feuilletons littéraires 2*, Paris, Fayard, 2000, p. 404 (article paru dans *Carrefour* le 9 juillet 1[illegible]

> René Guénon, bien à l'abri de la recherche scientifique moderne et de ses audacieuses extrapolations ».[83]

En février 1954, Adrien Dax valorisait au contraire l'approche "traditionnelle" des doctrines orientales par contraste avec « l'orientalisme de pacotille de Tagore » :

> « S'il faut en croire René Guénon, à qui on ne contestera pas le mérite d'avoir su placer certaines questions sous le seul éclairage qui convienne, la parfaite compréhension du message oriental exigerait, avant tout, une disponibilité d'esprit aussi dégagée de la fabulation légendaire que de toutes les velléités sotériologiques. Ainsi, il n'est pas interdit de penser que le triste visage de l'Orient, que l'on ne cesse de nous offrir avec une insistance de bien mauvais aloi, n'est peut-être que le plus fidèle reflet de quelque spiritualisme faisandé dont l'Occident est, en définitive, le seul responsable ».[84]

B – Le rapport d'André Breton à l'œuvre de Guénon

Les lignes de force du jugement d'André Breton

Ces nombreuses références témoignent, s'il en était encore besoin, de l'intérêt des surréalistes, et notamment de Breton, pour les écrits du métaphysicien. Si le ton variait, le jugement restait sensiblement le même. Quelques lignes de force ressortaient de ces témoignages. Breton avait d'abord un profond respect pour l'œuvre. Elle était « une des plus considérables de notre époque »[85] ; son auteur était « un des grands esprits du siècle ».[86] Le surréaliste tenait « en grande estime la rigueur du déroulement de [l]a pensée [...] » qui l'animait.[87] La pensée « dite "traditionnelle" » que Guénon avait débarrassée de main de maître « de ses parasites »[88], s'exprimait dans ses ouvrages avec « autorité ».[89] Selon Breton, les surréalistes, attirés par elle dès 1924, furent « prêts à l'honorer en lui ».[90] Mais le poète reconnaissait qu'ils n'avaient eu « guère de titres » à prétendre à cette collaboration. Les surréalistes avaient une « très grande déférence » pour Guénon et « honor[aient] » ce « grand aventurier solitaire ».[91]

[83] N. M., « Le Congrès s'amuse », *Médium*, novembre 1953.
[84] DAX, Adrien, « Orient à désorienter », *Médium*, n° 2, février 1954, p. 24.
[85] BRETON, « René Guénon jugé par le surréalisme », 1953.
[86] PAUWELS, Louis, *Un jour je m'en souviens*, Paris, Éditions du Rocher, 2004, p. 182 (22 mai 1953).
[87] BRETON,« Le surréalisme et la Tradition », 1970.
[88] BRETON, « René Guénon jugé par le surréalisme », 1953.
[89] Entretien de Breton avec José M. VALVERDE paru en septembre 1950 dans le *Correo literario* de Madrid (repris dans : BRETON, André, *Entretiens 1913-1952*, Paris, Gallimard, 1952, p. 289).
[90] BRETON, *Entretiens 1913-1952*, 1952.
[91] BRETON, « René Guénon jugé par le surréalisme », 1953.

La pensée "traditionnelle" avait retenu leur attention car elle confirmait leur intuition fondamentale. La conception moderne (les jeunes révoltés l'auraient probablement qualifiée de "bourgeoise") de la vie – ce que Guénon appelait « la vie ordinaire » – était étriquée et emprisonnait l'homme. Le témoignage de Naville laissait deviner leur intérêt pour les considérations de *L'Homme et son devenir selon le Védânta* sur l'état de rêve. Il est probable que Breton fut fortement intéressé par « L'illusion de la vie ordinaire », un chapitre du *Règne de la quantité et les signes des temps* (lequel reprenait un article de mars 1938). Guénon s'y élevait contre la réduction du « réel » au « sensible ».[92] L'attitude matérialiste avait profondément modifié la constitution "psycho-physiologique" de l'être humain, le rendant imperméable à toute "influence" non sensible. Guénon mettait en évidence la limitation des facultés de compréhension et la réduction du champ des perceptions humaines. De là provenait l'illusion de la « vie courante ».[93] Breton avait d'abord conçu et vécu le surréalisme comme une volonté de libérer la vie, de faire franchir à l'esprit l'opposition des ordres de l'action et du rêve. « Dans son effort continu en ce sens, [le surréalisme] n'[avait] cessé d'évaluer les appuis qu'il trouvait dans [...] la pensée dite "traditionnelle" [...] ».[94]

C'est également en ce sens qu'il fallait comprendre la déclaration pleine de malentendus, selon laquelle le surréalisme s'associait « à ce qu'il y [avait] d'essentiel dans sa critique du monde moderne ».[95] En fait, Breton s'insurgeait avant tout contre le monde bourgeois, matérialiste et rationaliste, c'est-à-dire contre le produit de ce que Guénon considérait dans *Le Règne de la quantité et les signes des temps* comme la première phase de la subversion moderne. Lorsque Breton déclarait avoir fait « fond comme lui sur l'intuition supra-rationnelle (retrouvée par d'autres voies) »[96], on peut se demander s'il n'y avait pas là encore un malentendu ; le poète qualifiait ici de "supra-rationnelle" ce que Guénon aurait appelé "infra-rationnelle". De façon symptomatique, Breton lui reprochait d'avoir sollicité l'esprit, jamais le cœur.[97] Or, Guénon avait insisté sur le fait que le cœur était traditionnellement le siège de l'intellect. Plus encore, le poète se démarquait « de l'aveugle contempteur de Freud »[98] auquel Naville avait essayé d'intéresser Guénon en 1925 (*supra*). À l'inverse, Breton déformant la pensée de l'ancien collaborateur de *Regnabit*, l'opposait à l'orthodoxie catholique. Alors que le

[92] GUÉNON, *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, p. 103.

[93] GUÉNON, *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, p. 102.

[94] Entretien de Breton avec José M. Valverde paru en septembre 1950 dans le *Correo literario* de Madrid (repris dans : BRETON, André, *Entretiens 1913-1952*, Paris, Gallimard, 1952, p. 289).

[95] BRETON, « René Guénon jugé par le surréalisme », 1953.

[96] BRETON, « René Guénon jugé par le surréalisme », 1953.

[97] BRETON, « René Guénon jugé par le surréalisme », 1953

[98] BRETON, « René Guénon jugé par le surréalisme », 1953

métaphysicien avait insisté en 1947 sur la nécessité de la pratique religieuse[99], Breton présentait les distinctions entre initiation et religion[100], entre croyance et connaissance, entre salut et délivrance comme des oppositions.[101] Il allait même jusqu'à écrire que Guénon avait « répudié » avec éclat la religion catholique.[102] Or, ce dernier s'il s'était, selon son expression, "installé" dans l'islam, avait à l'inverse été étonné de devoir préciser en 1947, lors de sa polémique avec Albert Frank-Duquesne, qu'il était tout le contraire d'un ennemi pour l'Église.

Une utilisation fragmentaire de "la doctrine"

D'ailleurs, les appréciations de Guénon par Breton étaient ambiguës. Ainsi, après avoir écrit que « René Guénon emportait [leur] très grande déférence », il ajoutait : « et rien d'autre ».[103] En effet, au nom de cette même volonté de libération, Breton, s'il reprenait à son compte tel élément de l'œuvre, refusait d'en accepter la perspective générale. Il insista à plusieurs reprises sur le fait que la démarche surréaliste ne s'était « jamais départie de son indépendance ».[104] Partis d'une volonté d'affranchissement total de la poésie et de la vie, les surréalistes ne pouvaient admettre une aliénation de leur "liberté" à une doctrine. S'il se référait à l'autorité de Guénon, Breton n'en était pas moins disposé à accepter « l'orthodoxie "traditionnelle" ».[105] Fondamentalement, à la différence de Bonjean, Breton n'avait jamais été « disposé à reprendre à [s]on compte l'acte de foi sur lequel se fond[ait], au départ, sa démarche ».[106] Aussi Élie-Charles Flamand s'étonnait de l'antithéisme de celui qui l'encourageait pourtant à approfondir sa connaissance des ésotérismes :

> « Il m'apparaissait que le virulent "antithéisme" bretonien ne pouvait être en accord avec les conceptions métaphysiques qui maintenant devenaient miennes. La Tradition postule l'existence d'un Principe transcendant, ineffable car il se situe au-delà des catégories de l'entendement, qui est aussi puissance de synthèse et force causale de l'univers. Accepter le divin sous un tel aspect n'implique d'ailleurs nullement l'appartenance à une Église quelconque puisque toutes restent dans le

99 GUÉNON, « Nécessité de l'exotérisme traditionnel », décembre 1947.

100 BRETON, « Préface », 1950 ; Breton omet de citer ici un membre de phrase qui pourrait le gêner.

101 BRETON, « René Guénon jugé par le surréalisme », 1953.

102 BRETON, « René Guénon jugé par le surréalisme », 1953. A l'inverse de Breton, Queneau et Daumal se rapprochèrent du christianisme apostolique : Queneau juste avant la guerre, Daumal pendant la guerre à travers ses échanges avec Raymond Christoflour.

103 BRETON, « René Guénon jugé par le surréalisme », 1953. Aimé Patri disait de même à propos de Guénon : « De tels dragons veillant sur leurs trésors inspirent le respect plus que la sympathie » (PATRI, « Une nouvelle philosophie de l'histoire », 1948, p. 466).

104 Entretien de Breton avec José M. Valverde paru en septembre 1950 dans le *Correo literario* de Madrid (repris dans : BRETON, André, *Entretiens 1913-1952*, Paris, Gallimard, 1952, p. 289).

105 BRETON, « Le surréalisme et la Tradition », 1970.

106 BRETON, « Le surréalisme et la Tradition », 1970.

domaine de l'exotérisme. Breton emprunte maintes données à l'alchimie, utilise la théorie occultiste des correspondances, parle du "Point suprême"[107] mais refuse absolument ce qui est la base de l'ésotérisme, le vidant ainsi de toute sa substance. Il y a là une surprenante équivoque qui mène à un manque de cohérence ».[108]

Breton avait tenté de se tirer de cette contradiction en opérant en 1948 une distinction entre l'analogie mystique et l'analogie poétique :

« L'analogie poétique diffère foncièrement de l'analogie mystique en ce qu'elle ne présuppose nullement, à travers la trame du monde visible, un univers invisible qui tend à se manifester. Elle est tout empirique dans sa démarche, seul en effet l'empirisme pouvant lui assurer la totale liberté de mouvement nécessaire au bond qu'elle doit fournir [...] elle se maintient sans aucune contrainte dans le cadre sensible, voire sensuel, sans marquer aucune propension à verser dans le surnaturel. Elle tend à faire entrevoir la vraie vie "absente" et, pas plus qu'elle ne puise dans la rêverie métaphysique sa substance, elle ne songe un instant à faire tourner ses conquêtes à la gloire d'un quelconque "au-delà" ».[109]

Flamand jugeait cette distinction « tout à fait artificielle ».[110] Cette absence de perspective transcendante amena notamment Breton à donner une interprétation erronée des *Etats multiples de l'être*.[111] Eddy Batache a parlé de « dilettantisme » à propos de la réception par Breton de la pensée "traditionnelle". Dina Hellemans rend peut-être mieux compte de l'utilisation par le poète des textes ésotériques :

« En toute liberté, avec fantaisie et, surtout, *désinvolture*, Breton tente de confronter divers courants de la pensée ésotérique, de les opposer l'un à l'autre et, si possible, de les combiner : réduisant les systèmes existants en fragments, il assemble ces morceaux en une mosaïque bariolée qui, par son inachèvement et sa mutabilité, exprime une façon d'être-dans-le-monde dynamique, fureteuse, hésitante ».[112]

107 En 1926, Guénon écrivait dans *Regnabit* : « [...] le Centre est proprement le "milieu", le point équidistant de tous les points de la circonférence, et qui partage tout diamètre en deux parties égales [...] c'est le lieu où les tendances contraires, aboutissant à ces extrêmes, se neutralisent pour ainsi dire et sont en parfait équilibre ». Il ajoute que certaines écoles d'ésotérisme musulman désignent le centre de cette croix comme « le lieu où s'unifient tous les contraires, où se résolvent toutes les oppositions » (repris dans : GUÉNON, *Écrits pour* Regnabit, p. 75).

108 FLAMAND, Élie-Charles, « Surréalisme et poésie ésotérique : témoignage », MURAT, Michel (Dir.), *André Breton*, Paris, L'Herne, 1998, p. 115.

109 BRETON, André, « Signe ascendant », *Néon*, janvier 1948.

110 FLAMAND, Élie-Charles, « Surréalisme et poésie ésotérique : témoignage », MURAT, Michel (Dir.), *André Breton*, Paris, L'Herne, 1998, p. 115.

111 Se reporter p. 353. Il poursuivait : « En ce sens on n'a rien dit de mieux ni de plus définitif que René Guénon, dans son ouvrage *Les États multiples de l'être*. Par nous, une telle opinion n'est d'ailleurs, nullement empruntée à Guénon, du fait qu'elle nous a toujours paru ressortir au bon sens élémentaire (quand il serait sur ce point la chose du monde la plus mal partagée) » (BRETON, André, « Du surréalisme en ses œuvres vives », *Médium*, n° 3, mai 1954, p. 2).

112 HELLEMANS, « Être ou ne pas être... surréaliste », p. 395.

III - Henri Bosco

Un intérêt manifeste pour Guénon durant les années 1950

Bosco (qui avait acquis en 1946 tous les nouveaux ouvrages de Guénon[113]) gardait à la mort de ce dernier un vif intérêt pour « la doctrine ». En 1951, il commença *L'Antiquaire* à Amizmiz où il apprit avec tristesse cette disparition (*supra*). La même année Gallimard publia *Sites et mirages*[114] dont un chapitre (« Colloques ») dressait le portrait de Si Abdallah. L'ouvrage s'inscrivait dans la même ligne que *Des Sables à la mer* d'abord paru en 1948 à la Galerie Derche (*supra*)[115] puis réédité en 1950 chez Gallimard. *Des Sables à la mer* intégrait le cycle de Chellah dont une version parut dans la réédition de *L'Islam et l'Occident* (*supra*). À Amizmiz, Bosco écrivit son article « Trois rencontres » (*supra*) dans lequel il précisait que son admiration pour Guénon demeurait « intacte ».[116] Il y avait apporté *Orient et Occident* et *Le Roi du monde* qu'il avait « lus et relus » et « lis[ait] encore ».[117] En 1953, il écrivait à François Bonjean prendre connaissance du *René Guénon* de Paul Sérant, lecture qui « dev[ait] [l]e rendre Sage »[118]. En 1956, il fit une tournée de conférences en France au cours de laquelle il parla « de Mistral, de Guénon (!), des Deux-Provences ». Il décrivait une de ces soirées à son ami Philippe Guiberteau :

> « Pour le premier et le dernier sujet, cela allait de soi. Mais Guénon ! [...] Figurez-vous qu'en cette salle (une chambre monumentale de commerce) où j'allais évoquer Guénon et Valéry, s'étaient égarés quelques Poujadistes. Ils s'étaient [...] trompés d'étage, et ne s'attendaient pas à ces premières phrases où j'évoque successivement : la ruine de l'Occident, selon Valéry, et le sinistre Kali-Yuga. On a vu ces gens se lever et partir en poussant un *Ouf* ! que toute la salle a bien entendu. C'était comique. À part cet incident, la séance fut consacrée à des petites jeunes filles collégiennes en uniforme, qui prirent des carnets entiers de notes [...] – en vue, me dit-on, de leur baccalauréat de Philo !... Tout arrive... ».[119]

113 Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 29 juillet 1946.

114 *Sites et mirages* traitait surtout de l'Algérie. L'ouvrage a été écrit à la demande du peintre Albert Marquet en fonction d'un recueil de paysages algérois qu'il avait peint. Il fut édité en 1950 en tirage limité avec les illustrations du peintre aux éditions de la Cigogne à Casablanca.

115 Sous le titre *Pages marocaines*. Il parut le 25 août 1948, illustré par Louis Riou. La réédition chez Gallimard est diminuée d'un chapitre (« Quatre façons de voir les choses ») consacré à la ville impériale de Meknès.

116 BOSCO, « Trois rencontres », p. 276.

117 Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 27 janvier 1951. En février, il demandait en P.-S. : « Si vous avez l'article de Rousseaux sur Guénon dans *Le Figaro* "quotidien", j'aimerais le lire à mon retour » (lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 17 février 1951).

118 Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 28 septembre 1953.

119 Lettre d'Henri Bosco à Philippe Guiberteau, le 1er mai 1956.

La même année paraissait chez Gallimard une enquête dirigée par Raymond Queneau, auprès de grands écrivains, sur ce qu'était pour eux la bibliothèque idéale. Bosco citait 297 titres dont pas moins de six ouvrages de Guénon : l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, *Le Roi du monde*, *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, les *Aperçus sur l'initiation*, et *La Grande Triade*.[120] En 1960, il reconnaissait la dette qu'il avait envers Bonjean (et donc envers Guénon) ; il lui devait une « certaine connaissance [...] qui a[vait] imprimé à [s]on œuvre un *mouvement* dont les effets dur[aient] encore ».[121]

Les amis de Bosco : Bonjean, Germain et Guiberteau

Trois amis de Bosco se déterminèrent chacun différemment par rapport à l'œuvre de Guénon. Nous avons déjà eu l'occasion de présenter François Bonjean, Philippe Guiberteau et Gabriel Germain. Eux-mêmes entretenaient des liens d'amitié étroits. Si Germain ne rencontra Philippe Guiberteau qu'en 1958 chez Bosco, Bonjean et Guiberteau étaient de vieux amis. En 1959, Bonjean présentait le médecin comme « un ami de quarante ans ». Germain avait rencontré le « romancier de l'Islam » au Maroc par le biais de Bosco. Ils entretinrent une correspondance nourrie. L'helléniste qui s'était marié en 1939, fut nommé d'octobre 1941 à novembre 1944, à la direction du collège berbère d'Azrou, dans le Moyen Atlas où Bosco, en 1943, vint passer des vacances et se nourrir de sa bibliothèque orientale. Il fut ensuite proviseur de lycée à Meknès en 1944-1945, puis revint à Rabat où, en octobre 1948, il occupa la chaire de lettres supérieures au lycée Gouraud. Il y resta jusqu'à son départ pour la France en juin 1954. Il fut alors nommé professeur à l'université de Rennes. Bonjean lui demanda de présider l'Association des Amis de François Bonjean qu'il avait créée avec le souhait que la diffusion de son œuvre contribuerait à une meilleure compréhension entre Orient et Occident. Bosco entretint des liens étroits avec Guiberteau ; il le vit très régulièrement à partir du moment où, ayant quitté le Maroc, il s'installa à Nice.[122]

La publication en 1959 par le Dr Guiberteau de *Les Hommes et les rites (le christianisme achèvement de l'homme)*, suscita un débat entre ces amis. Il révèle leur approche respective de l'œuvre de Guénon et permet, en conséquence, de comprendre la façon dont ils évaluèrent son influence sur Henri Bosco. Le livre de Guiberteau était profondément imprégné de l'œuvre de Guénon tout entière

120 QUENEAU, R. (Dir.), *Pour une bibliothèque idéale (enquête dirigée par)*, Paris, Gallimard, 1956, p. 66.

121 Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 19 juillet 1960.

122 Bosco a évoqué l'homme et ses convictions dans : BOSCO, « *In memoriam* », GUIBERTEAU, Ph., *L'Énigme de Dante*, Paris, Desclée de Brouwer, 1973, p. 11-22.

citée en bibliographie.[123] Le médecin en partageait l'anti-modernisme et la critique du néo-spiritualisme ; elle lui servait également de référence exclusive dans ses considérations au sujet du soufisme et du Védânta. Cet ouvrage d'apologétique qui dénonçait tous les visages de la « contre-Église »[124], établissait toutefois que seul le christianisme[125], et plus précisément l'Église catholique romaine[126], détenait la plénitude de la Vérité. Gabriel Germain attira l'attention de Bonjean sur « le curieux livre du docteur Guiberteau, *Les Hommes et les rites* ».[127] Bonjean regrettait que « sa présentation de l'Islam, de l'hindouisme [qui revenait par ailleurs à une critique de *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* servant ici d'unique référence] manqu[ât] de profondeur et même d'objectivité ! ». Et il ajoutait : « Reste son apologétique pour ceux qu'elle intéresse... ».[128]

Guiberteau se livrait à une apologie de l'organisation de l'Église qui faisait défaut à l'Islam.[129] Au contraire, Gabriel Germain était hostile à la forme de l'Église catholique « hérissée de dogmes et de rites ».[130] S'il était sensible à l'idée

[123] Notons qu'à la fin de la Seconde Guerre, Guiberteau était revenu sur sa défense de Péguy contre Benda dans un volume collectif sur *Péguy et la vraie France* publié à Montréal. Il y reprenait les thèses développées dans sa *Note sur M. Benda et la Trahison des clercs*. Il conservait la terminologie guénonienne mais de façon significative, il supprima toute référence à cet auteur (GUIBERTEAU, « Péguy, le clerc sans reproche », p. 68).

[124] La critique du rationalisme et de la psychanalyse consistait en un résumé des thèses de Guénon.

[125] L'ouvrage commençait par l'étude des traditions non chrétiennes dont il mettait en évidence l'insuffisance. Les différentes traditions résultaient de l'adaptation partielle de la « Révélation primordiale » déposée par Dieu dans l'esprit d'Adam. Selon lui, il y avait eu un obscurcissement progressif de l'intelligence des peuples. La partie matérielle de leur intellect raisonnant s'étant développée parallèlement, ils avaient tenté de formuler – chacun selon sa mentalité – les notions primordiales en concepts, en mots, en termes. Cependant, ces mémoires parcellaires avaient été, pour lui, dépassées et couronnées par une réactualisation de la Tradition opérée par le second Adam. Les traditions non chrétiennes ne pouvaient être que fragmentaires. Le second Adam était, en effet, venu pour révéler ce que l'on pouvait et devait savoir des réalités divines. Pour le catholique, la Tradition repartait donc du Christ. Le Christ nous enseignait par des symboles mais surtout à travers la dogmatique de l'Église qui répondait au besoin de spéculation de l'homme actuel.

[126] Il revendiquait pour le catholicisme la définition guénonienne de la religion, mais, renversant les conclusions de ce dernier, il montrait sa supériorité sur les traditions métaphysiques. Pour Guiberteau, le catholicisme était avant tout une « adhésion affective de tout notre être qui tient liés dogme, morale et culte ». L'intégration d'un élément sentimental permettait à l'Eglise de tenir le juste équilibre entre la sécheresse des formalismes rituels et la déliquescence des sentimentalités moralisantes (GUIBERTEAU, *Les Hommes et les rites*, 1959, p. 156-157).

[127] Lettre de Gabriel Germain à François Bonjean, le 11 octobre 1959.

[128] Lettre de François Bonjean à Gabriel Germain, le 17 octobre 1959. Bonjean écrivait encore : « Guiberteau est un ami de 40 ans. Nous avons eu d'innombrables assauts, mais jusqu'ici il ne m'avait pas montré aussi nettement ses préférences ». Il faut noter que Bonjean, malgré son intérêt pour l'islam, resta catholique.

[129] Gabriel Germain était, contrairement à Guiberteau, hostile à l'idée de dogme. Selon Guiberteau, il manquait au contraire à l'Islam une Église, « avec ses conciles se réunissant en union et avec l'autorité décisive de son chef, le pape. C'est grâce à cet organisme que tous les points de la théologie sont définis en articles rigoureusement précis, ne laissant pas de place à l'incohérence, et que les devoirs de la vie sociale ainsi que les conditions de la vie mystique sont bien nettement décrits, toutes les aspirations étant bien canalisées par de judicieuses barrières intellectuelles en dehors desquelles on se perd à coup sûr » (GUIBERTEAU, *Les Hommes et les rites*, 1959, p. 76).

[130] GIRAULT, Claude, « Une longue intimité », *Cahiers Henri Bosco*, Aix-en-Provence, 1985, n° 25.

d'Église, c'était dans le sens « d'une communauté spirituelle sans frontière ni exclusive ».[131] De façon significative, Germain, qui avait entendu dire que Guénon avait été séminariste, voyait à l'origine de « son intrépidité à affirmer [...] un tempérament tranchant et une formation dogmatique première ».[132] À la différence de François Bonjean, qui n'en éprouvait pas moins le besoin de contester auprès de Germain l'influence de Guénon sur son œuvre[133], l'helléniste et Philippe Guiberteau n'appréciaient guère les écrits du métaphysicien. Le premier qui, comme Corbin passé au protestantisme[134], se tenait à distance de l'Église institutionnelle, jugeait l'œuvre trop dogmatique (*infra*). Le second, protestant converti, tout en restant très marqué par cette doctrine, en était venu à juger la perspective guénonienne incompatible avec la doctrine catholique.

Ces amis évaluent la portée de l'influence de Guénon sur Bosco

Aussi Guiberteau et Germain cherchèrent-ils à minimiser l'intérêt de Bosco pour l'œuvre de Guénon. Ils évaluèrent l'impact de cette lecture sur le romancier en fonction de leurs propres jugements.[135] De par leurs idiosyncrasies, ils adoptèrent des vues opposées qu'ils exprimèrent dans *Renaissance de Fleury*.[136] Selon

131 Claude Girault rappelait plus loin le final du *Regard intérieur* (*infra*). Cet « hérétique de toutes les religions malgré une vocation d'unité » rêvait de fonder à Patmos, face à l'Asie, « la maison de l'Unité spirituelle ». Germain écrivait : « je réunirais dans cette maison les grands morts restés vifs et ceux d'entre nous, pauvres hères, qu'ils voudraient bien vivifier. [...] Cette famille, je l'appellerais, sans prétendre rien fonder, l'Église de la Nuit lumineuse. [...] elle est destinée à demeurer invisible. Les vivants, et les ultra-vivants que notre légèreté appelle des morts, s'y occultent dans la pénombre divine » (cité dans : GIRAULT, Claude, « Une longue intimité », *Cahiers Henri Bosco*, Aix-en-Provence, 1985, n° 25).

132 GERMAIN, « René Guénon et l'idée de Tradition », 1953.

133 Lettre de François Bonjean à Gabriel Germain, le 9 juin 1962.

134 Nous verrons plus loin que leurs critiques de Guénon se rejoignaient (*infra*). Élie Lebasquais (alias Luc Benoist) souligna dès 1959 une différence essentielle entre les positions de Corbin et de Guénon : « Tout ésotérisme, selon lui, [réclamait] son complémentaire obligé, l'exotérisme, par lequel il [prenait] contact avec le monde manifesté » (LEBASQUAIS, Élie, « L'imagination dans le soufisme (à propos du livre de M. Corbin) », *Études traditionnelles*, n° 344, juillet-août 1959, p. 191-192). Il n'y avait pas « d'ésotérisme sans corollaire extérieur, pas de souffle sans support, pas de sens sans expression », c'est pourquoi « "l'angélisme" séduisant » – le docétisme aurait-il pu peut-être ajouter – que l'on trouvait également dans l'*Histoire de la philosophie islamique* « ne p[ouvait] conduire qu'à une réalisation très aléatoire de la vérité » (BENOIST, Luc, Compte rendu d'*Histoire de la philosophie islamique*, tome I : *Des origines à la mort d'Averroes*, *Études traditionnelles*, n° 388, mars-avril 1965, p. 94).

135 ACCART, *Henri Bosco – René Guénon*, 1996 ; ACCART, Xavier, « François Bonjean, Gabriel Germain, Philippe Guiberteau : un débat autour de la notion de Tradition », conférence inédite donnée dans le cadre du séminaire d'Antoine Faivre à l'E.P.H.E. en 1997.

136 Cette revue est publiée par l'abbaye Saint Benoît-sur-Loire qui appartient à la congrégation de La Pierre-qui-Vire (*supra*). Mais c'est surtout l'abbaye à laquelle fut lié Max Jacob. Le premier numéro date de Pâques 1951. L'association "Renaissance de Fleury" avait pour but la reconstruction de l'abbaye. Le père prieur (dom Marianus Desplanques) écrivait : « Garde d'honneur de saint Benoît, nous voulons refaire à notre époque ce que nos Pères ont fait au moyen âge, et nous voulons le faire avec des moyens modernes et un esprit éclairé et purifié par les rudes leçons de l'Histoire. À la suite de saint Benoît, nous voulons retrouver Dieu pour le

Germain, l'être profond de Bosco « avait trop besoin de liberté pour s'enfermer dans une doctrine ».[137] Il est probable que Bosco ne voyait pas dans la doctrine de Guénon un enfermement mais, comme le jeune Queneau, le dévoilement de perspectives illimitées (*supra*). Loin d'attaquer son dogmatisme, il regretta à sa mort la disparition « [...] d'une parole utile à l'âme, dans un moment où l'âme a besoin d'un verbe sûr et vivifiant ».[138]

Nous avons montré le contresens auquel la démarche d'apologétique négative amena le Dr Guiberteau.[139] Selon lui, Bosco avait traduit sous forme romanesque un certain nombre de notions guénoniennes pour en montrer l'erreur. Le dénouement de ses ouvrages était catholique. Il ne pouvait ainsi que s'opposer à l'orgueilleuse hérésie du « monisme extrême-oriental ». Guiberteau en voulait pour preuve que Bosco faisait appel au Saint-Esprit qui rédime la terre. Or, Bosco lui-même insistait sur le fait que Guénon l'avait confirmé dans son culte du Saint-Esprit (*supra*).[140] Dans « Trois rencontres », le romancier avait explicitement affirmé qu'il avait « trouvé dans son œuvre de nouvelles raisons de croire, catholiquement ».[141]

La divergence entre la perspective de Bosco et celle de Guénon, n'était pas à chercher dans un cadre théologique. Elle se trouvait plutôt dans le mode propre selon lequel l'écrivain avança dans sa quête spirituelle : l'expérience poétique.

rendre à un monde qui a perdu le sens de Dieu ». Bosco a participé à la revue en juillet 1965 (n° 54 « Max Jacob et la Croix »), en juin 1966 (n° 58, « Après la Pentecôte »), à Pâques 1967 (n° 61, « prière pour le Vendredi Saint »). *Renaissance de Fleury* lui a consacré deux numéros spéciaux : « La Terre et le Royaume », n° 99, septembre 1976 ; et : « Spiritualité d'Henri Bosco », n° 73, Pâques 1970.

137 GERMAIN, G., « Quarante ans d'amitié », *Renaissance de Fleury*, Châteauneuf-sur-Loire, n° 99, septembre 1976, p. 9.

138 Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 27 janvier 1951.

139 GUIBERTEAU, « Notes sur l'ésotérisme de Bosco : l'influence de René Guénon », 1976.

140 Bosco écrivait à Bonjean : « Or, depuis que j'y accède un peu [à la doctrine exposée par Guénon] (à peine un pas sur le seuil !), je trouve des raisons solides qui me confirment dans mon orientation naturelle : vous savez que j'ai le culte du Saint-Esprit » (lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 21 avril 1941).

141 BOSCO, « Trois rencontres », 1951. Selon Claude Girault, président de l'amitié Henri Bosco, l'œuvre de Guénon a permis à Bosco de « retrouver le sens de son propre christianisme, mais en l'élargissant et en l'approfondissant » (*Cahiers Henri Bosco*, Aix-en Provence, n° 25, 1985, p. 110). Bosco confirmé dans cette foi par Guénon, écrivait à Jean Tourniac : « Je regrette seulement que le mouvement actuel du catholicisme le porte vers une prédominance du côté moral (et utilitaire) aux dépens de ce qui en fait la valeur, le surnaturel. Il est mû par des religieux qui rêvent d'une sorte de calvinisme qui puisse satisfaire les esprits d'abord rationnels. L'ésotérisme chrétien risque d'y perdre le peu qui lui restait de mystère. Et j'en suis désolé » (lettre d'Henri Bosco à Jean Tourniac, le 29 décembre 1964 ; citée dans : TOURNIAC, *Présence de René Guénon*, vol. 1, 1993, p. 26bis). Il écrivait dans le même sens à Jean Denoël : « J'assiste à la messe, mais je l'avoue je n'y participe pas. Ils ont coupé le fil » , « entre la terre et le ciel ce lien merveilleux de la Religion s'effiloche si mal et si vite et on voit de tels égarements, de telles menaces, de telles abdications dans l'Eglise que je n'ai plus recours à elle » ; « même la Polaire (N. S. Mère l'Eglise) a perdu le Nord. Or c'était notre grand recours. Le Clergé "fait" de la morale et les moralistes disent la messe. La messe a perdu son latin, son chant et son Idée-Mère, l'Eucharistie. Car l'Eucharistie est en passe de devenir une déférente commémoration. J'ai l'impression que Dieu se voile la face » (*Cahiers Henri Bosco*, Aix-en-Provence, n° 32/33/34, 1992-1994, p. 108, 131, 169).

Selon lui, « la poésie initi[ait] d'elle-même par de surnaturelles intuitions ». Plus qu'une divergence doctrinale, il affirmait ici une différence de nature (*supra*).[142] Après s'être « nourri » des écrits de Guénon pendant une quinzaine d'années, Bosco cessa progressivement de les lire. En 1970, il confiait n'avoir pas relu l'œuvre depuis « très longtemps ».[143] Il n'y eut pas de rejet, seulement le sentiment d'une étape lointaine de sa vie. « Mais [Bonjean] et Guénon sont maintenant des ombres », écrivait-il en 1964 à Jean Tourniac. Cette étape fondatrice et décisive de son parcours restait, dans son esprit, associée à l'Afrique du Nord qu'il avait quittée en 1955. De façon éloquente, lorsque Jean Tourniac l'interrogea à propos de l'influence de Guénon sur son œuvre, il l'orienta non vers *Le Mas Théotime* ou vers *Malicroix* (1947)[144], mais vers *L'Antiquaire* (1954) et *Sites et mirages* (1951) qui, comme *Des Sables à la mer* (1950), étaient intimement liés au Maghreb.

*

La mort de Guénon suscita dans le monde littéraire parisien un écho remarquable. Les écrivains français rendirent hommage à un clerc qui était à la fois des leurs et tout autre : il avait été leur contemporain qui jusqu'à la fin avait édité ses ouvrages à Paris (Paulhan et Malraux émirent des jugements opposés sur la qualité littéraire de son œuvre) ; il s'était toutefois coupé depuis deux décennies du monde littéraire européen. La figure mortuaire de Guénon fut celle d'une sorte de "martyr littéraire" ayant tout sacrifié à sa mission. Paulhan joua un grand rôle pour l'hommage qui lui fut rendu ; cette éminence grise des lettres françaises suscita et accueillit plusieurs articles au sein des revues qu'elle dirigeait ; elle donna, sous le pseudonyme de Jean Guérin, deux recensions révélatrices dans la *N.r.f.* renée de ses cendres. Sa collaboration avec Bosco, fut également à l'origine d'un subtil hommage glissé dans un dossier consacré à l'un des littérateurs les plus célèbres du temps : André Gide. Les écrivains de la génération d'Agathon ayant découvert l'intérêt de l'œuvre de Guénon au cours des années de guerre eurent ainsi un rôle déterminant dans ce processus de reconnaissance. Paulhan sollicita encore le témoignage d'André Breton, l'aîné des surréalistes, qui était resté avant-guerre relativement silencieux à ce sujet. Alors que l'heure de gloire du mouvement était passée, il s'interrogea, de la même façon que Gide, sur ce qu'aurait pu devenir le surréalisme si le métaphysicien avait en 1925 accordé sa collaboration au groupe. Breton n'en affirma pas moins son indépendance totale vis-à-vis de l'orthodoxie "traditionnelle". S'il assimila certains éléments glanés

[142] Consulter le dernier chapitre de : ACCART, *Henri Bosco – René Guénon*, 1996.
[143] BOSCO, « Entretiens avec Monique Chabanne », p. 120.
[144] Gabriel Asfar y a décelé l'influence de Guénon (ASFAR, *René Guénon : a chapter of French symbolist Thought*, 1972, p. 362-378).

dans l'œuvre, il en refusait les présupposés. Différente fut la liberté de Bosco par rapport à Guénon. Ce dernier acceptait la vision du réel exposée par le métaphysicien. De par sa démarche poétique, il ne pouvait toutefois manifester des éléments de doctrine qu'après les avoir profondément assimilés et au gré de ses visions. Le nom de Guénon était lié à la phase marocaine de sa vie. Il s'estompa après qu'il eût quitté le royaume chérifien qui, comme le reste de l'Empire français, s'émancipa de la tutelle française dans les années 1950.

CHAPITRE III

LES MILIEUX LITTÉRAIRES ET INTELLECTUELS TOURNÉS VERS L'ORIENT (LE RÔLE DE JACQUES MASUI)

Depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, au sein de ce que les constituants de 1946 avaient rebaptisé l'Union Française, des mouvements nationalistes indigènes réclamaient l'indépendance. La mort de Guénon s'inscrit au début d'une décennie charnière dans le processus de décolonisation. Les communautés européennes d'Indochine, d'Algérie, du Maroc et d'Égypte sentaient leur fin proche. Dans les années qui suivirent, Bosco, Germain, Berval, Dermenghem, Bonjean furent contraints de quitter ces pays. Les hommages de *France-Asie*, des *Cahiers du Sud*, de *La Revue de la Méditerranée* ou de la presse francophone égyptienne doivent être replacés dans ce contexte historique. L'œuvre de Guénon constitua un lien entre un certain nombre de ces écrivains et fut, en cette fin d'un monde, le ferment d'une réflexion sur "l'élite".

I – La réception de l'œuvre de Guénon sur fond de décolonisation

La période de décolonisation, vécue par beaucoup sur un mode dramatique, suscita un regain d'intérêt pour l'œuvre de Guénon. Des écrivains y trouvèrent ce

que les responsables des *Cahiers du Sud* y avaient cherché depuis une vingtaine d'années. La réaction de François Mauriac au livre de Paul Sérant est à ce titre révélatrice. L'écrivain catholique avait dénoncé dès 1935 l'intervention italienne en Éthiopie, ce qui l'avait distingué, comme Guénon, de la droite maurassienne. Après-guerre, il soutint certains mouvements de décolonisation, en particulier au Maroc. En 1952, année au cours de laquelle il reçut le prix Nobel de littérature, il assuma la présidence du Comité France-Maghreb.[1] Dans le "Bloc-Notes" qu'il tenait à *La Table ronde*, il notait :

> « Je lis le livre de Paul Sérant sur René Guénon. Quelle vocation manquée ! Quel rôle aurait pu jouer Guénon à l'intérieur de la vieille église mère – celui que joue aujourd'hui Massignon et qui est de préparer les voies à un rapprochement avec l'Islam – non certes à une conversion de l'Islam ».[2]

C'est dans ce contexte historique qu'il faut replacer plusieurs hommages parus à la mort de Guénon.

France-Asie

Fin 1951 ou début 1952[3], René de Berval mit en chantier un numéro spécial de *France-Asie* à la mémoire du métaphysicien. Il ouvrait ce dossier paru en janvier 1953, par un vibrant hommage. Il justifiait son existence par le fait que,

> « [...] bien que d'une manière forcément plus extérieure et plus engagée dans le combat quotidien, *France-Asie* s'était, comme René Guénon, appliquée à la résolution de l'équation Orient-Occident, aux inconnues de laquelle les facteurs intempestifs de l'Occident moderne avaient procuré des valeurs illusoires. Elle également [*sic*] cherchait, sur un plan différent mais souvent parallèle, le dénominateur commun ».[4]

Georges Toussaint, le secrétaire de rédaction, témoignait d'une sensibilité personnaliste proche de celle de Dermenghem. Comme André Rousseaux, il voyait en Guénon le contempteur du monde inhumain de l'industrialisme et du totalitarisme. Il citait longuement *La Trahison des clercs* de Benda et précisait : « René Guénon, qui en fut l'un des plus grands, n'a pas trahi, n'a pas forfait à son rôle de clerc ». Il avait incarné le type pur du clerc défini par Emmanuel Mounier comme celui dont la mission est d'entretenir la flamme « dans l'effacement total

[1] C'était aussi l'année où Claude Lévi-Strauss, trente ans après Guénon, dénonçait dans *Race et histoire* l'ethnocentrisme occidental.

[2] MAURIAC, « Bloc-Notes », 1953. L'écrivain allait toutefois assez loin ; à ses yeux, les musulmans appartenaient « à un autre troupeau, à une autre fidélité. Ils habit[aient] une autre demeure, mais dans la maison du même Père. Et comme à nous la Vierge mère leur a été donnée ».

[3] Lettre d'Emile Dermenghem à François Bonjean, le 30 janvier 1952.

[4] FRANCE-ASIE [*sic*], « Hommage à René Guénon », BERVAL (Dir.), « René Guénon : sa vie, son œuvre », 1953, p. 1159.

du vrai créateur dans sa création, du témoin dans son témoignage, du spirituel dans la lumière qu'il rayonne ». Toussaint concluait en notant que « […] René Guénon, dans la vérité de son humanisme intégral, [avait] fait éclater les cadres d'un humanisme classique étroit […] ».

L'ancien Président de l'Assemblée nationale khmère, Son Excellence Sonn Sann, témoignait, pour sa part, d'une réception de l'œuvre parmi l'élite cambodgienne (en Egypte le roi Farouk avait lui aussi était intéressé). Sonn Sann expliquait avoir connu les écrits de Guénon vers 1938 grâce à son Altesse Royale la princesse Yukanthor. Par ses études en Europe, Sonn Sann s'était occidentalisé ; ils lui avaient permis de comprendre la valeur de sa propre culture. À leur lecture, il avait acquis la conviction que l'ordre nouveau nécessaire à son pays devait être recherché en partant de l'ancienne civilisation khmère et en conservant ce qui faisait l'unité naturelle de son peuple : la monarchie et la religion cambodgiennes.[5] Adolphe Levée (1911-1991) a témoigné plus tard de la présence de l'œuvre guénonienne en Asie du Sud-Est.[6] La bibliothèque municipale de Saïgon possédait *Orient et Occident* et il eut l'occasion de connaître au moins deux "guénoniens" dans la ville. Il eut encore la surprise d'apprendre la mort de Guénon dans un journal de cette région du monde.

Le Maroc était également représenté dans ce numéro spécial grâce aux témoignages de Bosco et de Gide mais aussi d'Abderrahman Buret. La revue publiait encore des hommages de personnes ayant connu Guénon comme le Dr Probst-Biraben[7], collaborateur régulier de *France-Asie*, ou Emile Dermenghem. D'autres contributeurs s'intéressaient aux interactions entre littérature et spirituel. Rolland de Renéville témoignait de l'importance de l'œuvre de Guénon pour la compréhension de la dimension ultime de la littérature. De façon significative, figuraient deux textes de Daumal dont une lettre, alors inédite, à Geneviève Lief. Robert Amadou évoquait l'apport du métaphysicien (*supra*).[8] Enfin deux collaborateurs des *Études traditionnelles* lui rendaient un hommage contrasté : André Préau (*infra*) et Frithjof Schuon.

La contribution de Schuon, placée immédiatement après l'introduction de Berval, ouvrait le numéro. Comme Préau, il collabora à cette revue et aux *Cahiers du Sud*. Si Guénon l'avait lancé, Schuon s'imposait désormais dans les milieux intellectuels comme un auteur à part entière. Du vivant du métaphysicien, Schuon

[5] C'est probablement lui qui dirigea par la suite les troupes des résistants contre les Khmers rouges et les Nord-Vietnamiens et que rencontra le traducteur japonais de Malraux (TADAO, Takemoto, « Préface : actualité de l'esprit chevaleresque », PALMA, Albert, *Geido*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 20).

[6] A. L., « Ma correspondance avec René Guénon », *Études traditionnelles*, n° 487, janvier-mars 1985, p. 24-26 (il deviendrait le frère portier de la Trappe de Soligny).

[7] Probst-Biraben signalait que la dernière lettre reçue de Guénon était datée du 10 février 1950.

[8] Ajoutons encore un hommage de Pierre Michel, un poète né en 1925 qui avait été préfacé par Théophile Briant et faisait des chroniques de poésie pour la revue.

avait édité dans la collection Tradition deux ouvrages : *De l'Unité transcendante des religions* (1948) et *L'Œil du cœur* (1950) (duquel il avait soustrait le chapitre sur « Les mystères christiques »).[9] Massignon qu'il avait connu, le classait aux côtés de Guénon en 1949 dans *Dieu vivant* (*supra*). Certaines divergences avec ce dernier (son approche du christianisme et son intérêt pour l'art) jouèrent en sa faveur. Son style, bien que peu apprécié par Paulhan, était probablement plus en phase avec la nouvelle génération. Un jeune journaliste comme Paul Sérant semble l'avoir tenu en grande estime. En septembre 1948, sous son vrai nom (Paul Salleron), il publia un article sur *De l'Unité transcendante des religions* de Schuon.[10] À la mort de Guénon, il précisait que « les plus illustres collaborateurs » des *Études traditionnelles* furent Ananda Coomaraswamy et Fridrofth (*sic*) Schuon.[11] En 1954, il consacra un article détaillé au différend doctrinal avec Guénon dans la revue littéraire dirigée par Jacques Laurent : *La Parisienne*.[12] Pendant ces années, Schuon fut sollicité par les milieux littéraires tournés vers l'Orient. Aux *Cahiers du Sud*, si sa contribution fut supprimée dans la réédition de « L'Islam et l'Occident », il donna à *Yoga, science de l'homme intégral* (1953) un article sur « Le Yoga comme principe spirituel ». Les éditions des *Cahiers du Sud* publièrent la même année *Perspectives et faits humains* (1953). Après sa contribution (qui occupait une place d'honneur) au numéro d'hommage à Guénon, Schuon poursuivit sa collaboration à *France-Asie*. Il donna notamment deux articles de fond qui ouvrirent les numéros de juin-juillet 1953 et de mars 1954.[13]

Dans ce numéro d'hommage de *France-Asie*, figurait encore un long article des frères Grison dont l'un avait participé à *La Revue de la Table ronde*.[14] Jean-Louis Grison (1927-1985) naviguait comme officier au long cours au service des Messageries Maritimes ; il collabora par la suite aux *Études traditionnelles* (de 1964 à 1977).[15] La première partie de leur article présentait l'œuvre de Guénon comme un « message de l'Asie » ; la seconde montrait comment il était possible de retrouver un christianisme "traditionnel" à partir de l'œuvre de Guénon. Au contraire, André Allard L'Olivier – qui avait rencontré le métaphysicien en Egypte – pour-

[9] En 1961, la collection Tradition intégra encore *Comprendre l'islam* de Schuon.

[10] SALLERON, Paul, « De la "religion unique" à "l'unité des religions" », *La Table ronde*, septembre 1948, p. 1158-1165.

[11] SERANT, « René Guénon, rénovateur… », 1951.

[12] SÉRANT, « Frithjof Schuon et René Guénon », 1954.

[13] SCHUON, F., « Des stations de la sagesse », *France-Asie*, Saïgon, n° 85-86, juin-juillet 1953, p. 507-513 ; SCHUON, F., « Principes et critères de l'art normatif », *France-Asie*, Saigon, n° 94, mars 1954, p. 421-431.

[14] Dans le même numéro de *France-Asie*, Jean-Louis Grison donnait un compte rendu des « Lumières du Graal » (p. 1279-1283). Dans le n° 91, en décembre 1953, J.-L. Grison donnait une étude sur saint Bernard dans laquelle il se référait à Guénon (p. 77) présenté « comme la plus grande autorité » en matière d'ésotérisme. Grison évoquait aussi une étude de Jannot (probablement celle parue dans *La Revue de la Table ronde*) à laquelle il avait participé.

[15] Consulter : N.D.L.R., « *In memoriam* : J.-L. Grison », *Études traditionnelles*, n° 489-490.

suivait la critique de l'œuvre d'un point de vue chrétien, amorcée dans *Synthèses*. Deux auteurs montraient l'apport de René Guénon en matière de connaissance de la pensée indienne : Raymond Schwab (1884-1956) qui avait déjà évoqué incidemment cette œuvre en 1950[16] et Jean Herbert. Ce dernier, tout en reprochant au métaphysicien d'avoir critiqué, au nom d'une conception trop exclusive de la Tradition, des courants de la spiritualité contemporaine de l'Inde, soulignait l'importance de son rôle. En éveillant l'intérêt du public pour la métaphysique hindoue, Guénon avait créé les conditions de réception de l'enseignement de grands maîtres comme Aurobindo ou Ramana Maharshi.

Le numéro de *France-Asie* eut un tel succès qu'il fut épuisé en décembre de la même année. Il suscita des réactions en provenance de divers horizons. Des lettres envoyées par des lecteurs de la revue (comme Henri Hartung, Roger du Pasquier ou Henri Camerlynk) furent publiées dans le numéro de juin-juillet 1953.[17] Jean Moscatelli se fit le porte-parole des francophones égyptiens. Certains orientalistes réagirent très négativement à l'article de Jean Herbert. En septembre 1956, Jean-Louis Grison devait encore répondre dans la revue aux critiques formulées à l'encontre de Guénon par Paul Sérant.[18] Les reprenant point par point, il tenta de montrer qu'elles procédaient d'une incompréhension du point de vue "traditionnel".

La Revue de la Méditerranée et la presse francophone égyptienne

Le numéro spécial de *France-Asie* fut commenté par deux publications de langue française éditées dans des pays du nord de l'Afrique. À la demande de René de Berval[19], Gabriel Germain s'en fit l'écho dans la *Revue de la Méditerranée* (ancienne *Revue d'Alger*) laquelle était patronnée par l'université d'Alger et dirigée par son recteur Jean Alazard.[20] Émile Dermenghem participait à son comité de rédaction. Cette revue avait rendu hommage au métaphysicien en 1951 en

[16] SCHWAB, Raymond, *La Renaissance orientale*, Payot, Paris, 1950, p. 309, 489, 497. Il soulignait que Guénon confondait Eugène et Emile Burnouf dans son *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*. « Maints esprits de la tradition française envisagent de se rattacher à la tradition hindoue interprétée dans un sens unitaire », et il évoquait notamment Romain Rolland puis René Guénon, Ananda Coomaraswamy, Jean Herbert.. Le livre était préfacé par Louis Renou.

[17] Consulter notamment : *France-Asie*, juin-juillet 1953, n° 85-86, p. 631-633.

[18] GRISON, « René Guénon et la critique », 1956.

[19] Lettres de René de Berval à Gabriel Germain, le 24 février 1953 (« Mon numéro d'hommage à René Guénon a paru, ce qui me fait vous demander s'il vous serait possible d'en parler autour de vous dès que vous le recevrez. Il le mérite, je crois »), le 2 avril 1953 (« Tout ce que vous pourrez faire en [sa] faveur [...] sera reçu avec la plus extrême reconnaissance [...] »), le 7 mai 1953 (« J'ai été extrêmement touché de votre bonté d'avoir bien voulu écrire un article [...] Je sais que, venant de vous, cet article est parfait et je vous en exprime à l'avance ma grande reconnaissance »).

[20] GERMAIN, « René Guénon et l'idée de Tradition », 1953.

publiant les « Souvenirs et réflexions sur René Guénon » de François Bonjean.[21] Elle devait encore discuter cette œuvre en 1954 par le biais d'un article posthume de Jean-Pierre Faure (1927-1954) intitulé « La révolution guénonienne et les assises de la connaissance ».[22] L'article de Gabriel Germain parut en mai-juin 1953. Il avait pour objet une critique de la notion de Tradition avec un "T" majuscule.[23] Germain rendait un hommage très critique à Guénon. Nous y reviendrons, mais il faut déjà préciser que cet helléniste nourrissait une certaine antipathie pour une œuvre qu'il ne connaissait « pour ainsi dire pas […] ».[24] Sa phobie de Guénon – en qui d'aucuns ont vu "la figure grimaçante du surmoi" – se manifestait jusque dans ses rêves. En 1954, il écrivait au directeur des *Cahiers du Sud* :

> « Fait curieux (si vous aimez les faits) : *vendredi*, j'ai rêvé que vous m'écriviez au sujet de Guénon, et j'en eus même un cauchemar, car je vous cherchais ensuite sans vous trouver. *Samedi*, en ouvrant le numéro des *Cahiers* qui arrivait, je vois que vous parlez de Guénon en deux endroits ».[25]

Germain réitéra ses critiques dans la *Revue de la Méditerranée* à travers une recension de deux ouvrages sur le soufisme. Le premier était paru dans la collection "Documents spirituels" de Jacques Masui ; le second, signé par Titus Burckhardt, dans celle d'Herbert et Buret (*supra*). Germain notait que Burckhardt s'inspirait de l'esprit guénonien ; aussi penchait-il plus vers la connaissance que vers l'amour. Or, selon lui, le soufisme amputé de ses expressions poétiques faisait figure d'exercice desséché, qui tenait plus de la virtuosité intellectuelle que de la vie intérieure.[26] Cette critique faisait écho à des propos de Jacques Masui publiés à la même époque aux *Cahiers du Sud*.

En mai 1953, des francophones égyptiens réagirent dans *L'Egypte nouvelle* à l'introduction de Berval. Selon ce dernier, l'Egypte avait enseveli Guénon « dans un désert de silence… » ; il avait fallu attendre que les lettres de France se chargent de répercuter la nouvelle de sa mort et de lui rendre hommage. José Canéri remarquait, au contraire, que « la mémoire du mort » a[vait] été aussitôt :

> « […] exaltée, magnifiée par les guénoniens de la première heure. Bien mieux. Les plus ardents d'entre eux [avaient] fondé depuis le groupement des Amis de René

[21] BONJEAN, « Souvenirs et réflexions sur René Guénon », 1951. En janvier 1951, le titulaire du Service de l'Information, M. Mazoyer, demanda à François Bonjean de faire sur Radio Maroc une causerie consacrée à Guénon (lettre de Gabriel Germain à Jean Ballard, le 11 février 1951).

[22] FAURE, « La révolution guénonienne et les assises de la connaissance », 1954.

[23] Notons que Germain œuvra pour que l'on parlât de Bosco et Bonjean dans *France-Asie* et pour qu'eux-mêmes publient dans cette revue comme ils le faisaient déjà dans la *Revue de la Méditerranée* et les *Cahiers du Sud*.

[24] Lettre de Gabriel Germain à Jacques Masui, le 16 décembre 1969.

[25] Lettre de Gabriel Germain à Jean Ballard, le 16 août 1954.

[26] GERMAIN, « Actualité du soufisme ».

> Guénon, dont l'objet [était] de travailler, dans un silence décidément dangereux, à diffuser les ouvrages de sa pensée ».[27]

Dans *L'Ermite de Duqqi*, nous avons mis en évidence l'onde de choc suscitée par la mort de Guénon au sein de cette communauté qui semblait jusque-là l'avoir ignoré.[28] La nouvelle de son décès avait d'abord été communiquée au *Journal d'Égypte* par Valentine de Saint-Point puis par Gabriel Dardaud de l'agence France-Presse. José Canéri remarquait qu'il avait « fallu que cet admirable métaphysicien mourût et fût porté en terre pour que ses contemporains [...] apprissent d'un coup son existence et son décès ».[29] « Dès qu'il eut rendu le dernier soupir, les aspirations, les vocations, les apostolats [s'étaient] soudain multipliés comme nuée de sauterelles sur sa tombe ».[30] Le 19 janvier, date de la cérémonie publique au cimetière, marqua le commencement d'une longue série de publications. José Canéri, le plus iconoclaste d'entre eux, devint même le moteur de cette réception critique. En janvier-février 1951, les écrivains francophones dressèrent un "Tombeau" à Guénon. En avril 1953, Jean Moscatelli signalait à Berval les nombreux articles parus dans les périodiques égyptiens et les commémorations et la fondation de l'association les Amis de René Guénon. En mai de la même année, *L'Égypte nouvelle* fit état de la réponse de Berval[31] ; ce dernier publia à son tour la lettre de Moscatelli dans le numéro de juin-juillet de *France-Asie*[32], afin de permettre à ses lecteurs :

> « [...] non seulement de connaître l'intense activité intellectuelle qui se manifest[ait] en Égypte, mais encore le respect et la dévotion que l'on y éprouv[ait] pour ce personnage magnifique que fut René Guénon, et combien sa disparition y fut ressentie ».[33]

Les *Cahiers du Sud*

Il n'est pas impossible que ce soit à la suite de cet échange public entre Berval et Moscatelli que Jean Ballard, qui correspondait avec le directeur de *France-Asie*, prit contact avec le poète du Caire. Alors qu'ils découvraient « l'influence spirituelle considérable [...] l'emprise presque universelle de [la] pensée [de

27 CANERI, J., « On se bat encore par ici pour René Guénon », *L'Égypte nouvelle*, Le Caire, 22 mai 1953, p. 411-414.
28 ACCART (Dir.), « L'hommage d'un monde en crise », *L'Ermite de Duqqi*, 2001, p. 45-73.
29 CANÉRI, José, « Commémoration de René Guénon, en Islam : Cheikh Abdel Wahed Yehya », *L'Égypte nouvelle*, Le Caire, 25 janvier 1952.
30 CANERI, José, « Introduction » à : CHACORNAC, Paul, « La vie simple de René Guénon », Le Caire, *L'Égypte nouvelle*, 30 janvier 1953.
31 Publiée dans : « Encore Guénon », *L'Égypte nouvelle*, Le Caire, 29 mai 1953, p. 435-436.
32 MOSCATELLI, Une lettre à René de Berval, 1953.
33 « Encore Guénon », *L'Égypte nouvelle*, Le Caire, 29 mai 1953, p. 435-436.

Guénon] sur la génération montante »[34], les personnalités du milieu francophone égyptien semblent s'être enorgueillies de leur position privilégiée. En 1954, au nom des Amis de René Guénon, Jean Moscatelli emmena ainsi Jean Ballard, de passage au Caire, visiter la maison du métaphysicien. Ce fut l'occasion pour le directeur des *Cahiers du Sud* d'une méditation[35], laquelle fut publiée en guise d'introduction à un article d'André Préau (commentant notamment le dossier de *France-Asie*).

Les *Cahiers du Sud* avaient rendu hommage à Guénon dès 1951.[36] Jacques Masui avait associé le métaphysicien à Aurobindo, décédé peu de temps auparavant. Selon Masui, cette double disparition était « un événement majeur pour la pensée contemporaine ». L'importance de ces « deux maitres, [de ces] deux métaphysiciens de grande envergure », tenait à ce qu'ils constituaient « des phares dans un temps de naufrages ». Tous deux avaient été « chargés d'une mission, à l'accomplissement de laquelle *tout* fut sacrifié ». La tâche de Guénon avait été dans cette période « d'obscuration spirituelle » « de découvrir et de réaffirmer les principes traditionnels qui [avaient] fertilisé durant des millénaires toute la pensée humaine ».[37]

> « Dès lors, il n'eut d'autre but, jusqu'à sa fin, que d'exposer et d'éclaircir pour quelques-uns (aujourd'hui de plus en plus nombreux) les grands principes traditionnels. Il le fit avec une lucidité, une rigueur scrupuleuse. L'œuvre est solide et bravera les tempêtes ».[38]

Guénon permettait à ses lecteurs de retrouver « les fondements infaillibles de toutes les traditions ». La lecture et la méditation de son œuvre éveillaient en eux « la foi réelle » ; ce qui n'empêchait pas certains lecteurs de demeurer « insatisfaits car la foi [devait] s'exercer et vivre, or cette œuvre une fois assimilée, quel ser[ait] [leur] but ? ».

En 1958, Dermenghem qui avait été le médiateur principal entre le métaphysicien et les *Cahiers du Sud*, rendit encore hommage à cet écrivain dont la « Vie "unifiée" » avait été « dévorée par un impérieux amour de la vérité ».[39] Il voyait sur certains portraits reproduits dans *La Vie simple de René Guénon*, « un inspiré », sur d'autres « un vieux sage oriental ruisselant de baraka ». Parler de son ami lui paraissait désormais « comme une audace », « un grand sujet qu'[il] se

[34] CANÉRI, José, « Le tombeau de René Guénon », *L'Egypte nouvelle*, 2 février 1951.
[35] BALLARD, « Sur René Guénon », 1954.
[36] MASUI, « *In memoriam* Shri Aurobindo René Guénon », 1951 (suivait un article d'Henri Bosco sur Jean Orieux, et, p. 166, un compte rendu de Préau de la traduction française d'*Hindouisme et bouddhisme* de Coomaraswamy). Jean Reyor devait donner un long compte rendu critique de l'article de Masui (REYOR, « A-t-on bien lu René Guénon ? », 1953).
[37] MASUI, « *In memoriam* Shri Aurobindo René Guénon », 1951, p. 143.
[38] MASUI, « *In memoriam* Shri Aurobindo René Guénon », 1951, p. 144.
[39] DERMENGHEM, Compte rendu, 1958.

reconnais[sait] difficilement le droit d'aborder ». Soulignant sa grande bonté et sa charité intellectuelle, il regrettait que sa méfiance de la sentimentalité ait laissé croire à certains qu'il s'écartait de l'amour chrétien. « L'apport guénonien le plus neuf au spiritualisme » lui semblait, comme à Chacornac, être « l'affirmation de la nécessité d'une transmission spirituelle personnelle par l'affiliation à une organisation initiatique autorisée ».[40] Le choix de Guénon de s'affilier à l'islam ne pouvait être pris comme modèle et il semblait au directeur de *L'Islam et l'Occident* déceler une tendance chez ses lecteurs à désormais chercher les restes d'organisations initiatiques valables dans l'Occident chrétien. Dermenghem terminait en se demandant si le Kali-Yuga qu'il vivait n'amenait pas « les forces spirituelles authentiques à se concentrer et à s'affermir ».

La fin d'un monde

Le pressentiment de la fin renforçait chez ces Européens vivant en Orient un certain sentiment d'Apocalypse. Il est dès lors significatif que plusieurs aient, à l'image des disciples de Gleizes, appréhendé la mort de Guénon « comme un "signe" dans les "Signes des Temps", en un moment tragique de [l']Histoire ».[41] Cette lecture fut renforcée par le fait qu'elle avait suivi de près celles d'Aurobindo (le 5 décembre 1950) et de Ramana Maharshi. Des collaborateurs des *Cahiers du Sud* ou de *France-Asie* comme Bosco, Bonjean, Dermenghem, Masui, Berval associèrent ainsi ces trois figures spirituelles. En janvier 1951, Bosco évoquait à Bonjean « les mouvements redoutables du monde [...] animés par l'esprit des ténèbres »[42] dans lesquels on sentait « l'impulsion de la fatalité ». Une preuve en était que « les Sages se retir[aient] – après Aurobindo, Ramahane [*sic*] Maharsi, voici Guénon ».[43] Selon Bonjean, cette mort pouvait bien être un signe en effet ; « Chacun [devait] se tenir prêt au départ ».[44] Dans son article d'hommage à Guénon, il citait une étudiante :

> « N'est-ce pas un signe des temps que ces cruelles disparitions : Gandhi, le Maharsi, Aurobindo, Guénon ? [...] atteintes les flammes sur la terre ! et nous voici sans lampes dans la nuit, au bord des plus terribles précipices. Comment ne pas avoir peur ? ».[45]

[40] Guénon lui avait toutefois dit que l'initiation directe, transcendante à toute transmission humaine, du *ar-billah*, était une réalité mais exceptionnelle.

[41] N.D.L.R., « René Guénon est mort », *L'Atelier de la Rose*, Lyon, n° 2, 1951, p. 60.

[42] Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 27 janvier 1951.

[43] Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 27 janvier 1951.

[44] Lettre de François Bonjean à Henri Bosco, le 1er février 1951.

[45] BONJEAN, « Souvenirs et réflexions sur René Guénon », 1951.

La double disparition de Shri Aurobindo et de René Guénon était, selon Masui, un événement majeur pour la pensée contemporaine car ils constituaient « des phares dans un temps de naufrages ».[46] Au Caire, Igor Volkoff voyait en Guénon, « dans le chaos de [leur] époque, un phare qui par sa seule et lointaine présence, orient[ait] calmement les navigateurs dans la nuit ».[47] Dermenghem notait de son côté dans *France-Asie* :

> « Après la mort de Gandhi, du Maharshi, de Sri Aurobindo, la mort de René Guénon est "signe des temps", une nouvelle fissure dans le mur de Gog et Magog […] À qui le tour, pourrait-on se demander ? Hélas ! Au-dessus du troupeau des mortels il n'y a plus beaucoup de hautes figures visibles que la faux puisse trancher. Mais il y a toujours les *abdal*, les saints cachés, qui à la fin des cycles, aux abords des catastrophes, préparent les renaissances ».[48]

Dans l'introduction du numéro spécial de *France-Asie*, Berval avait lui-même présenté Guénon comme « un de ces personnages cycliques dont la disparition laisse périodiquement le monde abandonné à lui-même ».

Il s'agissait donc plus que jamais de maintenir la flamme de l'esprit. En 1955, le directeur de *France-Asie* écrivait en ce sens à celui des *Cahiers du Sud* :

> « Et tout cela [soleil, chant oiseaux…], si nous ne le disons, qui le fera à notre place ? Car n'oubliez pas, cher Jean Ballard – et vous le savez mieux que personne –, que si nous nous taisons, les voix de la mort seront plus fortes et tonneront sur toute l'étendue de la terre. C'est nous alors qui serons responsables, car nous n'aurons pas tenté de couvrir leur bruit. C'est pourquoi, quoi qu'il arrive et aussi fort que nous le pouvons, il nous faut parler pour cet espoir, qui est si profondément ancré au fond de nous […] Je devine vos propres difficultés, mais vous vous trouvez tout de même aux portes mêmes de ce qui peut être fait. Songez à ma position personnelle […] Localement je reçois moins d'échos que les Pères primitifs […] Mais tout est normal, et dans l'ordre des choses prévu de tout temps. N'oublions pas que nous sommes en période préapocalyptique et que c'est Milosz qui eut raison, comme ont toujours raison les poètes […] Les Blancs qui partent et partiront sont ceux qui doivent partir et qui, finalement, ne représentent que peu de chose par rapport à ce que l'Occident peut apporter à l'Asie. D'autres normes vont naître, dans un monde probablement fort différent de celui qui a existé jusqu'ici, et dont nous voyons actuellement un peu partout les prémices […] Ma revue, comme vous le savez, n'est pas une simple publication littéraire, mais un acte de foi. Celui-ci ne peut-être qu'à la

[46] MASUI, « *In memoriam* Shri Aurobindo René Guénon », 1951, p. 143.
[47] VOLKOFF, Igor, « Commémoration de René Guénon en Islam : Cheikh Abdel Wahed Yehia », *L'Égypte nouvelle*, Le Caire, 15 février 1952.
[48] DERMENGHEM, « René Guénon », 1953. En 1952, une personne faisait remarquer à Eliade les morts en série, durant les années précédentes, des personnes s'occupant du symbolisme et des traditions orientales (ELIADE, Mircea, *Fragments d'un journal*, Paris, Gallimard, 1973, p. 173). On peut se demander si cette remarque est relative aux morts évoquées ici.

condition *sine qua non* d'être soutenu intérieurement par l'espoir. Ce dernier disparaissant, il n'y a plus ni acte ni foi qui peut demeurer ».[49]

II – La question de l'élite dans un temps "pré-apocalyptique"[50]

Dans ce contexte, Berval, Masui, les francophones égyptiens, éprouvèrent comme les membres du groupe Winter, le désir de créer des liens entre les hommes partageant la même perspective spirituelle. L'œuvre elle-même fut un signe de reconnaissance, un mot de passe et un vecteur de ces réseaux. La notion d'élite telle que l'avait développée Guénon, fut un des ferments de leurs réflexions.

A – Jacques Masui soucieux de constituer une élite supranationale

Jacques Masui réfléchit à la question de l'élite « au sens guénonien ».[51] Cette préoccupation s'inscrivait dans sa vision du contexte historique. S'il devait tenter un temps d'y intégrer une certaine idée de l'évolution (*infra*), il restait attaché au diagnostic guénonien. En 1958, il se référait ainsi au « *magnum opus* » du métaphysicien :

> « René Guénon dans *Le Règne de la quantité et les signes des temps* a donné toutes les précisions voulues au sujet de cette condition dernière de l'humanité, allant jusqu'à parler de la possibilité d'une véritable "pulvérisation" du monde et rappelant à ce sujet les paroles de la liturgie catholique : *Solvet saeculum in favilla* où se mêlent les témoignages de la Sybille et de David ».[52]

L'auteur de *La Crise du monde moderne* qui, selon Masui, avait été raillé après la Première Guerre mondiale, avait de plus en plus d'audience dans la mesure où il avait prédit la situation contemporaine. Déjà dans ses deux dossiers sur l'Inde parus aux *Cahiers du Sud*, Masui avait fait mention de cet ouvrage édité en 1927. Il se référait plus précisément encore à des éléments développés par Guénon au moment de sa collaboration à *Vers l'Unité*. Masui reprenait à son compte l'idée que l'époque actuelle se situait dans le Kali-Yuga. Les causes de cette situation avaient été décrites de mille manières, précisait-il dans *Approches de l'Inde*. « Toutes [étaient] vraies, mais personne ne les avait probablement mieux définies que René Guénon [...] dans son livre devenu classique : *La Crise du monde moderne* ».[53] Notant qu'un

[49] Copie d'une lettre de René de Berval à Jean Ballard, le 29 juillet 1955.
[50] L'expression est de Berval (copie d'une lettre de René de Berval à Jean Ballard, le 29 juillet 1955).
[51] Lettre de Jacques Masui à Gabriel Germain, le 5 décembre 1952.
[52] MASUI, « Où en sommes-nous ? », p. 222.
[53] MASUI (Dir.), *Approches de l'Inde*, p. 13.

sentiment apocalyptique était largement partagé par ses contemporains, Masui faisait une citation approximative : « un immense bouleversement attend l'humanité » ; sa référence implicite était la citation de Joseph de Maistre autour de laquelle Th. Darel, dans sa revue de "synthèse spirituelle", avait rapproché Émile Dermenghem[54] et René Guénon. En 1952 Masui reprit d'ailleurs dans la revue belge *Synthèses* cette citation en donnant cette fois sa source.[55]

La référence à la notion de "synthèse" était un autre indice de ce lien intellectuel entre la réflexion de Masui et les projets de création d'une élite supranationale qui avaient existé à l'époque de *Vers l'Unité* (*supra*). Allendy avait évoqué dans le programme de son groupe « le grand mouvement *synthétique* qui imprim[ait] à toutes les activités humaines une tendance identique : remplacer la coercition par la coopération, le conflit par l'organisation méthodique ».[56] Le sous-titre de *France-Asie* était : *Revue mensuelle de culture et de synthèse* ; et dans son introduction au numéro sur René Guénon, René de Berval demandait à ce « qu'on ne vienne pas parler de syncrétisme à propos d'une démarche qui ne visait qu'à la Synthèse par excellence […] ». Probablement faisait-il référence à l'introduction du *Symbolisme de la croix* que Guénon avait finalisé dans le sillage de sa participation à ce mouvement. Il y opposait le syncrétisme à la synthèse qui ne pouvait être réalisée que par l'assentiment préalable des principes. Ce terme semble avoir été le marqueur d'une certaine perspective spirituelle supranationale et même supra-religieuse. Dès « Message actuel de l'Inde », Masui avait relevé le passage de *La Crise du monde moderne* suggérant de « …faire appel à l'union de toutes les forces spirituelles qui exercent une action dans le monde… ».[57] En épigraphe des considérations introductives d'*Approches de l'Inde* (*supra*), il plaça la citation de René Guénon qui restait un des leitmotivs de son action : « …si quelque chose de l'Occident peut être sauvé, ce ne sera possible qu'avec l'aide de l'Orient ». Il n'en donnait pas la source ; mais il est intéressant de noter qu'elle était extraite de l'article publié dans *Le Monde nouveau* : « L'Esprit de l'Inde ».[58] Fort de cette visée, il appelait en 1958 dans *Synthèses* à réunir les éléments d'une « nouvelle synthèse ».[59]

Dans une coupure de presse concernant la mort de Guénon, Masui soulignait significativement un seul passage : « Il est d'abord indispensable de préciser que ce retour aux principes ne pourra être opéré que par une élite

[54] Masui s'était entretenu de Guénon avec lui (lettre d'É. Dermenghem à Jacques Masui, le 21 janvier 1942).
[55] MASUI, « Linéaments d'une somme future ».
[56] ALLENDY, « Présentation », p. 1.
[57] MASUI, J., « Le message de l'Inde pour notre temps », MASUI (Dir.), « Message actuel de l'Inde », p. 15.
[58] Repris dans : GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 22.
[59] MASUI, « Où en sommes-nous ? ».

restreinte ».[60] Concrètement, voyageant à travers l'Europe et le monde, Masui tenta de tisser un réseau entre des personnes conscientes de la situation d'obscurcissement spirituel et soucieuses d'œuvrer pour retrouver et manifester "les principes". À Gabriel Germain, il écrivait en décembre 1952 :

> « Il me semble que c'est l'une des tâches urgentes de notre temps : il faut se "retrouver", se "reconnaître", et créer les fils invisibles mais actifs qui doivent unir les membres de la nouvelle élite (au sens guénonien) que l'on sent confusément éclore. Je pense que le travail qui peut s'accomplir ainsi, loin de toute publicité tapageuse et de toute affirmation de principes souvent illusoire, correspond mieux au processus véritable du nouvel éveil de la "subjectivité" prévu par Shrî Aurobindo, que toutes les publications que l'on pourrait faire circuler pour la provoquer [...] ce que l'on attend de nous c'est une réalisation ; obscure, fragmentaire ou même un peu confuse... peu importe ! »[61]

Entre 1951 et 1954 en particulier, Masui s'entretint de ce projet avec des hommes ayant en commun d'avoir été des lecteurs de Guénon. Il avait rencontré Raymond Abellio à Genève qui tentait « de créer entre quelques hommes un embryon de lien organique [...] ».[62] Corrado Rocco, un éditeur italien de Guénon, le remerciait des explications qu'il lui avait données (lors d'une entrevue à Rome) « à propos de certaines modalités d'action des influences spirituelles » ; il lui demandait de lui reparler de son projet de « constitution d'un réseau occulte entre les spirituels d'Occident, qui sentent le besoin de certains contacts ».[63] Masui pensait alors beaucoup « à ce réseau occulte et à la manière de formuler [...] une déclaration de principes permettant de créer un lien vivant et créateur ».[64] Les années passant, cette préoccupation ne l'abandonna pas.

En 1958, dans *Synthèses* (l'article suivait la critique de Guénon par John Lévy), Jacques Masui situait l'époque au sein des grandes étapes du développement humain.[65] Celui-ci se divisait en trois phases : une période mythique dans laquelle l'homme n'était pas détaché du sein de la Mère (unanimisme organique), une période intellectuelle et abstraite (individualisme et rationalisme), enfin, depuis le XIXe siècle, une période existentielle, celle du "subjectiviste" (type d'homme qu'il opposait à l'individualiste[66]). Dans cette dernière période, l'homme devait

[60] Coupure de presse du 28 janvier 1951 non référencée (fonds Jacques Masui).
[61] Lettre de Jacques Masui à Gabriel Germain, le 5 décembre 1952.
[62] Lettre de Raymond Abellio a Jacques Masui, le 17 janvier 1951.
[63] Lettre de Corrado Rocco à Jacques Masui, le 9 mai 1953.
[64] Lettre de Jacques Masui à Corrado Rocco, le 14 mai 1953.
[65] MASUI, « Où en sommes-nous ? ».
[66] À la fin de l'âge de fer, selon Masui naît la révolte « subjective » apparue avec certains romantiques. À la différence de l'individualisme qui pose l'homme comme un tout autonome, « le subjectivisme est la faim humble et vacillante d'un individu qui doute de tout et de lui-même et qui tente, par une tension extrême de tout son être, de retrouver le sens même des choses ». Suite à cette remise en question, les uns sombrent dans l'absurde, les autres voient s'ouvrir les avenues de la vie véritable.

s'efforcer de retrouver le chemin de lui-même pour conférer de la valeur à ses découvertes et dominer le démon du mental. De plus en plus nombreux étaient ceux qui manifestaient ce subjectivisme. Il fallait diriger ce mouvement et lui donner une direction et une règle ; ceux qui en avaient conscience devaient se regrouper et chercher une aide dans les cultures traditionnelles de l'Asie pour faire éclore un « humanisme intégral ». En 1969 encore, il avait un échange à ce propos avec un ancien membre de la *tariqa*, collaborateur occasionnel de *France-Asie* et qui avait fait beaucoup pour la diffusion de l'enseignement de Ramana Maharshi : Henri Hartung. Suite à un long entretien téléphonique, ce précurseur en matière de formation permanente, avait relu dans *Orient et Occident* le chapitre « Constitution et rôle de l'élite ». Après avoir présenté les réflexions qu'il lui inspirait[67], Hartung concluait :

> « Enfin, je veux souligner mon accord profond sur quelques phrases définitives [...] : "La seule chose qui soit réalisable jusqu'à nouvel ordre, c'est de donner en quelque sorte la conscience d'eux-mêmes aux éléments possibles de la future élite" (page 172). "Pour agir il faut être" (page 176). "Du reste, il faut nécessairement commencer par la préparation théorique" (page 189). Nous retrouvons ici vos invariants métaphysiques, comme la nécessité, à mes yeux primordiale, d'être authentiquement soi-même. Il est toujours réconfortant de lire et relire R.G. ».[68]

[67] « La première réflexion qui s'impose à moi concerne l'absence relative, dans ce texte, de mise en garde sur le danger représenté par la floraison d'occidentaux qui s'imaginent détenteurs de la vérité. Certes Guénon écrit que "ceux qui pourraient se croire qualifiés sans l'être effectivement" (page 171) s'élimineraient d'eux-mêmes. Je pense cependant qu'en 1969, c'est-à-dire 22 ans [*sic*] après la rédaction de ce livre, ce qui gêne le plus la création d'une élite authentique en Europe c'est que la quasi-totalité des tentatives sont le fait d'hommes parfois sincères mais spirituellement – ou, si vous préférez, intellectuellement (au sens guénonien du terme) discutables : Mouravief, Pauwels, Gurdjieff et Salzmann, Marquette et combien d'autres... Guénon avait, en 1947, usé ses armes et triomphé de tous ceux qu'il avait justement critiqués, théosophes et autres spirites. Mais ces gens se retrouvent aujourd'hui sous d'autres bannières et dans le même confusionnisme. Il faudrait aussi citer le succès équivoque du yoga pour Présidents fatigués et du zen... pour les lecteurs d'*Elle* ou de *France soir*. Ma seconde remarque concerne l'important passage sur "ceux qui se sont assimilés directement l'intellectualité orientale" (page 179), et ceux qui ont "conservé intact le dépôt de la tradition purement intellectuelle" (page 180) du Moyen Âge occidental. Faut-il comprendre qu'il y a aujourd'hui une "Tradition" dont la forme extérieure est plus spécifiquement occidentale ? Mais alors n'est-ce pas vers le christianisme ouvert à l'Orient qu'il faut se tourner ? Alors, comment limiter ainsi le rôle de ceux qui ont "assimilé" la forme orientale de la Tradition ? Ne faut-il pas plutôt voir là une mise en garde sur la présentation de la doctrine, et non sur la doctrine elle-même ? Je ne me sens, pour ma part, ni plus hindou que protestant, ni plus musulman qu'adepte du zen. Mais je me sens autant tout cela (mais alors en ne donnant pas au mot protestant son sens guénonien... non, mais le chrétien ouvert à la présence réelle et à la bénédiction du Christ) » (lettre d'Henri Hartung à Jacques Masui, le 25 avril 1969).

[68] Lettre d'Henri Hartung à Jacques Masui, le 25 avril 1969. Le 21 février 1970, Hartung écrivait encore : « Pesant mes mots je voudrais vous dire que vous et moi n'avons rien à dire à ce monde, dans l'état actuel, en dehors de publications non équivoques et d'un comportement de recul méditatif. Tout le reste est faux et cette double action entraînera ce qui doit arriver, même si ce qui arrive est existentiellement nul ».

B – Le groupe Winter réaffirme sa vocation à être « un levain »

Un mois à peine avant la mort de Guénon, Jacques Masui se rapprocha d'un groupe fondé sur la certitude apportée par l'œuvre du métaphysicien dans l'espoir d'œuvrer à la constitution de l'élite : le Groupe d'Études des Méthodes Préparatoires à la Vie Spirituelle. C'est ainsi qu'avait été rebaptisé le Groupe d'Études des Techniques Mystiques et du Yoga. Certains de ses membres s'étaient montrés réticents à l'association des mots "techniques" et "mystiques".[69] Maurice Hermitte, en particulier, craignait que, systématisée à l'excès, la méthode soit prise non comme un moyen, mais comme une fin. L'apparition du nouvel intitulé (il s'imposa à partir de 1948) correspondit à une orientation moins physiologico-spirituelle, laquelle s'accentua autour de 1950. Les membres abordèrent dès lors des problèmes culturels ne touchant plus directement au domaine médical. Ils s'ouvrirent à de nouveaux questionnements comme l'appréhension du divin à travers l'économique, l'histoire ou la biologie. Cela correspondit également à la participation de nouveaux intervenants comme Louis Lallement, Maurice (futur Olivier) Clément ou Jacques Masui. Ce dernier devint un habitué du groupe au sein duquel il fit au moins six interventions ; il participa à ses séances restreintes[70] ; en juin 1952, il fut même prévu que le groupe publie les résultats de ses travaux dans la collection qu'il dirigeait aux *Cahiers du Sud.*

La parution d'*Approches de l'Inde* avait incité Bruno à prendre contact avec Jacques Masui (qui par ailleurs connaissait Winter). En décembre 1950, ce dernier proposait de consacrer un exposé à « La Pensée et le yoga de Shri Aurobindo » qui venait de disparaître.[71] Une conférence fut programmée le 13 janvier 1951 ; mais en raison du décès de Guénon, la soirée fut finalement largement consacrée à ce dernier.[72] Les membres du groupe avaient appris les détails de sa mort par différents canaux : Pulby avait rencontré le médecin de Guénon de passage à Paris ; Pierrefeu avait reçu plusieurs lettres ; le swami avait fait suivre à Winter une lettre du Dr Katz. Cette séance fut l'occasion pour Winter et Pierrefeu de réaffirmer le caractère irremplaçable de l'œuvre de Guénon. Selon Winter, elle constituait, avec celle d'Aurobindo, une véritable arche. Pierrefeu souhaitait une édition complète à la Pléiade dans la mesure où l'unité de volume en ferait apparaître le caractère de « roc ». Selon Pierrefeu, les derniers temps, Guénon avait

[69] Lettre de Jean Bruno à Jacques Masui, le 2 avril 1950.

[70] On peut signaler, entre autres : le 1er mars 1952 : « Principes traditionnels de la musique hindoue », le 29 novembre 1952 : « Réflexions en marge du livre du Dr Roger Godel : *Essai sur l'expérience libératrice* », le 13 mars 1954 : « Shri Aurobindo et l'universalisation de la pensée hindoue », le 8 janvier 1955 : « Le christianisme et la philosophie de l'histoire ».

[71] Lettre de Jacques Masui à Jean Bruno, le 3 décembre 1950.

[72] Étaient présents : Masui, Grangier, Pierrefeu, Galimard, Pulby, Bruno qui faisait office de secrétaire.

subi de nombreuses attaques psychiques, intensifiées après sa polémique avec Albert Frank-Duquesne ; elles avaient eu raison de lui.

À la demande de Winter, une suite à cette réunion fut organisée. Le 24 janvier, le Dr Grangier fit part de ses souvenirs de Guénon. Il rapprocha son action de celle du cardinal de Cues qui avait tenté de réunir les trois religions abrahamiques. Les assistants qui avaient connu directement ou indirectement le métaphysicien, donnèrent des détails assez précis sur sa vie ; il n'était pas pour eux seulement une œuvre, mais également un homme. On était ici en connaissance de cause, à la différence – de façon paradoxale – des francophones du Caire. Masui se fit implicitement l'écho de ces échanges dans son article d'hommage paru dans les *Cahiers du Sud*. Lors du premier anniversaire de sa mort, les membres du groupe se réunirent encore pour suivre une conférence de François de Pierrefeu intitulée : « René Guénon, Pythagore et saint Jean – Les états multiples de l'être » (le 5 janvier 1952).

Le décès de Guénon fut l'occasion pour le groupe de réaffirmer l'importance fondatrice et actuelle de son œuvre. Elle fut soulignée de façon récurrente au cours des séances jusqu'à ce que Pierrefeu, le dernier membre des mercredis du Dr Grangier, se retire de l'administration. L'année 1952 vit la disparition des deux figures majeures du groupe : le 29 juin, quelques jours après en avoir dressé le bilan des activités depuis sa fondation, le Dr Winter décéda de façon inattendue[73] ; quatre mois plus tard, le Dr Grangier le rejoignit dans la mort. Entre-temps, après le refus du Dr Bernier et de Pierre Pulby d'assurer la direction du groupe, Pierrefeu, au cours d'une réunion tenue le 12 juillet 1952 chez le gendre du Dr Winter (Jacques Tati), fut chargé de cette fonction le 5 décembre. L'association fut rebaptisée "Groupe d'Étude Pierre Winter".[74] Pierrefeu réaffirmait que son but était « la recréation d'une nouvelle élite de gens qui sachent et soient le levain dans la farine ». Il appliquait cette même expression de « levain dans la farine » pour désigner l'œuvre de Guénon à laquelle il consacra une conférence le 7 novembre 1953. Il insistait sur le fait que les docteurs Grangier et Winter avaient tissé entre Guénon et le groupe un lien fort. Il réaffirmait l'importance cruciale de son œuvre ; grâce à lui la métaphysique retrouvait doucement sa juste place dans l'enseignement contemporain. La mission de Guénon avait rendu à l'Occident le peu de ferment qu'il était capable de supporter. Cette conférence précéda de peu

[73] Selon Hermitte, il avait atteint l'illumination l'hiver précédent. Il remarquait qu'il était mort à 61 ans le jour de son anniversaire et faisait diverses considérations sur 61, nombre de saint Michel (HERMITTE, Maurice, *Notes concernant le groupe Winter*, fonds Winter).

[74] Le groupe tint désormais deux types de réunions : les habituelles comprenant une quinzaine de personnes se réunissant chez Hermitte et des réunions ouvertes à un public plus large dans une salle louée pour l'occasion.

de jours le troisième anniversaire de la mort de Guénon qui fut, comme au Caire, le dernier célébré.

En 1953, Masui intégra à *Yoga, science de l'homme intégral* (*supra*) les travaux de plusieurs collaborateurs du groupe Winter. Le 7 janvier 1954, il organisa en partenariat avec ce cercle d'étude, un colloque intitulé : « La situation de René Guénon et la portée de son œuvre » (*infra*). Après cette soirée qui démontra l'importance déterminante du christianisme pour les amis de Winter[75], le groupe connut encore deux années de travail. Le 26 juin 1954, Bruno, le secrétaire, et Pierrefeu, le directeur, quittèrent leur poste. Le bureau décida de dresser un bilan des huit années d'activité et un programme fut adopté sur proposition de Pierrefeu. Sous la direction de ce dernier, il avait connu de belles réunions, tenues notamment chez la comtesse d'Orléans. Aux auditeurs précédemment cités, y avaient encore participé : les Dolto, les Eliade, Henri Michaux, Philippe Lavastine, Mounir Hafez, Eliane Follain, le Dr Bernier, Robert Amadou, le Dr Azoulay, la duchesse de la Rochefoucauld. Le Dr Godel vint y parler de *L'Expérience libératrice* et raconta sa visite au Maharshi. Masui fit part de rencontres avec Teilhard de Chardin à New-York.

Mais le départ de Pierrefeu, dernier membre historique des mercredis du Dr Grangier, fut à terme fatal au groupe. En 1955, Hermitte en prit la direction. Il établit un document qui faisait le point et proposait les lignes d'un programme. L'importance de Guénon y était minimisée, ce qui déplut à Pulby. En octobre de la même année, le Dr Bernier confiait à ce dernier que le programme proposé par Hermitte n'aurait pas été approuvé par Winter. Selon Pulby, Hermitte, étant prêt à toutes les concessions pour la survie du groupe, l'ouvrit à des collaborations trop diverses et à des sujets éloignés de ses préoccupations premières. Le groupe se disloqua à la fin des années 1950.[76] Le groupe fut pendant dix ans un lieu de rencontre de personnalités reconnues dans leur champ d'activité. À ce titre, il exerça une action d'influence non négligeable.

C – La constitution au Caire de l'association les "Amis de René Guénon"

Bien qu'ayant une connaissance plus superficielle de l'œuvre que les membres du groupe Winter, des écrivains francophones se réunirent pendant trois ans au Caire pour célébrer l'anniversaire de la mort de Guénon. De façon symptomatique, c'est autour du nom de ce dernier qu'ils nouèrent des liens avec *France-Asie*. La communauté francophone d'Egypte, comme celle d'Indochine, se

[75] Lors de la réunion du 9 octobre 1954, le debat tourna essentiellement autour de l'analyse des forces de réveil et de blocage dans l'Église et le désir évoqué par Pierrefeu de réveiller une initiation chrétienne.
[76] La dernière conférence mentionnée dans les archives du groupe est datée du 26 janvier 1957.

sentait menacée. Suite à la lettre de Jean Moscatelli, René de Berval écrivait aux francophones égyptiens qu'il était heureux d'entrer en contact avec eux, contact qu'il souhaitait poursuivre. Devant les dangers du matérialisme, l'urgence était à son sens grande « de coordonner tous [les] moyens pour conserver à l'être ce qu'il a de plus intangible et de plus pur : son esprit qui ne peut et ne doit être atteint ».[77] Dès janvier 1951, dans *Images*, Gabriel Boctor avait évoqué un projet de regroupement des lecteurs de Guénon. Il écrivait :

> « [...] il ne fait aucun doute que les amis de la pensée guénonienne ne sauraient tarder à se grouper dans le monde bouleversé que nous vivons, apportant un souffle de paix et de sérénité, un souffle de concorde entre l'Orient et l'Occident séparés par tant de malentendus ».[78]

De même, José Canéri voyait en la pensée de Guénon un espoir de trouver une solution à la situation dramatique qui se profilait :

> « Cette pensée qui, à travers l'espace et le temps, a pénétré dans les milieux les plus insoupçonnés, en dépit de l'effacement volontaire et rigoureux de l'auteur, sera le point de suture et de ralliement entre l'Orient et l'Occident séparés par trop de malentendus ».[79]

Une première étape dans la réalisation de ce projet fut la commémoration de la mort de Guénon.[80] José Canéri l'annonçait en décembre 1951 et lançait une invitation aux Français résidant au Caire. Les efforts de Gabriel Boctor et d'Ali Kamal al-Dib furent couronnés de succès. La réunion se tint le 8 janvier 1952 à la villa Fatima en présence de la femme du *cheikh* Abd al-Wahid Yahya. Il y eut une affluence inattendue et la présence remarquée, car spontanée, de Didier Raguenet, deuxième-secrétaire à l'ambassade de France, et de Jacques Tagher, conservateur de la bibliothèque privée du roi. Après lecture de quelques versets du Coran, Ali Kamal al-Dib, Valentine de Saint-Point, Georges Rémond, Jean Moscatelli et le Dr Katz firent des allocutions, lesquelles furent publiées dans *L'Égypte nouvelle*.

Cependant, ce n'est qu'à l'occasion du deuxième anniversaire de sa mort que l'association des amis s'organisa officiellement.[81] Une réunion eut lieu le 8 janvier 1953, villa Fatima, au cours de laquelle se fit jour la volonté de créer une association. Ali al-Dib, Gabriel Boctor, Igor Volkoff, le Dr Katz, Jean Moscatelli, Robert Blum furent les principaux animateurs d'un échange durant lequel furent posés les fondements de ce groupe. À l'issue de cette rencontre, fut procédé à l'élection d'un comité provisoire composé d'Ali al-Dib, Gabriel Boctor, Ramadane

[77] « Encore Guénon », *L'Égypte nouvelle*, Le Caire, 29 mai 1953, p. 435-436.
[78] BOCTOR, Gabriel, « Les derniers instants de René Guénon », *Images*, Le Caire, 27 janvier 1951.
[79] CANÉRI, José, « Le tombeau de Rene Guénon », *L'Égypte nouvelle*, Le Caire, 2 février 1951.
[80] CANÉRI, Jose, « Commémoration de René Guénon, en Islam : Cheikh Abdel Wahed Yehya », *L'Égypte nouvelle*, Le Caire, 25 janvier 1952.
[81] CANÉRI, J., « Les Amis de Rene Guenon », *L'Égypte nouvelle*, Le Caire, 16 janvier 1953.

Radouane, le Dr Katz, Jean Moscatelli, Igor Volkoff. Ce comité se réunit villa Fatima le 15 janvier pour définir les grandes lignes de l'action à mener. C'est seulement lors de cette deuxième séance que fut créée l'association (à laquelle appartint également Me Muin al-Arab, co-tuteur des enfants du *cheikh* Abd al-Wahid). Les Amis de René Guénon savaient qu'ils occupaient une position privilégiée. D'une part, leur association avait vu le jour dans la ville où Guénon avait élu domicile, et cela, pensaient-ils, précisément parce qu'elle était l'intermédiaire entre l'Orient et l'Occident. Ils se réunissaient, d'autre part, dans la maison de Guénon où, nous apprend Volkoff, sa femme mit à leur disposition, lors de la deuxième réunion, la bibliothèque dont elle avait jusque-là défendu l'accès. Cela donnait au groupement une légitimité très forte. « Aucun des groupements similaires qui existent de par le monde n'aurait pu souhaiter lieu de réunion (ou d'isolement) plus enviable », insistait Volkoff. Forts de cette position, les Amis de René Guénon tentèrent de se mettre en contact « avec les autres foyers de la pensée guénonienne de par le monde ». Volkoff signalait qu'il avait envoyé copie de l'inventaire de la bibliothèque à Chacornac, aux Éditions Véga et à *France-Asie.*

Des débats très vifs agitèrent ces sympathisants de la pensée de Guénon. Dès la première commémoration, il y eut visiblement des pressions exercées sur l'épouse de Guénon pour empêcher que la réunion ait lieu villa Fatima. José Canéri, selon qui "les amis" devaient approcher cette œuvre avec une entière liberté d'esprit, ne comprenait pas cette attitude. Mettant en avant le fait que Guénon avait publié de nombreux volumes destinés au public, il demandait : « cet homme-là, une fois mort, aurait-il brusquement fait machine arrière et considéré comme iconoclastes des humanistes groupés autour de sa pensée pour la mieux déchiffrer ». Cependant, à mesure de la découverte de l'œuvre, les mêmes attitudes de réserve se firent jour.[82] Lors de la dernière réunion de l'Association des Amis, de vives protestations suivirent la proposition par Robert Blum d'organiser une conférence sur Guénon. Il y avait un clivage entre, d'une part, les "guénoniens" (le Dr Katz, Jean Moscatelli et Igor Volkoff) et, d'autre part, ceux qui étaient prêts à faire connaître l'œuvre à un large public comme M. Ali al-Dib et le Dr Abd al-Halim Mahmud. Ces débats avaient d'ailleurs déjà été relayés par une tribune de *L'Égypte nouvelle* du 30 janvier 1953, intitulée « Querelle de famille ». Igor Volkoff répondait respectueusement à Canéri. Ce dernier regrettait le secret dont s'entourait le travail du groupe ainsi que son manque d'activité. Arguant qu'il serait contraire à l'esprit de l'œuvre de rechercher l'action pour l'action, le jeune homme d'origine russe insistait sur la nécessité d'une période préliminaire à l'arrêt d'un programme d'action :

82 LILIANE, « Chez "les Amis de René Guénon" », *L'Égypte nouvelle*, Le Caire, 22 janvier 1954.

« Que le groupe se fortifie [dans la villa Fatima] et prenne conscience de ses forces et de ses possibilités ; qu'il apprenne à se connaître et, se connaissant, l'action s'il est destiné à en avoir une germera d'elle-même avec la même ferveur, la même unanimité, la même spontanéité enfin que celle qui a présidé à sa naissance ».

Pour José Canéri les choses étaient suffisamment mûres. La constitution d'un groupement équivalait, selon lui, à une mobilisation et non « à organiser des parties de sommeil dans la bibliothèque de feu René Guénon ». Cette intention résultait d'ailleurs sans équivoque des textes légués par le métaphysicien. De la même façon que Masui, il s'appuyait en particulier sur une citation de *La Crise du monde moderne* que lui avait communiquée Boctor :

« [...] ce n'est pas là une raison pour se contenter de subir passivement le trouble et l'obscurité qui semblent momentanément triompher. Car, s'il en était ainsi, nous n'aurions qu'à garder le silence. C'en est une, au contraire, pour travailler, autant qu'on le peut à préparer la sortie de cet "âge sombre" dont bien des indices permettent déjà d'entrevoir la fin plus ou moins prochaine, sinon tout à fait imminente ».[83]

L'arrivée de Nasser au pouvoir mit fin au monde de ces littérateurs francophones dont beaucoup choisirent l'exil.

*

La mort du métaphysicien eut lieu à un moment où le conflit entre les puissances colonisatrices et les territoires colonisés donnait à son œuvre une nouvelle actualité. Son nom fut ainsi évoqué à de nombreuses reprises par des revues comme *France-Asie*, *La Revue de la Méditerranée* et les *Cahiers du Sud*. Il permit aux francophones égyptiens d'établir le lien avec les directeurs de ces publications : René de Berval et Jean Ballard. En ce sens l'œuvre de Guénon participa à cette « tâche urgente » qui était, selon Jacques Masui, de « créer les fils invisibles » de la « nouvelle élite (au sens guénonien) ». L'association les Amis de René Guénon, comme le groupe Winter, tenta dans le même sens de réunir des lecteurs de l'œuvre. Le processus historique de la décolonisation était toutefois irrémédiable. Avec l'Union Française, disparut tout un monde littéraire et intellectuel qui avait beaucoup compté pour la réception de l'œuvre du métaphysicien.

***

Dans la première moitié des années 1950, l'importance intellectuelle de Guénon fut reconnue par la critique. L'image qui fut fixée de son influence était largement dépendante du contexte. Le vif intérêt pour l'œuvre dont s'étaient pris, pendant la guerre, Bosco, Paulhan et Gide fut déterminant. Ce dernier ayant

[83] Cité dans : « Querelle de famille », *L'Égypte nouvelle*, Le Caire, 30 janvier 1953.

disparu un mois après Guénon, son jugement fut largement répercuté. Bosco en fit le cœur de sa collaboration (sollicitée par Paulhan) au numéro spécial que la *N.r.f.* consacra à cette grande figure littéraire. Paulhan, qui occupait une place centrale au sein des lettres françaises, contribua à entretenir une certaine actualité littéraire autour de l'œuvre. Il fut toutefois peu question des développements que sa réception avait connus dans les années 1930. Les noms d'Artaud, décédé, et de Queneau, alors au cœur de sa période de « création et mondanités sur fond de raison "dominatrice" »[84], n'apparaissaient pas. On réédita néanmoins un texte de Daumal datant de l'époque du *Grand Jeu* et Berval publia une lettre plus tardive du poète. André Breton fit encore référence dans un entretien à la période au cours de laquelle ses amis avaient contacté Guénon. Comme Gide, il se demandait ce qu'il serait advenu du groupe si le métaphysicien avait accordé sa collaboration. L'appréciation de l'œuvre qu'il publia en 1953 au nom du surréalisme reflétait toutefois une méditation qu'il poursuivait depuis la fin de la Seconde Guerre.

Le décès du métaphysicien ouvrit une décennie durant laquelle se manifestèrent les derniers échos de la réception littéraire de son œuvre par les écrivains de la génération d'Agathon et de celle du Feu. Avec la disparition de l'Union Française, ce fut également la fin de tout un monde culturel qui avait très largement contribué à son audience. De grandes revues tournées vers, ou appartenant à, l'Orient francophone, comme les *Cahiers du Sud*, *France-Asie*, la *Revue de la Méditerranée*, mais aussi *L'Egypte nouvelle*, lui rendirent hommage. Les écrivains qui y participaient tentèrent un moment de se saisir de son œuvre pour repenser leur rapport avec l'Orient ; mais il était trop tard. Jacques Masui qui, soucieux d'œuvrer à la constitution de l'élite, faisait le lien entre les lecteurs de Guénon de diverses obédiences, intégra l'apport de ces revues mais également des réflexions de Paulhan et Daumal dans un nouvel avatar de la revue *Hermès*. Parallèlement, se développa aussi la réception de Guénon par les "enfants du demi-siècle". Paul Sérant joua un rôle important, en publiant un ouvrage de synthèse sur l'œuvre du métaphysicien. Il présenta dans la presse une vision singulière de la réception de Guénon, en soulignant l'intérêt qu'avaient eu pour sa doctrine Raymond Abellio et les écrivains passés par les cercles Gurdjieff. Son ami Louis Pauwels s'appropria des éléments de la pensée "traditionnelle" dans un esprit bien différent de celui de son aîné Jacques Masui.

[84] C'est ainsi qu'E. Souchier désigne la période d'après-guerre (SOUCHIER, *Raymond Queneau*, 1991, p. 310).

SECTION XII

DES RÉÉVALUATIONS CRITIQUES DE L'ŒUVRE À L'HOMMAGE FINAL (ANNÉES 1960 ET 1970)

Au cours des dix années qui suivirent l'acmé de la médiatisation de Guénon (1951-1954), l'intérêt pour son œuvre fut entretenu par diverses publications. En 1956, Jean Paulhan situait sa perspective dans la *Nouvelle N.r.f.* alors que la collection Tradition rééditait sous son label *L'Ésotérisme de Dante* (1957), *La Grande Triade* (1957) et *Le Roi du monde* (1958). En 1957, Robert Kanters présentait l'œuvre de Guénon dans *Le Panorama des idées contemporaines* de Gaëtan Picon.[1] Au début de l'année 1958, parut la biographie de Paul Chacornac, *La Vie simple de René Guénon*[2], qui ne passa pas inaperçue.

L'ouvrage suscita un débat radiophonique auquel participèrent notamment Noële Maurice Denis-Boulet et Robert Amadou[3] ; bien qu'aucun des intervenants n'ait essayé d'examiner les points essentiels de la doctrine guénonienne et de définir les problèmes qu'elle soulevait, Préau jugea cet échange amusant et plutôt favorable.[4] La biographie fit également l'objet de divers comptes rendus. *Paris-Match* en signala la parution.[5] Émile Dermenghem en fit une recension pour les

[1] KANTERS, « René Guénon et la métaphysique », 1957.

[2] CHACORNAC, Paul, *La Vie simple de René Guénon*, Paris, Éditions Traditionnelles, 1958, 130 p.

[3] Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 23 janvier 1958. Préau n'avait pas beaucoup aimé Amadou, qui paraissait surtout préoccupé de mettre en garde les chrétiens contre l'œuvre de René Guénon avec des arguments très communs.

[4] Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 23 janvier 1958.

[5] Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 23 janvier 1958.

Cahiers du Sud.[6] Peut-être est-ce par elle que Jacques Berque en apprit la parution. L'islamologue la lut dès 1958, il souhaitait reparler avec Bonjean « de ce personnage, très éclairant pour [lui], parce que dans une certaine mesure, "antipodique" quant à l'Orient ».[7] Raymond Queneau, bien qu'encore dans sa période "rationaliste", fit trois lectures de ce livre (en 1960, puis en août et novembre 1965).[8]

L'œuvre du métaphysicien connut surtout un regain d'actualité littéraire en 1962-1963 alors que, sur le plan politique, le règlement de la crise de Cuba et la fin de la guerre d'Algérie mettaient un terme à de fortes tensions internationales et nationales. En 1962, parut chez Gallimard le gros volume des *Symboles fondamentaux de la science sacrée.* Alors que s'ouvrait le concile Vatican II[9], Lucien Méroz publia chez Plon son *René Guénon ou la sagesse initiatique.* La même année, parurent dans *La Pensée catholique* les « Souvenirs et jugements » de Noële Maurice-Denis-Boulet.[10] Sur la deuxième chaîne de télévision, le sculpteur Étienne-Martin et son ami le hiératique Léon Reymond, soulignèrent l'importance de l'œuvre guénonienne.[11] En 1963, parut dans la collection "Que-sais-je ?" *L'Ésotérisme* de Luc Benoist[12] alors que Jean Wahl et Henry Corbin polémiquaient avec un guénoniste dans la *Revue de métaphysique et de morale.*[13]

Ainsi parlait-on de Guénon dans les milieux intellectuels. Devant la réaction que suscitait la mention de ce nom, Jacques Lacan constatait en 1962, qu'il était assez connu parmi les auditeurs de son séminaire.[14] Cette actualité provoqua

6 DERMENGHEM, Compte-rendu, 1958.

7 Lettre de Jacques Berque à François Bonjean, le 28 août 1958 : « Je pensais à vous ces jours-ci en lisant la biographie de R. Guénon par Chacornac. Vous y êtes nommé. J'aimerais reparler avec vous de ce personnage, très éclairant pour moi, parce que dans une certaine mesure, "antipodique" quant à l'Orient ».

8 En 1966, Billy y renvoyait encore les lecteurs du *Figaro littéraire* (BILLY, « Les propos d'André Billy », 1966).

9 Jean Richer remarquait : « [...] en ce temps de concile œcuménique il est sans doute opportun, au lieu de s'attacher à des différences dogmatiques, de chercher les rencontres profitables et de faire écho à l'appel de René Guénon adressé aux dignitaires de l'Eglise catholique et placé par lui en 1927 à la fin de son ouvrage sur *La Crise du monde moderne* » (RICHER, « Sur René Guénon », 1963, p. 446). Ziegler notait de son côté : « Enfin, pour ceux qui, restant fidèles au christianisme, cherchent ce qui est au-dessus des oppositions dogmatiques entre églises, pour ceux-là il s'agit de définir le rapport exact à établir entre la tradition intégrale et la tradition proprement chrétienne, soit évangélique, catholique ou orthodoxe » (ZIEGLER, Léopold, « René Guénon et le dépassement du monde moderne », COLLECTIF, « Numéro spécial consacré à René Guénon », 1951). Wladimir Zalkind se souvient du service funèbre célébré à la demande d'un certain nombre de fidèles, pour Guénon, en 1951, par Mgr Sylvestre en sa mémoire en l'église orthodoxe de la rue de la Tour à Paris (témoignage oral à l'auteur).

10 MAURICE-DENIS BOULET, « L'Ésotériste René Guénon : Souvenirs et Jugements », 1962.

11 DROT, « Voyage au pays des *Demeures* avec Etienne-Martin », 1962 (rediffusée en 1966).

12 Benoist notait dans l'introduction : « Dans une première partie, notre exposé prend pour guide l'œuvre de René Guénon [...] » (p. 6). L'auteur donna sept autres ouvrages dans cette collection universitaire.

13 ASKARI, « Orient et Occident : Ibn Arabi et Kierkegaard », 1963 ; CORBIN, « Correspondance », 1963 ; WAHL, « Quelques réflexions », 1963.

14 Se reporter note 6, page 1079 de ce livre.

diverses réactions dans les revues. En 1963, Michel Deguy (né en 1930) publiait dans la *N.r.f.*, un article critique « Guénon et la “science sacrée” » (*supra*).[15] Outre l'article de dom Nesmy à *La Table ronde* (*supra*), Jean Richer ouvrait la même année dans *Le Mercure de France* une chronique qu'il plaçait sous le signe du métaphysicien.[16] En lui consacrant pour l'occasion une étude très favorable, Richer renouait là avec un intérêt ancien de la revue (*supra*).[17] Ces articles furent les derniers consacrés à Guénon dans de grandes revues littéraires.[18] De la même façon, des critiques qui avaient connu le métaphysicien à Paris, l'évoquaient pour la dernière fois, tels André Thérive dans les *Écrits de Paris*[19] et André Billy (né en 1882) dans *Le Figaro*.[20] Michel Deguy, Jean Richer et dom Nesmy confirmaient l'influence croissante de Guénon. Dans *La Table ronde*, le bénédictin évoquait le rayonnement de l'œuvre qui, « tout circonscrit qu'il ait été, n'en demeur[ait] pas moins considérable ».[21] Dans la *Nouvelle N.r.f.*, Michel Deguy notait que « l'œuvre de Guénon a[vait] eu, et continu[ait] d'avoir une grande influence » en dépit du fait qu'elle était « occulté […] par l'idéologie laïque et scientiste du progrès ».[22] Jean Richer soulignait que depuis la mort du métaphysicien, « l'importance de l'œuvre » n'avait cessé de croître.[23] « […] l'influence de René Guénon gagn[ait] peu à peu un public plus large[24] et […] ses adversaires ne [pouvaient] la négliger ».[25]

Durant ces dix années, beaucoup de lecteurs de Guénon procédèrent à une réévaluation de sa doctrine. Comme l'écrivait André Préau dans les *Cahiers du Sud* en 1954, la mort de « cet homme redouté » avait « délié les langues ».[26] Dès 1951, les articles de Jacques Masui et de Louis Pauwels avaient témoigné de cette démarche. Ces deux hommes d'origine belge eurent des rôles éditoriaux de

15 DEGUY, « Guénon et la “science sacrée” », 1963. En avril, Michel Deguy venait de quitter *Tel Quel*. Notons que Francis Ponge à qui Paulhan avait dit sa tristesse lors de la mort de Guénon avait compté pour les jeunes gens qui composaient cette revue. Parmi eux aussi, Jean-René Huguenin à qui son ami Jean-Pierre Laurant parla un peu de Guénon.

16 RICHER, « Sur René Guénon », 1963.

17 Notons qu'en 1954, Philippe Lavastine, cet ami de Daumal, fils du professeur Laignel-Lavastine, avait évoqué l'intérêt du vicomte de Gaigneron pour Guénon (LAVASTINE, « Préface à… », 1954).

18 *La Quinzaine littéraire* évoqua néanmoins Guénon par la suite : DEVAULX, Noël, « Un colloque sur René Guénon », 1973 ; DUPRÉ, « René Guénon était-il un faiseur ? », 1983.

19 THÉRIVE, André, « Pensée chinoise », *Écrits de Paris*, novembre 1962, p. 120-121.

20 BILLY, André, « Si l'Orient est supérieur à l'Occident », *Le Figaro*, 23 janvier 1963, p. 16. Billy qui avait collaboré comme Guénon à *Vient de paraître*, l'évoqua dans *Le Figaro littéraire* du 21 avril 1966.

21 NESMY, « René Guénon », 1963, p. 119-120.

22 DEGUY, « Guénon et la “science sacrée” », SIGAUD (Dir.), *René Guénon*, 1984, p. 272.

23 RICHER, « Sur René Guénon », 1963, p. 442-3.

24 L'historien Philippe Faure a attiré notre attention sur l'importance (pour la diffusion de l'œuvre de Guénon) de la littérature secondaire, de Pauwels-Bergier ou de Serge Hutin par exemple, dans les années 1960-1970 alors que « le lecorat était en plein élargissement en raison de l'accession au livre et au savoir de nouvelles couches de la société ».

25 RICHER, « Sur René Guénon », 1963, p. 447.

26 PRÉAU, « Sur René Guénon », 1954.

premier plan dans les années 1960. Ils tentèrent de légitimer un mode de pensée et de connaissance négligé par les perspectives rationalistes, tout en intégrant la notion d'évolution et l'apport de la science. La pensée "traditionnelle" fut une composante de leurs entreprises éditoriales. Leurs itinéraires constituent des fils conducteurs qui permettent de présenter les grands traits de la réception de Guénon dans les années 1960. Masui recueillit dans sa revue l'héritage d'écrivains appartenant pour la plupart à la génération de 1925 et ayant critiqué Guénon en fonction de leur intérêt pour la poésie et l'expérience spirituelle. Pauwels, tout en combattant sa vision de l'histoire, mêla des éléments de l'œuvre du métaphysicien à des éléments de fantastique, de parapsychologie et de science de pointe. Les représentations de Guénon qu'ils contribuèrent à forger furent déterminées en grande partie par leur horizon générationnel.

CHAPITRE I

Autour de Jacques Masui :

POÉSIE ET EXPÉRIENCE PERSONNELLE

Jacques Masui s'inscrivait dans cette mouvance littéraire attentive à la poésie comme manifestation de l'expérience spirituelle. Il avait fait ses premières armes dans l'*Hermès* de Marc. Eemans. Il était proche d'écrivains qu'une orientation spirituelle avait éloignés du surréalisme. Sa critique de Guénon dans les *Cahiers du Sud* en 1951 témoignait de son intérêt pour la poésie et de la primauté qu'il accordait à l'expérience. Cette double préoccupation se retrouva dans la ligne de la revue *Hermès* qu'il contribua à recréer en 1963. Paulhan encouragea la renaissance de cette publication alors que Masui souligna par un numéro spécial le lien qui l'unissait à Daumal. En dépit des critiques adressées à Guénon, l'éditeur belge se considérait comme un "guénonien" indépendant. Ainsi, en 1953, il écrivait significativement : « Les traditionalistes (et j'en suis, naturellement, à ma manière) sont généralement beaucoup trop des métaphysiciens purs ».[1] De même en 1973, peu avant sa mort, il déclarait à Frans Vreede qu'il était « un ancien guénonien ».[2] C'est pourquoi, dans les années qui suivirent la mort du métaphysicien, Masui contribua à susciter et à collecter les réévaluations critiques de son œuvre.

Beaucoup de ses interlocuteurs mettaient comme lui l'accent sur la primauté de l'expérience personnelle. Ils prirent ainsi pour cible le caractère "dogmatique" de l'œuvre. Masui organisa un colloque en collaboration avec le groupe Winter ; il

[1] Lettre de Jacques Masui à Corrado Rocco, le 14 mai 1953.
[2] Lettre de Jacques Masui à Frans Vreede, le 10 mai 1973.

interrogea certains auteurs "traditionnels" comme Préau, Burckhardt ou Schuon ; il s'en entretint avec des savants ouverts au domaine spirituel tels Gabriel Germain, Henry Corbin et Mircea Eliade. Il sollicita pour la revue *Hermès* la collaboration de ces hommes d'obédiences diverses. La rédaction de la revue, dont sept numéros parurent de 1963 à 1970[3], s'intéressa aux travaux qui visaient à une meilleure connaissance de l'Orient en matière d'expérience spirituelle et aux nombreux courants qui menaient à un dépassement du strict rationalisme.

I – Jacques Masui ressuscite *Hermès*

A – L'expérience poétique : l'héritage de toute une mouvance littéraire

Dans ses entretiens avec René Daumal, Jacques Masui avait évoqué ce qu'il jugeait être les insuffisances de l'œuvre de Guénon (*supra*). Il attendit toutefois la mort du métaphysicien pour en faire publiquement état. Comme le notait Paul Sérant, « on redoutait comme la peste cette altière et sereine pensée rebelle à toute espèce de compromis ».[4] La différence de ton avant et après la mort de Guénon est très nette. En 1949, dans *Approches de l'Inde*, il insistait sur l'importance qu'avait eue l'œuvre du métaphysicien. En 1953, dans *Yoga, science de l'homme intégral*, alors qu'il reprenait un article de Guénon et qu'un certain nombre de collaborateurs avaient été marqués par son œuvre, il ne l'évoquait qu'incidemment dans l'introduction pour préciser que, comme Shankara, il était un "froid", ce que beaucoup lui reprochaient.[5] Dans les *Cahiers du Sud* en 1951, Masui insistait sur ce qu'il considérait comme les limites de Guénon : son œuvre n'était qu'une introduction, un parfait dictionnaire. Une fois les mots assimilés, il fallait aller plus loin ; il fallait chercher « un contact existentiel, une voie d'approche *organique* », au risque de devenir « de parfaits intellectuels pleins d'avoir mais sans être ! ».

Il était pour sa part, plus attentif à l'expérience spirituelle qu'aux doctrines traditionnelles. Aussi entreprit-il à la même époque une anthologie de témoignages d'expériences intimes. *De la Vie intérieure*, qui parut aux *Cahiers du Sud* en 1952, constitua le premier volume de sa collection "Documents spirituels".[6] Tout en faisant plusieurs mentions des *Aperçus sur l'initiation* et en reprenant même à son

[3] À partir du quatrième numéro, la revue devint thématique.
[4] SÉRANT, « René Guénon, rénovateur des études ésotériques, vient de mourir », 1951.
[5] MASUI, Jacques, « Introduction », MASUI (Dir.), *Yoga, science de l'homme intégral.*
[6] La première série devait compter dix volumes de 1951 à 1955.

compte la distinction entre mystique et initiation[7], Masui y confrontait des œuvres de natures diverses (mystiques, poétiques, littéraires…) pour cerner les aspects de la vie intérieure. Il rapprochait des textes de Ramana Maharshi, Léon Chestov, Plotin, René Daumal, Edgar Poe, Mallarmé, James Joyce, Ramakrishna… Cet ouvrage était lui-même partie d'un projet de livre plus vaste dans lequel devaient voisiner écrits profanes et religieux de toutes confessions ; le tout devant être suivi d'une longue étude sur la phénoménologie de l'esprit.[8]

Masui manifestait ici une tendance intellectuelle contre laquelle Guénon avait réagi en 1945. Après lecture de la traduction commentée par Jean Herbert de *Sâdhanâ* de Tagore, Guénon avait exprimé des réserves quant à l'expression choisie par Masui comme titre de son recueil :

> « […] cette expression de "vie intérieure" [avait] pris un sens bien fâcheux avec les modernistes, sens qui n'[était] pas sans quelque rapport avec celui de "l'intuition" bergsonienne ; ce [n'était] même là, au fond, que des expressions diverses d'une même tendance ».[9]

Guénon, tout en reconnaissant l'existence d'une voie poétique, avait explicitement mis en garde contre la confusion entre certaines expériences poétiques et les expériences proprement spirituelles. Il écrivait :

> « Il est compréhensible qu'un poète répugne à renoncer au monde des formes, et nous admettons même volontiers que, pour suivre sa voie propre, il doive, plus que tout autre homme, prendre les formes pour appui […] ».[10]

Il ajoutait aussitôt :

> « […] mais ce n'est là qu'une voie parmi beaucoup d'autres, et même, plus exactement, ce n'est que le point de départ d'une voie possible ; si l'on ne va pas plus loin, on ne dépassera jamais le niveau de la "conscience cosmique", ce qui ne représente qu'une étape transitoire, fort éloignée du but suprême, et à laquelle il peut même être dangereux de trop s'arrêter ».[11]

Dans *Le Règne de la quantité*, il avait encore averti du danger de la confusion, de plus en plus répandue, entre les domaines psychique et spirituel. Les formes pouvaient, selon lui, servir de support au milieu de la voie, mais on devait « se garder avec une extrême vigilance […] de tout ce qui indui[sait] l'être à "se fondre" […] dans une sorte de "conscience cosmique" exclusive de toute

[7] MASUI, Jacques, *De la Vie intérieure*, Paris [*sic*], Éditions des Cahiers du Sud, 1952, p. XVI et XVIII.
[8] Lettre de Jacques Masui à Gabriel Germain, le 5 décembre 1952.
[9] Lettre de Guénon à Noële Maurice-Denis, le 3 janvier 1918. Corbin, au contraire, s'étonnait de ceux qui, comme Askari, dénonçaient « "l'intériorité" comme "la plus grande tentation", alors que tous nos spirituels sont des pèlerins du monde intérieur » (CORBIN, « Correspondance », 1963).
[10] GUÉNON, Compte rendu de : TAGORE, *Sâdhanâ*, Paris, 1940, *Études traditionnelles*, 1946, p. 143.
[11] GUÉNON, Compte rendu de : TAGORE, *Sâdhanâ*, Paris, 1940, *Études traditionnelles*, 1946, p. 143.

"transcendance", donc de toute spiritualité effective ».[12] Guénon mettait ici en garde contre le danger du panthéisme :

> « […] au lieu de concentrer toutes leurs puissances pour les diriger vers le monde informel, qui seul peut être dit "spirituel", ils les dispersent dans la diversité indéfiniment changeante et fuyante des formes de la manifestation subtile (qui est bien ce qui correspond aussi exactement qu'il est possible à la conception de la "réalité" bergsonienne), sans se douter que ce qu'ils prennent pour une plénitude de "vie" n'est effectivement que le royaume de la mort et de la dissolution sans retour ».[13]

Cette divergence de perspective se manifesta dans le projet fondateur d'*Hermès*. Dans la présentation du premier numéro, Masui soulignait l'objet prioritaire de la revue. Il s'agissait d'étudier la perception d'une réalité spirituelle avant qu'elle ne donne lieu à des développements poétiques, métaphysiques ou religieux. « Qui sait si le moment pressenti par les poètes et les mystiques n'est pas venu : celui de l'intégration par l'expérience ? », s'interrogeait-il. *Hermès* souhaitait présenter des témoignages de ce jaillissement premier ou des textes qui aideraient à le provoquer.

Beaucoup d'écrivains collaborateurs ou proches de la revue, également lecteurs de Guénon, avaient en partage avec Masui cet intérêt pour la poésie comme exercice spirituel. Jean Paulhan fut un des parrains (et "conseiller" en titre) de la revue. Masui s'était rapproché de lui lorsqu'ils avaient eu le projet commun d'un livre regroupant des témoignages d'expériences intérieures fondatrices. Dans un hommage au directeur de la *N.r.f.*, Masui précisait qu'il avait été attentif à *Hermès* depuis sa première création en 1933.[14] L'auteur des *Fleurs de Tarbes* l'avait encouragé à faire renaître la revue. « Le Paulhan qui suivait *Hermès* était aussi celui qui avait connu et admiré Guénon […] », précisait-il encore. Dans l'avant-propos du premier numéro, Masui évoquait aussi Rolland de Renéville qui avait avant lui tenté de faire revivre la revue en lançant en 1947 les éphémères *Cahiers d'Hermès.* Marcel Lecomte donnait dans cette même livraison une nécrologie de l'auteur de *L'Expérience poétique*, décédé en 1962. Il établissait une sorte de parenté entre *Hermès* et *Le Grand Jeu.*[15] Le second numéro d'*Hermès* (hiver-printemps 1964) publiait une traduction sanskrite inédite de Daumal. En 1967-1968, parut un numéro consacré à la voie de René Daumal dans lequel était souligné l'intérêt du poète pour Guénon.[16] Parmi les conseillers de la revue, on trouvait encore Henri

[12] GUÉNON, *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, p. 234-235.
[13] GUÉNON, *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, p. 234-235.
[14] MASUI, Jacques, « *In memoriam* Jean Paulhan », *Hermès*, n° 6, 1969, p. 6.
[15] LECOMTE, Marcel, « André Rolland de Renéville », *Hermès*, n° 1, 1963, p. 86-7.
[16] MASUI, Jacques (Dir.), *Hermès*, n° 5 : « La Voie de René Daumal du *Grand Jeu* au *Mont Analogue* », 1967-1968. En marge du dossier, un certain Martelange saluait comme un évenement *Mystics and zen masters* du

Michaux[17], un compatriote et ami de Masui ; il s'était occupé du premier *Hermès* à une époque où il participait avec Artaud et Daumal à l'informel groupe de Châtenay.

B – L'expérience psycho-physiologique : l'héritage du groupe Winter

La revue *Hermès* recueillit également une partie de l'héritage du groupe Winter auquel Masui avait régulièrement participé à partir de 1951. Dans son hommage de 1951, il s'était fait l'écho des séances qui avaient suivi la mort de Guénon. Grangier avait souligné un manque de sensibilité du métaphysicien qui avait privé son intellectualité d'un précieux contrepoids ; il ajoutait toutefois aussitôt que Mistral – qu'il avait probablement connu – n'avait pas joui d'une plus grande sensibilité. Pour Pierrefeu, le psychisme intermédiaire conditionnant le sentiment esthétique faisait défaut à Guénon ; il avait eu pour lui une simplicité psychique extraordinaire. En 1954, Masui avait souhaité dresser un bilan de « La situation de René Guénon et la portée de son œuvre » ; en collaboration avec le groupe Winter, il avait réuni environ vingt personnes. Avaient pris la parole lors de ce colloque : Pulby, Masui, Jean Bruno, le futur Olivier Clément ; et y avaient été lus des textes d'André Préau et de Julius Evola écrits pour l'occasion. Masui avait demandé aux participants d'exposer où résidait à leurs yeux l'importance de Guénon pour l'Occident ; il s'agissait notamment :

> « […] de faire état de ce qui [semblait] constituer ses limitations, comme pour certains son incompréhension de l'art, de la poésie ; pour d'autres, une sorte de partialité vis-à-vis de certains aspects du christianisme. Pour d'autres encore sa presque totale méconnaissance des grands philosophes modernes, depuis les Allemands jusqu'aux plus grands penseurs contemporains ».[18]

Les deux premiers témoignages avaient été des bilans critiques. Masui et Clément avaient reconnu leur dette envers Guénon mais (Clément plus que Masui) avaient affirmé s'être éloignés de son œuvre. Après avoir traversé une période de « misère intérieure », Clément s'était orienté vers la foi orthodoxe. Selon lui, « toute l'œuvre de Guénon men[ait] au Christ et refus[ait] le Christ ». Le métaphysicien du Caire ne s'était pas assez informé au sujet du christianisme et de

R. P. Thomas Merton. Il se réjouissait que les représentants de l'Église soient désormais « loin, très loin des lamentables diatribes apologétiques de jadis », et il évoquait en particulier *Plaies d'Europe et baumes du Gange* dans lequel le P. Allo avait attaqué Guénon, et « toutes les *Défense(s) de l'Occident*… ». La bibliographie internationale de 1964-1967 mentionnait notamment : *L'Ésotérisme* de Luc Benoist « exposé des perspectives traditionnelles selon René Guénon », l'ouvrage de Méroz, *Chevaucher le tigre* d'Evola et *L'Homme et l'invisible* de Jean Servier.

[17] Compatriote belge et ami de Masui, il s'était occupé un temps du premier *Hermès*. En 1926, il avait fait une critique agacée de *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* (*supra*).

[18] Lettre d'André Préau à Jacques Masui, le 23 janvier 1954.

la patristique ; l'hesychasme était, comme les sacrements eux-mêmes, naturellement initiatique. Pulby avait précisé que Guénon commençait à connaître les Pères grecs à la fin de sa vie (notamment par son intermédiaire). Toutefois, comme Pierre Galimard, Pulby avait défendu la thèse de la présence d'une initiation réservée (« un rattachement apostolique secret ») au sein du christianisme, présence attestée selon lui par Clément d'Alexandrie et saint Basile. Pulby avait enfin souligné l'effet éminemment positif qu'avait eu l'œuvre de Guénon sur de nombreux catholiques. Sa doctrine était porteuse d'une influence transformante pouvant conduire à une *métanoïa* ; ainsi des catholiques (dont il était) avaient retrouvé une foi plus profonde que celle de beaucoup de leurs coreligionnaires gagnés par le matérialisme pratique. Cette œuvre avait également ouvert beaucoup d'entre eux à la compréhension d'autres traditions religieuses. Au cours de la discussion, Pierrefeu était intervenu à plusieurs reprises pour apporter des précisions et défendre Guénon contre des attaques jugées infondées.

Aucun des membres guénoniens du groupe Winter ne participa à *Hermès*. Ses grandes figures étaient toutes décédées et Pulby déclina l'invitation à participer au dossier « Le maître spirituel dans les grandes traditions d'Occident et d'Orient » (n° 4, 1966-1967). En revanche, Jean Bruno joua un rôle actif dans la revue.[19] Ce proche de Bataille[20] avait formulé ses critiques de l'œuvre de Guénon dans des lettres à Pulby et à Masui. Bruno reprochait au métaphysicien, d'une part l'absence de considérations quelque peu utilisables au sujet des techniques de réalisation, d'autre part son manque d'expérience personnelle. Pulby lui avait répondu en 1948 qu'il y avait pour lui « malentendu ».[21] Guénon s'était défendu de s'engager sur ce terrain, se cantonnant volontairement sur le plan des principes universels. Mais cela n'impliquait pas le manque d'expérience. Saint Thomas d'Aquin lui-même avait été un grand « mystique ». Bruno n'acceptait pas non plus la « conception trop institutionnalisée de la transmission ». Selon lui, Guénon, à la manière des catholiques, voulait des « filières » ; or le rayonnement des mystiques ne tenait pas à une institution mais à « leur propre vie spirituelle ». La conception de Guénon était donc à ses yeux « une caricature » de la transmission réelle.[22] On comprend d'autant plus ce jugement que cette théorie allait à l'encontre de l'ambition de Bruno : mettre au point une science de l'expérience spirituelle indépendante de tout cadre traditionnel. Membre du comité de rédaction d'*Hermès*, Bruno, conservateur à la Bibliothèque Nationale, se chargea de la biblio-

[19] Bruno rendrait hommage à Masui à sa mort : BRUNO, Jean, « Le choix d'un editeur », *Hermès*, nouvelle série, n° 1, 1981, p. 17.

[20] Notons que Georges Bataille reçut très favorablement *De la Vie intérieure* de Masui (BATAILLE, G., *Œuvres complètes*, tome XII, Paris, Gallimard, p. 179).

[21] Lettre de Pierre Pulby à Jean Bruno, le 8 mai 1948.

[22] Lettre de Jean Bruno à Jacques Masui, le 29 juin 1966.

graphie internationale que publiait la revue. À travers lui, c'était une composante des travaux du Groupe d'Études des Techniques Mystiques et du Yoga qui était représentée. Dans son introduction au premier numéro, Masui avait précisé que la recherche scientifique (probablement pensait-il aux recherches en psycho-physiologie) ne devait pas être négligée. On trouvait d'ailleurs dans le second numéro, en écho à ses travaux, une enquête sur les techniques de concentration.

La perspective de Bruno pourrait être rapprochée sur certains points de celle du directeur d'*Ur* et *Krur*. D'une part, le groupe qui avait publié ces revues procédait à des expérimentations dans le domaine de la magie. D'autre part, Evola contestait la nécessité d'une filiation "traditionnelle" ininterrompue. Contacté par Masui, il avait approuvé son projet de colloque. Pour le baron sicilien, faire un bilan de l'apport de Guénon était une nécessité au moment où ses ouvrages n'étaient « plus connus seulement par un petit cercle spécialisé ». Il avait envoyé à cet effet un texte qui remettait six points en question :

> « […] 1) le problème de la "régularité initiatique", de la possibilité de rattachement à une chaîne aussi historique, de la réalisation individuelle, ayant considéré les conditions particulières du Kali-Yuga, 2) Aussi en relation avec cela, le problème des techniques, sur lequel on ne trouve rien ou presque chez M. Guénon, bien qu'il insiste tout le temps sur le savoir "réalisé", 3) L'interprétation abstraite et unilatérale de la distinction entre Petits Mystères et Grands Mystères, 4) La méconnaissance – due tout à fait à "l'équation individuelle" de M. Guénon – des possibilités métaphysiques d'une "tradition de l'action", avec toutes les conséquences très graves qui en découlent pour le problème de la civilisation occidentale et pour le jugement sur le christianisme ; 5) En relation avec cela, mise au point des relations entre royauté et sacerdoce – le point de vue essentiellement "brahmane" que M. Guénon identifiait tout court à "l'orthodoxie" ayant peu à faire avec les vrais faîtes [*sic*] de la tradition primordiale ; 6) Méprises à l'égard d'une simple philosophie presque rationaliste qui veut se donner comme une métaphysique indiscutable – par ex. là où M. Guénon affirme l'identité du possible et du réel, avec toutes les conséquences très graves d'un tel point de vue – ce qui est seulement la mauvaise philosophie spinozienne ».[23]

La communication d'Evola (par Clément) fut, comme celle de Préau (par Masui), lue en l'absence de son auteur.

[23] Lettre de Julius Evola à Jacques Masui, le 2 décembre 1953.

II – Masui et les représentants de la pensée "traditionnelle"

Masui sollicita également la collaboration d'anciens proches de Guénon qui procédèrent à des réévaluations de son œuvre dès les années 1940. La mort du métaphysicien ne fit qu'accélérer et révéler ce processus. Nous avons évoqué son différend avec Schuon. Préau, pour sa part, commença, dès 1947, une lente évolution qui allait l'amener à des remises en question. Ces deux hommes avaient collaboré à *France-Asie* ou aux *Cahiers du Sud*. André Préau donnait un article dans le troisième numéro d'*Hermès*, alors que Frithjof Schuon, Hossein Nasr et Titus Burckhardt participèrent au dossier « Le maître spirituel dans les grandes traditions d'Occident et d'Orient ». À propos de Schuon, Masui précisait en introduction de ce volume qu'il avait « consulté un des représentants les plus qualifiés en Europe de la pensée dite "traditionnelle" […] telle qu'elle [avait été] développée conjointement par René Guénon et Ananda K. Coomaraswamy ».

A – Allar, Benoist, Schuon

Après la mort de Guénon, Masui tenta d'évaluer le jugement de ses proches collaborateurs. En animateur de la vie intellectuelle, il recueillit leurs avis au sujet de cette œuvre qui avait été décisive pour tous. Cette démarche fut relancée en 1970 lorsque Dominique de Roux lui confia la surveillance du projet de *Cahier de l'Herne* sur « René Guénon et la pensée traditionnelle ». Masui ne s'occupa pas directement du volume mais opéra « en coulisses, avec quelques autres amis tels que Luc Benoist, André Préau, etc., pour veiller à ce que l'ouvrage soit sérieux et complet ».[24]

Masui eut d'abord un échange avec son compatriote et collaborateur René Allar. En 1952, il réitérait la critique selon laquelle Guénon avait "mentalisé" la connaissance spirituelle. Selon Allar, « l'assimilation purement mentale » de son œuvre était en effet plus néfaste que salutaire ; la faute n'en incombait toutefois pas au métaphysicien mais aux lecteurs dupes de leur « "savoir" guénonien ». Contrairement à une opinion répandue, il y avait dans l'œuvre « les plus précieuses indications pour un travail de réalisation effectif et anti-mental ».[25] En 1970, Allar citait Guénon à l'appui de cette affirmation :

> « [L'auteur] s'arrête à la distinction du subjectif et de l'objectif, ce qui ne va pas très loin et à propos de la méthode initiatique, il parle volontiers "d'idéalisme", ce qui est

[24] Lettre de Jacques Masui à Mircea Eliade, le 3 décembre 1970. Cela lui permit de faire le lien entre d'anciens collaborateurs des *Études traditionnelles* isolés (il donna des nouvelles d'Allar à Préau et d'Allar à Benoist)

[25] Lettre de René Allar à Jacques Masui, le 28 septembre 1952.

fort inadéquat et sent terriblement la philosophie profane ; nous comprendrait-il si nous lui disions qu'*il s'agit essentiellement d'aller au delà de la pensée* ? ».[26]

Le compatriote de Masui poursuivait :

« En attendant l'intégration dans une voie déterminée, [...] il n'y a pour moi que trois lectures préparatoires salutaires : *Science of reality*[27], Guénon et Coomaraswamy. Après cela doit venir la parole vivifiante d'un maître réalisé qui, concurremment avec les textes révélés et la "lecture des symboles", la purification de la pensée et la concentration qui en résulte, dévoile les lumières du guru intérieur, les seules valables. En dehors de ces conditions, toute explication "extérieure" est une entrave plus qu'autre chose, un aliment de la cogitation et de l'inquiétude mentale ».[28]

Il retournait implicitement la critique de "mentalisation" contre le directeur d'*Hermès*. Dès 1952, il lui avait demandé en réponse à sa longue lettre critique si "l'intellectualisme" dont il se défiait n'avait « pas pour signature la tendance à voir le côté négatif des choses et des êtres ».[29] En 1970, il lui écrivait encore :

« Je suppose que lorsque vous tablez sur le "concret" vous entendez le contraire du théorique et du ratiocinant [...] Puisque vous avez enfin compris en quoi consistent la réception d'un mantra et l'initiation, etc., est-ce que ne pas chercher à vous intégrer *dans* une voie déterminée ne revient pas à tourner le dos au concret ? ».[30]

Cette défense de Guénon n'empêcha cependant pas Allar d'interroger certaines de ses vues. En 1958, il traduisit pour la revue belge *Synthèses* l'article critique de John Lévy.[31] Plus tard, tout en soulignant l'apport essentiel du métaphysicien, il remit en cause la notion d'*Agarttha* ainsi que le caractère informel de *Buddhi*. Masui interrogea également Luc Benoist. En 1968, l'auteur de *La Cuisine des anges* lui répondait :

« Je ne suis pas "guénoniste" mais encore guénonien. Je l'admire parce qu'il m'a débarrassé de beaucoup de choses et permis l'accès à un point de vue vraiment

[26] Lettre de René Allar à Jacques Masui, le 26 novembre 1970. La citation est tirée d'un compte rendu dont Allar – qui souligne – ne donne pas la référence.

[27] Peut-être s'agit-il de : KRISHNASWAMI IYER, K. A., *Védânta or the science of reality*, Madras, Ganesh and co, 1930, 346 p.

[28] Lettre de René Allar à Jacques Masui, le 26 novembre 1970.

[29] Lettre de René Allar à Jacques Masui, le 28 septembre 1952.

[30] Lettre de René Allar à Jacques Masui, le 15 octobre 1970. À plusieurs reprises, Allar mit l'homme d'édition devant des contradictions entre ses discours sur la spiritualité et le concret de sa vie spirituelle. Après que Masui lui ait écrit : « Il faut aller une fois auprès d'un guru et celui-ci me paraît remarquable » ; Allar répondit : « Vous voulez sans doute dire qu'il faut avoir un guru, qu'il soit au bout du monde ou dans la maison d'en face. La façon dont vous dites cela me rappelle fâcheusement [?] occidental : "Passe-moi la *baraka* et au revoir et merci" ». Une autre fois, Masui se félicitait de l'interdiction que le guru de John Lévy lui avait fait de ne pas discuter de son enseignement ; or, les deux hommes s'étaient empressés d'en parler ; Allar souligna la contradiction (lettre de René Allar à Jacques Masui, le 9 avril 1958).

[31] LÉVY, « Le Védânta et René Guénon », 1958.

universel et métaphysique. Mais une fois là, mon point de vue est tout à fait différent. Renier le monde où l'on vit est absurde. Et contradictoire ».[32]

La résidence suisse de Masui favorisa ses contacts avec les figures de la *tariqa*. Titus Burckhardt, contacté en 1970 pour le *Cahier de l'Herne*, lui fit part des rectifications nécessaires que l'on devait apporter à une œuvre toutefois indispensable.[33] Il lui proposa de parler de l'apport de son maître et ami d'enfance :

« En parlant de l'œuvre de F. Schuon, je pourrais implicitement indiquer les points sur lesquels l'œuvre de R. Guénon a besoin d'être complétée ou même rectifiée, et je crois que c'est là la seule manière de parler de ces choses dans le cadre donné ; une "rectification" exhaustive et nuancée exigerait une œuvre à part. Il y a certaines questions extrêmement délicates, notamment les distinctions à faire entre ce qui appartient vraiment à la sagesse traditionnelle, au nom de laquelle Guénon parle, et ce qui appartient à son propre "tempérament". Si je dis que Guénon s'est intéressé à la théorie, mais très peu à la spiritualité pratique, j'ai presque dit l'essentiel de la question, mais s'il me fallait analyser son œuvre à cet égard, j'aurais bien du chemin à faire… ».[34]

Masui n'ignorait pas les critiques de Schuon envers Guénon.[35] Schuon les avait exposées dans le numéro d'hommage de *France-Asie*. Dans la première partie de son article, il avait défini l'œuvre du métaphysicien autour de quatre notions : intellectualité, universalité, tradition, théorie. Puis il avait insisté sur le fait que « le rôle de Guénon [avait été] de poser les principes plutôt que d'en montrer l'application »[36] ; on ne pouvait admettre sans réserve tous ses exemples et ses

[32] Lettre de Luc Benoist à Jacques Masui, le 29 avril 1968.

[33] Lettre de Titus Burckhardt à Jacques Masui, le 24 novembre 1970 : « […] pour ce qui est du projet d'un ouvrage sur René Guénon, je suis naturellement disposé à vous fournir tout renseignement utile, et notamment des renseignements d'ordre historique, mais il ne faudra pas compter avec une collaboration directe, ni de F. Schuon, ni de moi-même ou d'autres de mes amis, et cela pour la raison suivante : si l'on veut présenter l'œuvre de René Guénon objectivement, on ne peut pas passer sous silence certaines lacunes, concernant le bouddhisme et le christianisme, notamment ; en d'autres termes : on ne peut pas reconnaître toute l'importance doctrinale de cette œuvre – et cette importance est grande [en bas de page : "on peut dire que cette œuvre était indispensable et qu'elle le reste encore largement"] – sans la rectifier en même temps, là où cette rectification s'impose, au nom de la Tradition. Or faire cela dans le cadre donné et en dehors des *Etudes traditionnelles* aura l'air d'une attaque ou d'un complot et produira une réaction violente de la part du groupe de M. Vâlsan et par suite une polémique parfaitement néfaste. D'ailleurs, l'œuvre de F. Schuon comporte implicitement des rectifications de l'œuvre de René Guénon ; elles sont volontairement impersonnelles. Sortir soudainement de cette réserve, serait interprété comme une déclaration de guerre… »

[34] Lettre de Titus Burckhardt à Jacques Masui, le 20 décembre 1970.

[35] En 1954, il écrivait à son propos : « Jusqu'à un certain point Schuon avait très bien compris ce qui manquait à Guénon. C'est un interlocuteur, il ouvre la porte : nous pouvons cheminer un certain temps avec lui mais ensuite il faut trouver l'autre maître qui complétera, qui fera avancer davantage sur la voie, et ainsi de suite […] Je vois de temps en temps M. Schuon et je dois dire que c'est un homme qui connaît bien les réalités spirituelles. Aussi ses avis peuvent-ils souvent être fort efficaces. D'ailleurs sa propre "évolution" n'est pas terminée, mais ce qu'il dégage est bénéfique » (lettre de Jacques Masui à Corrado Rocco, le 5 février 1954)

[36] SCHUON, F., « Définitions », BERVAL (Dir.), *René Guénon : sa vie, son œuvre*, 1953, p. 1163.

déductions. Contrairement à Guénon, Schuon distinguait intellectualité et spiritualité ; l'œuvre de Guénon était à ses yeux « intellectuelle » et il ne convenait pas d'y chercher autre chose que des « idées ». Schuon avait également contesté l'évaluation guénonienne des sacrements en affirmant leur valeur initiatique. Cette position ainsi que son intérêt pour l'art avaient joué en sa faveur dans certains milieux littéraires. En 1954, Sérant avait consacré dans *La Parisienne* un article détaillé au différend doctrinal entre les deux hommes ; sa conclusion laissait entendre sa préférence :

> « Il est permis de penser que les positions de Schuon donneront satisfaction à beaucoup de lecteurs de Guénon, qui n'avaient jamais pu accepter les condamnations portées par l'auteur de *L'Homme et son devenir selon le Védânta* contre les formes de spiritualités occidentales ».[37]

Masui ne manqua donc pas de rendre visite à Schuon en Suisse.

B – Préau

Toutefois, plus qu'avec Schuon, c'est avec Préau (ancien collaborateur du premier *Hermès*) que Jacques Masui se lia d'amitié. Préau était en matière philosophique un interlocuteur de qualité pour Guénon. Il ne se contentait pas de décliner les principes posés par le doctrinaire mais confrontait ses affirmations avec les textes "traditionnels". Ainsi, en 1946-1947, il avait eu « un très long échange de vues avec René Guénon sur Aristote surtout, mais aussi sur saint Thomas ». Bien que le métaphysicien « ait évité dans ses réponses tout ce qui aurait pu paraître une rétractation », son correspondant eut « bon espoir que cet échange [ait] éveillé au moins des doutes chez lui ».[38]

Préau commença à la même époque une lente évolution qui le conduisit à remettre en cause certaines affirmations de Guénon. Il en développa la critique tout en lui conservant un actif « considérable ».[39] Dans le numéro d'hommage de *France-Asie*, Préau soulignait que le métaphysicien était mort au point de partage du siècle. Son œuvre participait à la fois du XIXe siècle par sa précision conceptuelle, l'utilisation des notions de science, de technique, d'organisation, mais aussi du XXe par sa critique du positivisme dont il était une des grandes voix après Péguy et Bergson. La justesse de son coup d'œil était confirmée par la convergence générale que l'on observait entre ses vues et celles de deux personnalités de premier plan comme Heidegger et Simone Weil. Préau attribuait néanmoins la valeur de son œuvre au génie personnel de René Guénon. L'année suivante, dans les *Cahiers du Sud*, il évoquait rapidement quelques réserves :

[37] SERANT, « Frithjof Schuon et René Guénon », 1954, p. 340.
[38] Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 28 décembre 1947.
[39] Lettre d'André Préau à Jacques Masui, le 23 janvier 1954.

« doctrinarisme, Orient vu d'un peu loin, en partie idéal, solutions plus logiques qu'adaptées et efficientes ». Il s'attardait surtout à montrer que la critique de Sérant était passée à côté de l'essentiel.[40] Entre-temps, Préau avait précisé sa pensée dans la communication lue par Masui lors du colloque organisé avec le groupe Winter en 1954. Elle suscita une très vive réaction de François de Pierrefeu, alors directeur du groupe. Préau répondait à Masui qui lui en avait fait part :

> « […] Guénon, homme fort et aimant l'autorité, a habitué ses fidèles lecteurs à substituer le souci de la conformité au souci de la vérité. Aucune question de vérité ne se pose plus pour eux, puisque Guénon se porte garant de la vérité de "la doctrine". C'est ainsi que le guénonisme prend souvent l'apparence d'un simple exercice académique : les principes sont posés, la logique suffit. Derrière la force, choquante dites-vous, de ma réaction se trouve le sentiment, que j'ai toujours eu, de l'importance extrême du message guénonien. Il me semble que sa gravité nous impose le devoir de ne pas l'accepter ou le rejeter à la légère. Un seul témoin ne prouve pas. Nous n'avons donc pas le choix, il nous faut voir les choses de plus près et vérifier. C'est ainsi que l'intérêt pour Guénon est inséparable de la critique de Guénon. S'il y a, comme vous l'observez, "beaucoup à dire" sur les connaissances de Guénon, eh bien ! pourquoi ne pas le dire ? Tout a son importance. Mais le barrage de l'infaillibilité arrête tout. Le moins pourtant qu'on puisse avancer, c'est que tout n'est pas or dans la célèbre doctrine, qu'elle comporte une prétention "initiatique" difficilement acceptable, et aussi que les affirmations de Guénon étaient parfois terriblement rapides. On compromet, on ruine à mon avis le meilleur de l'œuvre en présentant l'auteur comme un maître omniscient. Quoi qu'il ait pu désirer à cet égard (comme tout homme, il avait ses faiblesses), on lui fait plus d'honneur en jetant un voile sur ce côté "Grand Initié" et en tâchant de reprendre son œuvre au point où il l'a laissée qu'en la donnant pour la révélation immuable d'une connaissance sacrée. Mais la continuation de son œuvre n'est autre chose qu'un jugement détaillé et motivé sur elle ».[41]

Des contradictions doctrinales d'un certain nombre de maîtres, il avait conclu que :

> « La vérité traditionnelle, cette chose si précieuse et irremplaçable, n'est pas, semble-t-il donc, un joyau sur lequel on n'ait qu'à mettre la main. Elle doit être à chaque

[40] PRÉAU, « Sur René Guénon », 1954. Préau écrirait encore sur Guénon dans *Les Cahiers de l'Homme-Esprit* (AMADOU (Dir.), « René Guénon », 1973). Le 16 octobre 1973, il écrivait à Jacques Masui : « […] j'ai commencé un petit essai sur la "Puissance" (la Shakti ou Çakti hindoue) […] C'était la seconde partie d'un article sur R. Guénon, dont la première partie doit paraître dans *Les Cahiers de l'Homme-Esprit* […] La publication dans la revue d'Amadou est due à un malentendu. Elle va faire mauvaise impression dans le milieu des *Études traditionnelles* […] ».

[41] Lettre d'André Préau à Jacques Masui, le 23 janvier 1954.

époque, par un dur travail, dégagée, purifiée, distillée, assimilée à nouveau. Nous ne la possédons pas, nous l'entrevoyons seulement ».[42]

La pensée humaine ne pouvait refléter qu'imparfaitement la vérité totale, seul le Logos la reflétait parfaitement. La tradition et la révélation elles-mêmes étaient localisées au point de rencontre de la vérité divine et du milieu obscurci qu'était le monde. Elles étaient donc à la fois vérité et ténèbres. Aussi ne pouvait-on à la fois réclamer une adhésion aveugle à certains enseignements parce qu'ils portaient sur des objets dépassant les possibilités de l'intelligence humaine et, en même temps, mêler à ces enseignements des conclusions fondées sur des raisonnements, des éléments de pensée humaine. La fatalité de toute tradition et de toute révélation était que, dès lors qu'elle était pensée, elle était rendue humaine et mêlée d'erreurs ; et si elle n'était pas pensée, elle ne servait plus à rien. « On n'enseigne jamais que l'erreur », disait un maître taoïste.[43]

Son ami Pierre Pulby voyait à l'origine de l'évolution de Préau, un souci de se placer dans la meilleure position possible pour faire pénétrer la pensée "traditionnelle" dans les milieux intellectuels.[44] « La critique – impartiale – de Guénon » était à ses yeux sa meilleure défense dans la mesure où elle marquait une grande « confiance dans la "vérité traditionnelle" ».[45] Par sa critique de « l'infaillibilité » de Guénon, Préau rejoignait d'autres collaborateurs d'*Hermès* comme Masui, Germain et Corbin. En 1951, Préau anticipa même, presque mot à mot, la critique du *Regard intérieur* ; il reprocha aux collaborateurs des *Études traditionnelles* d'avoir donné un caractère irréel et abstrait à l'idée de tradition en affirmant que, depuis Adam, des centres secrets conservaient dans une pureté parfaite la Vérité descendue telle quelle du Ciel.[46] Cette convergence avec les collaborateurs d'*Hermès* fut également favorisée par son intérêt pour Heidegger (considéré par Georges Vallin comme le meilleur médiateur pouvant conduire les « agités » vers la pensée "traditionnelle"[47]). En 1953, Préau donna aux *Cahiers du Sud* un article consacré à « L'âge technique d'après Martin Heidegger et Léopold Ziegler »[48] ; en 1957 et 1961, après Corbin, il présenta et traduisit le grand phénoménologue allemand pour les *Cahiers du Sud* et pour les éditions Gallimard. Il s'en entretint par la suite avec Jacques

[42] Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 20 décembre 1951. Les maîtres dont les enseignements lui paraissaient présenter des contradictions étaient très divers : « Vivekananda, R[ené] G[uénon], Shri Aurobindo, le swami Siddheswarananda, le Sheikh Adda (de Mostaganem), Fr. Sch[uon] ».

[43] Dans tout ce passage nous paraphrasons la lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 1er mars 1952.

[44] Lettre de P. Pulby à R. Allar, le 19 mai 1955. Préau avait fait une intervention en ce sens lors du colloque de 1954.

[45] Lettre d'André Préau à Jacques Masui, le 23 janvier 1954.

[46] Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 20 décembre 1951.

[47] Lettre d'André Préau à Jacques Masui, le 10 juillet 1968.

[48] PREAU, André, « L'âge technique d'après Martin Heidegger et Léopold Ziegler », *Cahiers du Sud*, n° 317, 1e semestre 1953, p. 93-102.

Masui (qui rencontra le philosophe allemand en 1967[49]) et Georges Vallin (1921-1983).[50] La découverte de l'œuvre de Guénon (en 1949 ou 1950) par ce philosophe de Nancy l'avait orienté vers l'*advaita*. Gabriel Germain regrettait dans *Le Regard intérieur* (1968) que l'on n'ait pas prêté suffisamment attention à *La Perspective métaphysique* (1959).[51] Corbin eut avec Vallin des discussions révélatrices sur l'écart de perspective qui le séparait de Guénon.[52]

III – La collaboration d'universitaires ouverts à la dimension spirituelle (Germain, Corbin et Eliade)

Soucieux de légitimé scientifique, Jacques Masui fit appel à la collaboration d'un certain nombre d'universitaires qui étaient intimement concernés par la recherche spirituelle : Henry Corbin, Mircea Eliade, Gabriel Germain mais également Mounir Hafez qui avait fait une intervention au groupe Winter.[53] Étant donné l'importance intellectuelle, aujourd'hui largement sous-estimée, que Guénon avait eue dans la découverte des spiritualités orientales, aucun d'eux n'ignorait son œuvre. Corbin en avait fait état dès 1927. Elle avait été fondatrice pour Eliade qui lui portait encore assez d'estime en 1970 pour que Masui lui commande un article au sujet de Coomaraswamy et Guénon.[54] Cependant, tous adoptèrent une attitude de distance critique à l'égard du métaphysicien ou, du moins, à l'égard des représentants de sa pensée. Henry Corbin, qui était un des "conseillers" de la revue, faisait symboliquement le lien entre le premier *Hermès* et son nouvel avatar. Dans le premier numéro (printemps 1963), présentant un texte de Sohrawardi, il évoquait la dernière livraison de la revue belge :

> « Lorsque parut au début de la Seconde Guerre mondiale la dernière livraison de la revue *Hermès*, consacrée à la spiritualité islamique, elle contenait deux récits mystiques de Sohrawardî. Peut-être est-ce un "signe" de sa palingénésie, si la première livraison d'*Hermès redivivus* contient à son tour un récit du même mystique ».

[49] Lettre d'André Préau à Jacques Masui, le 20 avril 1967.
[50] Lettres d'André Préau à Jacques Masui, les 20 février 1957, 20 avril 1967 et 10 juillet 1968.
[51] GERMAIN, *Le Regard intérieur*, p. 314 n. 2.
[52] ACCART, « Identité et théophanie », COLLECTIF, « René Guénon, lectures et enjeux », 2002, p. 176-200.
[53] Ce savant de religion musulmane, issu d'une grande famille égyptienne, avait participé au groupe de Marcel Moré pendant la guerre. Dans le cadre du groupe Winter, François de Pierrefeu suggéra le 29 novembre 1952 qu'il vienne parler du maître de Guénon (*Cahier VI* de Jean Bruno), ce qu'il fit le lundi 29 juin 1953 (« Du soufisme »). Furent notamment présents à cette réunion, Henri Michaux, Philippe Lavastine, le futur Olivier Clément, Mme d'Orléans. Valsan qui n'avait pas pu venir s'était entretenu avec M. Hafez avant la conférence
[54] Pour *Le Cahier l'Herne* "Guénon" dont il assura la surveillance (lettre de J. Masui à M. Eliade, le 3 décembre 1970).

Corbin avait apprécié *De la Vie intérieure*. L'anthologie répondait, selon lui, « à l'urgence spirituelle de nombre d'âmes qui, dégagées des confessions existantes, [étaient] d'autant plus sensibles aux expériences récurrentes dans les grandes Traditions ».[55] Mais plus que de Corbin ou d'Éliade rencontrés au groupe Winter, Masui fut proche de Gabriel Germain. Il fit sa connaissance en 1947 ou 1948, rue Saint Benoît, à côté du Flore. Jean Ballard les avait mis en contact.[56] Ils parlèrent longuement de Shri Aurobindo.[57] En 1948, Masui sollicita la collaboration de Germain pour *Approches de l'Inde*. Dès décembre 1952, il avait remarqué combien leurs préoccupations concernant les relations entre poésie et spiritualité se rejoignaient.[58] Gabriel Germain, qui était aussi poète et romancier, garda toujours « le désir d'approcher les réalités dernières par voie d'expérience ».[59] Ayant progressé « par la triple voie de l'exercice intérieur, de l'expérience poétique, de la méditation sur les poètes et les textes sacrés », Gabriel Germain écrivait dans son autobiographie spirituelle, avoir compris « qu'une seule et même aspiration [l]'y faisait avancer ».[60] Après sa lecture du *Regard intérieur* (1968), Masui nota des similitudes entre le parcours de Germain et le sien :

> « […] plus de quarante ans sur la Voie et n'adhérant à rien mais avec cependant des périodes "d'essai" très longues et des inclinations particulières mais qui se modifièrent en cours de route pour se fixer finalement sur un Indicible toujours de plus en plus présent et englobant ».[61]

Dans *La Poésie corps et âme* (Seuil, 1973), Germain témoigna de la pérennité de sa démarche en donnant une sorte de « Somme » de la poésie de contemplation ; il tenta de mettre en évidence la présence d'un message venu d'ailleurs, commun à toutes les authentiques créations poétiques. Aussi intégra-t-il naturellement le comité de rédaction du nouvel *Hermès*.

Guénon n'avait pas compté dans la formation de Gabriel Germain. Il le connut tard – probablement pendant la guerre par l'intermédiaire de Bonjean[62] –, après avoir longtemps ignoré jusqu'à son nom. À cette époque, écrivait-il, il ne pouvait « plus guère être frappé (et choqué) que [*sic*] par ses affirmations tranchantes, vraiment rebutantes pour qui a pratiqué l'étude philologique des

[55] Lettre d'Henry Corbin à Jacques Masui, le 17 janvier 1952.

[56] GERMAIN, Gabriel, « Jacques Masui le rassembleur », *Hermès*, nouvelle série, n° 1, 1981, p. 17.

[57] Lettre de Jacques Masui à Gabriel Germain, le 16 novembre 1968.

[58] Lettre de Jacques Masui à Gabriel Germain, le 5 décembre 1952. Masui note la rencontre entre la pensée qui guide son anthologie et celle qui inspire un article de Germain paru dans les *Cahiers du Sud* (n° 312, 1952).

[59] GERMAIN, *Le Regard intérieur*, p. 182.

[60] GERMAIN, *Le Regard intérieur*, p. 175.

[61] Lettre de Jacques Masui à Gabriel Germain, le 16 novembre 1968.

[62] En 1962, il écrivait avec humour à Ballard : « Je ne savais pas que Fr. Bonjean projetait d'écrire sur mon volume ; j'espère qu'il n'aura pas trop prodigué la Doctrine et la Tradition avec des majuscules "hénaurmes", mais de toute façon je lui en sais gré » (lettre de Gabriel Germain à Jean Ballard, le 14 mai 1962).

Anciens ».[63] Selon Germain, il y avait entre eux « incompatibilité de formation ». Guénon n'était pas philologue : « il avait préparé, lui, l'agrégation de philosophie (sans la passer) ».[64] Aussi la critique de Germain fut d'abord celle d'un érudit. Il la développa sensiblement au moment où furent édités ses principaux travaux : sa thèse, *Genèse de l'Odyssée. Le fantastique et le sacré* (P.U.F, 1954) et un volume complémentaire, *Homère et la mystique des nombres* (P.U.F).[65]

En 1951, dans *La Revue de la Méditerranée*, Germain évoqua l'opinion de Renou selon laquelle « Guénon et le groupe des *Études Traditionnelles* » « s'imagin[aient] [...] qu'une approche mystique, irrationnelle, dispensait d'un apprentissage methodique ».[66] À Ballard, il écrivait en 1959 que cette mouvance intellectuelle avait remplacé « la connaissance précise et la recherche méthodique par l'affirmation dogmatique [...] ».[67] Dans *La Revue de la Méditerranée*, il critiquait l'approche "traditionnelle" de Titus Burckhardt. Ce dernier reprenait « les lieux communs de son maître [Guénon] contre l'histoire, la science "académique" et l'érudition occidentale ».[68] Burckhardt « qui s'inspir[ait] de l'esprit guénonien » était « naturellement porté à étudier le soufisme non dans son développement, mais dans le moment de perfection qu'il [avait] atteint avec Ibn Arabi [...] ».[69] Dans la même revue, en 1953, Germain avait insisté sur la nécessité de la philologie et de l'histoire dans l'étude des traditions, car contrairement à ce que pensaient les « traditionalistes », les mots, en particulier ceux qui « sont le plus chargés de valeurs diverses, ceux de la vie spirituelle », changeaient de sens à travers les millénaires.[70] Henry Corbin, de son côté, refusait d'admettre que l'approche guénonienne de la pensée orientale soit la seule valable, « que l'interprétation "vraie" et définitive soit la sienne ».[71] Eliade opposait Guénon à Coomaraswamy et Corbin qui abordaient les documents spirituels à la fois en savants et en philosophes.[72]

Germain ne supportait pas la certitude que Guénon tirait de sa prétendue connaissance des « archétypes immuables ». Pour Germain, il fallait se contenter

[63] Lettre de Gabriel Germain à Jacques Masui, le 14 janvier 1969.

[64] Lettre de Gabriel Germain à Jacques Masui, le 14 janvier 1969.

[65] Ces livres firent l'objet en 1955 d'un article d'Eliade repris dans : ELIADE, Mircea, *Briser le toit de la maison*, Paris, Gallimard, 1986, p 159-166. Eliade notait « l'ampleur et l'intérêt des recherches comparatives entreprises par Germain en marge de la "préhistoire des thèmes odysséens" » avec des livres indiens. Germain publia encore : *Homère* (Seuil, 1958), *Epictète et la spiritualité stoïcienne* (Seuil, 1964), *Sophocle*, (Seuil, 1969).

[66] GERMAIN, « Notes d'histoire des religions », p. 482.

[67] Lettre de Gabriel Germain à Jean Ballard, le 5 octobre 1959.

[68] GERMAIN, « Actualité du soufisme ».

[69] GERMAIN, « Actualité du soufisme ».

[70] GERMAIN, « René Guénon et l'idée de Tradition », 1953, p. 332, n. 3.

[71] CORBIN, « Correspondance », 1963.

[72] ELIADE, Mircea, « Ananda K. Coomaraswamy et Henry Corbin : à propos de la *Theosophia perennis* » (1979), *Briser le toit de la maison*, Paris, Gallimard, 1986, p. 284.

du croyable et non du certain. « Tant que l'Homme sera ce qu'il est, on ne lui évitera ni le risque, ni l'incertitude, ni l'erreur – et c'est fort heureux : sans ces aiguillons, c'en serait vite fait de lui ».[73] Selon lui, c'était « un acte de foi redoutable » que d'accepter cette notion de Tradition primordiale, « surtout, ajoutait-il, si nous devons admettre, comme on nous le demande, qu'en l'an 1953 de notre ère un monsieur en veston, ou même enturbanné, est encore en possession, par filiation authentique, de ces données originelles ».[74] Dans les *Cahiers du Sud* en 1963, il citait Corbin évoquant avec ironie « le magistère secret et imprécis, dont il arrive aux Occidentaux de s'investir d'autorité quand ils traitent [des] choses [traditionnelles] ».[75] Germain ne put s'empêcher d'ajouter : « Bonne réponse à ces gens de sourcil hautain et de langue tranchante qui tiennent tout droit des Préadamites le secret des plans divins ». [76] En mai 1962, Germain exprimait encore ses réticences vis-à-vis de la pensée de Guénon à l'occasion d'une réédition des *Confidences d'une fille de la nuit*. L'helléniste regrettait la préface de l'ancienne édition dans laquelle Bonjean précisait que dans le roman symbolique, il fallait lire la Doctrine « en filigrane ». Germain remarquait :

> « [...] dans cette Doctrine majuscule, sans coordonnées historiques, on reconnaît une idée guénonienne [...]. François Bonjean le sait bien : je considère la pensée de Guénon trop limitative, trop abstraite, et suspendue de ce fait entre l'humain et le divin avec le risque de ne rejoindre ni l'un ni l'autre ».[77]

À la différence d'autres orientalistes auxquels Guénon s'était heurté, une démarche spirituelle animait Gabriel Germain. Sa critique n'était pas seulement celle d'un érudit mais aussi celle d'un "homme de désir". En cela, il rejoignait Henry Corbin qui, au cours des années 1950 et 1960, critiqua implicitement à plusieurs reprises certains aspects de l'œuvre de Guénon. Il soupçonnait celui-ci d'avoir « intellectualisé la quête spirituelle »[78] ; cette remarque rappelait la critique de son ami Eliade dénonçant « l'influence croissante du rationalisme rigide[79] de Guénon sur Coomaraswamy ».[80] Dans *La Table ronde*, en 1957, Corbin critiquait *la*

[73] GERMAIN, « René Guénon et l'idée de Tradition », 1953, p. 336.

[74] GERMAIN, « René Guénon et l'idée de Tradition », 1953, p. 331.

[75] En 1960, il avait ainsi précisé à ses lecteurs qu'il utilisait l'adjectif "traditionnel" « sans insinuation de quelque magistère secret et imprécis, dont il arrive aux Occidentaux de s'investir d'autorité quand ils traitent de ces choses » (CORBIN, Henry, *Terre céleste et corps de résurrection*, Paris, Buchet-Chastel, 1960, p. 187).

[76] GERMAIN, Gabriel, « Henry Corbin et la Gnose iranienne », *Cahiers du Sud*, n° 371, 1963, p. 110.

[77] GERMAIN, « Avec François Bonjean dans les "espaces du cœur" », 1962, p. 371.

[78] TRISTAN, Frédérick, « Extraits de journal », SIGAUD (Dir.), *René Guénon*, 1984, p. 206. Il poursuit : « Je ne doute pas que Guénon aurait suspecté Corbin d'agir en poète, lorsque Corbin l'accuse d'une logique trop étroite [...] ».

[79] Cette accusation de "rationalisme" avait été formulée très tôt par un penseur qu'avait admiré le jeune Eliade : Julius Evola (*supra*).

[80] ELIADE, Mircea, « Ananda K. Coomaraswamy et Henry Corbin : à propos de la *Theosophia perennis* » (1979), *Briser le toit de la maison*, Paris, Gallimard, 1986, p. 286. Nous n'insistons pas sur le cas d'Eliade, car

Tradition et les notions d'"universel" et d'"impersonnel".[81] Il y revint dans des ouvrages dont Luc Benoist rendit compte avec intérêt dans les *Études traditionnelles.*[82] Bien que Guénon ne soit jamais cité, l'auteur de *La Cuisine des anges* répondit à quelques-unes de ces attaques.[83] Corbin et Germain avaient en commun de mettre l'accent sur le caractère personnel de l'expérience spirituelle et sur la nécessité d'approcher celle-ci de façon phénoménologique. La réaction de Titus Burckhardt à une critique développée par Mounir Hafez dans les *Cahiers du Sud* en 1955 à propos d'une traduction d'Ibn Arabi, laisse penser que ce dernier rejoignait la perspective de ces deux savants. L'ami de Schuon expliquait à Masui que cette critique manifestait une confusion entre « le monde des idées, qui dépassent leurs définitions formelles mais qui n'en sont pas moins objectives et impersonnelles, et l'expérience mystique purement subjective ».[84] En 1953, Germain affirmait pour sa part que le métaphysicien :

> « [...] aurait plus convainc[u], plus instrui[t] s'il avait consenti à transmettre ce qui pouvait l'être de son expérience soufie. C'eût été direct et humain. Or l'homme ne va jamais mieux au divin qu'à travers l'humain ».[85]

En dépit de son antipathie intellectuelle et de sa méconnaissance de l'œuvre de Guénon[86], il est symptomatique que Germain ait été amené à se situer par rapport au métaphysicien. Son nom le rattrapa une fois de plus lorsqu'il publia son autobiographie spirituelle. Jusque-là il avait été assez mordant. Dans *Le Regard intérieur* (1968), il dénonçait l'autorité que revendiquait le métaphysicien. Germain refusait la « notion de Tradition à majuscule, originelle et universelle, quand on entend par là une doctrine descendue du ciel d'un seul bloc, une maison de Lorette véhiculée

plusieurs études ont été consacrées à ses rapports avec la pensée de Guénon. Mais remarquons qu'il rejoignait également Masui et Germain lorsqu'il écrivait à propos du métaphysicien : « Je n'aimais pas [...] ce mépris opaque envers certains œuvres de l'art et de la littérature modernes. Ni ce complexe de supériorité qui le poussait à croire, par exemple, qu'on ne peut comprendre Dante que dans la perspective de la "tradition", plus exactement celle de René Guénon. Or, Dante est un très grand poète, évidemment, et, pour le comprendre, il faut *aimer* la poésie et, surtout, connaître à fond son immense univers poétique » (ELIADE, Mircea, *L'Épreuve du labyrinthe (entretiens avec Claude-Henri Rocquet)*, Paris, Belfond, 1985, p. 170-171).

[81] CORBIN, Henry, « Sur le douzième Imam », *Apocalypse et idée de fin des temps*, numéro spécial de *La Table ronde*, février 1957, p. 14.

[82] BENOIST, Luc, « L'imagination dans le soufisme (à propos du livre de M. Corbin) », *Études traditionnelles*, n° 344, juillet-août 1959, p. 149-169 ; LEBASQUAIS, Elie (pseud.), Compte rendu de *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, *Études traditionnelles*, n° 344, juillet-août 1959, p. 191-2 ; BENOIST, Luc, Compte rendu de *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*, *Études traditionnelles*, n° 366-7, juillet-août septembre-octobre 1961, p. 254-5 ; BENOIST, Luc, Compte rendu de *Terre céleste et corps de résurrection* (Buchet-Chastel, 1960), *Études traditionnelles*, n° 387, janvier-février 1965, p. 43 ; BENOIST, Luc, Compte rendu d'*Histoire de la philosophie islamique*, tome I : *Des origines à la mort d'Averroès* (Gallimard, 1964), *Études traditionnelles*, n° 388, mars-avril 1965, p. 94.

[83] ACCART, « Identité et théophanie », COLLECTIF, « René Guénon, lectures et enjeux », 2002, p. 176-201.

[84] Lettre de Titus Burckhardt à Jacques Masui, le 4 novembre 1955.

[85] GERMAIN, « René Guénon et l'idée de Tradition », 1953, p. 333.

[86] Lettre de Gabriel Germain à Jacques Masui, le 16 décembre 1969.

par les anges que nous n'aurions plus qu'à épousseter tous les matins ».[87] De façon significative, il opposait la perspective syncrétique qui, selon lui, en résultait, à celle de Corbin. Selon ce dernier, il n'y avait pas « de syncrétisme à construire » mais « des isomorphismes à constater ». Germain commentait :

> « Oui, des formes semblables, parce qu'elles enveloppent une expérience foncièrement *une* ; quels que soient ses cheminements et son degré de pénétration, elle se dirige toujours vers un même Orient ».[88]

Le nom de Guénon n'était toutefois pas explicitement cité. Ce silence plus que cette attaque, provoqua en 1969 la réaction inattendue de deux critiques de publications bénéficiant d'une large audience : la *N.r.f.* et *Le Figaro littéraire*. Elle démontrait qu'au sein de tout un tissu intellectuel non confessionnel, l'œuvre de Guénon était regardée comme ayant contribué de façon déterminante à l'univers de la spiritualité. Dans la *N.r.f.*, Henry Amer (alias Henri Bouyer, né en 1907) se chargea de la recension du livre de Germain. Ce critique qui habitait Nantes connaissait l'helléniste de Rennes comme Luc Benoist. Il n'est pas impossible que ce dernier ait attiré son attention sur le jugement implicite de Guénon contenu dans *Le Regard intérieur*. Luc Benoist qui avait lu avec intérêt ce « très beau livre »[89], avait néanmoins écrit à Jacques Masui :

> « Malheureusement, il déforme la position guénonienne comme presque tous les universitaires. Il lui prête une position ridicule qu'il démolit et il croit avoir répondu victorieusement à celui qu'il méconnaît ».[90]

Le critique de la *N.r.f.* remarquait que Gabriel Germain s'était accompli dans la fréquentation des livres plus que des maîtres vivants. Et il ajoutait :

> « C'est peut-être un danger. Gabriel Germain n'appartient à aucun groupe spirituel ; il récuse les ésotérismes, raille la croyance en une Tradition unique révélée à l'origine des temps. Si des œuvres discutables, comme celle de Teilhard de Chardin, sont citées dans *Le Regard intérieur*, nulle part n'apparaît le nom de Guénon, ce qui paraît bien injuste pour le grand commentateur de l'hindouisme. Mais sans doute est-ce justement que Guénon commente trop et qu'en dépit des apparences, se méfiant de la voie mystique, il cherche encore trop à élaborer un système. Le sectarisme de ses disciples lui a probablement beaucoup nui ».[91]

Quelques mois avant, Robert Kanters s'était lui aussi demandé dans *Le Figaro littéraire* pourquoi Germain n'avait pas cité le nom du métaphysicien dans cet ouvrage :

[87] GERMAIN, *Le Regard intérieur*, p. 300.
[88] GERMAIN, *Le Regard intérieur*, p. 301.
[89] Lettre de Luc Benoist à Jacques Masui, le 18 avril 1969.
[90] Lettre de Luc Benoist à Jacques Masui, le 18 avril 1969.
[91] AMER, Compte rendu de : GERMAIN, *Le Regard intérieur*, 1969.

> « Il y a bien dans ce livre un hommage à Louis Massignon, mais il y a un autre nom que l'on attendait chez un homme qui a vécu si fraternellement en terre d'Islam et qui est féru des doctrines orientales, c'est celui de René Guénon. Il ne vient pas, et j'imagine que M. Gabriel Germain doit haïr l'œuvre guénonienne qui est aux antipodes de la sienne. C'est sur la distinction du métaphysique et du religieux que Guénon a insisté mille fois, c'est de nous offrir une métaphysique pour satisfaire l'esprit et non une religion pour apaiser la sensibilité que Guénon faisait gloire à l'Orient, et M. Gabriel Germain est une âme religieuse. Il va d'expérience en effusion […] ».[92]

Jacques Masui lui-même, qui ne s'était jamais vraiment entretenu de Guénon avec son ami et correspondant[93], mit sans le vouloir les pieds dans le plat. Touché par *Le Regard intérieur*, il évoqua dans une lettre à Germain sa propre trajectoire : « Un départ très chrétien : études chez les jésuites, deux ans de philosophie néo-scolastique puis… tout à coup Guénon ! ».[94] L'helléniste qui avait pris connaissance de l'article de Kanters, répondit à Masui, un peu sur la défensive, qu'il ne haïssait personne.[95] Et il lui expliquait pourquoi Guénon n'avait pas compté dans sa formation. Masui s'empressa alors de relativiser l'influence que le métaphysicien avait eue sur lui. Il précisa qu'elle s'était exercée :

> « […] à l'époque où, avec les scolastiques, [il croyait] pouvoir trouver une réponse à tout par l'intellect… mais le goût très vif [qu'il avait] toujours eu pour la poésie [l'avait] sauvé […] ».[96]

Masui reprit la critique développée dans ses considérations au sujet de Daumal.[97] S'appuyant probablement sur cette lettre, Germain, comme il l'avait fait pour Bosco, tint à préciser dans un hommage à Jacques Masui que ce dernier n'attachait plus à sa mort le même prix que dans sa jeunesse à la pensée de Guénon[98] :

> « Il ne considérait plus comme fondamentale son interprétation de la pensée védantique, trop affectée par la rigidité de son propre esprit ; il était frappé

[92] KANTERS, « Sur une expérience religieuse polyphonique », 1969, p. 20

[93] En 1952, Masui avait utilisé dans une lettre à Germain cette référence comme allant de soi. Il lui avait parlé de son projet d'œuvrer à « la nouvelle élite (au sens guénonien) » et lui avait donné l'adresse d'un « ami guénonien » (René Allar) qui résidait au Maroc.

[94] Lettre de Jacques Masui à Gabriel Germain, le 16 novembre 1968

[95] Lettre de Gabriel Germain à Jacques Masui, le 14 janvier 1969.

[96] Lettre de Jacques Masui à Gabriel Germain, le 13 janvier 1970. Il poursuivait : « […] et après de longues années passées dans Guénon, saint Thomas, le Védânta et même… Sri Aurobindo (auquel je dois tant) certaines formes de l'hindouisme (çivaïsme du Cachemire) et le bouddhisme du Madhyamika surtout – me font considérer aujourd'hui Guénon comme un scolastique d'une soi-disante Tradition où l'on pourrait assez vite étouffer ! (Je sais cependant que le Guénon en chair et en os était assez différent de ses œuvres, les lettres que j'ai de lui le prouvent) ».

[97] Se reporter aux pages p. 615-617 de cette étude

[98] En 1973, peu d'années avant sa mort, Masui rendit pourtant un vibrant hommage à la pensée de Guénon

davantage par les vues prophétiques que Guénon, comme Berdiaev, avait émises sur l'avenir de l'Occident ».[99]

Germain fut encore amené à préciser à Henri Bouyer pourquoi il ne connaissait « pour ainsi dire pas Guénon (et pas plus *Le Règne de la quantité* que les autres) »[100] ; aveu surprenant chez cet universitaire qui avait reproché aux auteurs "traditionnels" leur manque de précision érudite.

*

Jacques Masui encouragea un bilan de l'œuvre de Guénon parmi les écrivains de sa génération nourrissant un intérêt critique pour la pensée "traditionnelle". Il organisa un colloque en liaison avec les responsables du groupe Winter. Il recueillit l'opinion d'anciens collaborateurs de Guénon qui au sein des milieux littéraires et intellectuels avaient fait œuvre de médiation. Allar, Benoist, Schuon, Préau crurent chacun devoir apporter des rectifications à une œuvre qui demeurait toutefois à leurs yeux fondamentale. Masui, qui se qualifiait « d'ancien guénonien », lui reprochait son caractère "scolastique" ; elle ne mettait pas assez l'accent sur la primauté de l'expérience spirituelle et sur la capacité d'éveil de la poésie. Ces problématiques lui étaient communes avec Daumal, Renéville et, dans une moindre mesure, Paulhan, qui s'étaient, tout au long de leurs carrières, intéressés aux avatars de la revue *Hermès*. Cette critique de Masui rejoignait également les vues d'écrivains à la fois universitaires et "hommes de désir". Corbin, Eliade et Germain (comme Préau) remirent en cause la prétention à l'infaillibilité. L'œuvre guénonienne resta pourtant au sein de ces milieux une référence incontournable. Germain s'en aperçut lors de la parution de son autobiographie spirituelle. Les critiques littéraires de la *N.r.f.* et du *Figaro littéraire* reprochèrent à l'auteur du *Regard intérieur* de la passer sous silence. *Hermès* recueillit dans les années 1960 l'apport de ces écrivains considérant la poésie comme exercice spirituel, mais aussi du Groupe d'Etudes des Techniques Mystiques et du Yoga (représenté par Jean Bruno), d'anciens collaborateurs des *Etudes traditionnelles*, et de phénoménologues du religieux.

[99] GERMAIN, Gabriel, « Jacques Masui le rassembleur », *Hermès*, nouvelle série, n° 1, 1981, p. 19
[100] Lettre de Gabriel Germain à Jacques Masui, le 16 décembre 1969.

CHAPITRE II

LE MOUVEMENT PLANÈTE :

DES MAGICIENS CONTRE LE KALI YUGA

Pauwels entra sur la scène intellectuelle alors que s'imposaient les philosophies de l'absurdité et du désespoir. Le néant lui semblait sourdement travailler la société française et saper ses forces créatrices. À la différence de Masui, il s'engagea dans la presse (il était rédacteur en chef de *Combat* à la mort de Guénon, puis prit la direction d'*Arts*) et, grâce à son intuition (il parlait lui-même de « l'exercice d'une médiumnité »), devint un influent leader d'opinion. En cela, il eut le souci de promouvoir des idées plus pour l'effet social qu'il en escomptait que pour leur vérité intrinsèque. Il critiqua ainsi l'œuvre de Guénon en raison de l'attitude existentielle très négative qui en résultait. Se dégageant de l'impasse où elle l'avait personnellement conduit, il tenta de revaloriser le développement occidental et de se mettre au service d'un « certain optimisme constructeur ». Il chercha notamment à combattre l'idée d'involution cyclique en réhabilitant celle d'une évolution spirituelle. Cela ne l'empêcha pas d'utiliser des élements de la pensée "traditionnelle" pour constituer le « réalisme fantastique ».

I - Une réaction à la négativité dont serait porteuse l'œuvre de Guénon

Une négativité qui naît du refus du monde contemporain

Comme beaucoup de ses amis, Pauwels reconnaissait s'être « nourri » de l'œuvre de Guénon. Dans *Le Règne de la quantité et les signes des temps* ou *La Crise du monde moderne*, « ils avaient pensé découvrir une méthode critique » selon laquelle ils ne voyaient autour d'eux « que les signes inversés d'un monde réel, une succession de "négatifs" de la vie authentique, c'est-à-dire de la vie spirituelle ». En 1951, il avait le sentiment que cette pensée ne leur avait en aucune manière donné

> « [...] les clés d'une participation à ce monde présent, d'une communication avec cette humanité présente à laquelle cependant nous sommes liés par mille grandes souffrances, mille petites joies et mille graves complicités ».[1]

Seul le mystère de l'amour, selon lui fermé à Guénon, rendait « possible et magnifique la participation au monde, la communication avec les êtres ».[2] Cette critique de Pauwels était profondément ancrée en lui. Ainsi, en 1971, dans sa *Lettre ouverte aux gens heureux*, il repartait en guerre contre « l'Église du pessimisme » au sein de laquelle il rangeait l'existentialisme, le gauchisme et le guénonisme.[3] Contre Jean Servier, il affirmait que notre civilisation n'était pas inhumaine, que le progrès n'était pas catastrophique, que notre société n'était pas invivable, et ajoutait : « L'Église du pessimisme, avec tous les mécontents de la civilisation, livre une matière première très utile aux fabricants d'enfer ».[4]

Le ton polémique de cette lettre avait été préfiguré en 1951 par un critique d'*Esprit*. Venaissin tentait de comprendre les raisons du succès de ce qu'il appelait « la pensée secrète ». Elle avait, selon lui,

> « [...] un mot à dire à l'époque qui ne support[ait] point le secret [...] : mon secret conduit à la vraie vie, il n'est que de vouloir le connaître. En réalité le secret ainsi offert ne parvient jamais qu'à faire connaître d'à peu près tout le monde une superficie sans engagement de sa part ni dangers d'aucune sorte ; mais voilà qui est suffisant pour faire de l'ésotérisme et de l'occultisme le centre d'un rassemblement de badauds. René Guénon s'est prêté au péril. Ne se contentant pas d'écrire l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* et *L'Homme et son devenir selon le*

[1] PAUWELS, « René Guénon », 1951.
[2] PAUWELS, « René Guénon », 1951.
[3] PAUWELS, *Lettre ouverte aux gens heureux*, 1971, p. 92.
[4] Guénon voyait également dans un certain catastrophisme une tentative de déséquilibrer la mentalité publique (se reporter p. 579).

> *Védânta*, mais aussi *La Crise du monde moderne* et *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, il s'est mis à parler le langage de tout le monde ».[5]

Beaucoup de lecteurs n'avaient retenu de l'œuvre de Guénon que la critique d'une civilisation qui, bon gré, mal gré, était la leur. Selon Venaissin, ils s'agitaient en cadence, prenaient leur nervosité pour de la vitalité et refusaient en bloc, sans examen, par pure indifférence, le monde qu'ils avaient à vivre.[6] Ils avaient en partage « une *attitude d'esprit* rapprochant les gobeurs, les fatigués, les assourdis ». Remarquant que ses lecteurs avaient rarement mis comme lui leur existence en accord avec leur pensée, il attaquait de façon polémique les littérateurs :

> « Rien de plus littéraire, dans tous les sens les plus désagréables du mot, que le renouveau du "mysticisme" et de l'"ésotérisme". [...] les boiteux de la poésie, les bâtards de la littérature, avec les icares en tous genres, n'avaient plus que cette manière de se prendre au sérieux [...] il n'est pas simple aujourd'hui d'écrire, de penser, ni de vivre ; [...] le prométhéisme poétique du XIXe siècle est peu sortable si l'on n'est pas ce Rimbaud numéro deux attendu depuis le premier [...] la littérature ne se porte plus qu'à la façon d'un pardessus retourné, mais [...] le jeu des doublures va à l'épuisement. Tout cela fait une belle macédoine de scepticismes automatiques et triomphants. Il fallait en sortir [...] tout en conservant les fonctions et les privilèges [...] Telle est l'attitude d'une jeunesse qui en a assez de recommencer sans résultat le XIXe siècle ».[7]

Le nihilisme : un danger d'une vision impersonnelle de l'Absolu

Certains refusaient la vision védantique de Guénon qui accordait peu de place à l'individualité. « [...] le problème de la destinée humaine ne tient à peu près aucune place » dans l'œuvre de Guénon, notait le R. P. Russo.[8] Selon Abellio, il lui manquait « le sens du drame occidental ».[9] Bataille avait été « frappé de l'étroitesse d'esprit et du mépris de la situation humaine »[10] dont témoignait *Le Règne de la quantité et les signes des temps*. Selon Fondane, un autre disciple de Chestov, la pensée indienne en relativisant la personne et le principe d'individuation manifestait un « mépris de l'existence ».[11] Cette question de l'impersonnel et de la personne, de l'informel et de la forme, rejoignait également la célèbre réaction de Gide qui

[5] VENAISSIN, « Diffusion de la pensée secrète », p. 785.
[6] VENAISSIN, « Diffusion de la pensée secrète », p. 785-6.
[7] VENAISSIN, « Diffusion de la pensée secrète », p. 786.
[8] RUSSO, « Revue des revues », 1946. Massignon écrivait au contraire, en 1949, que Guénon avait « le respect de notre vocation » (*Dieu vivant*, cahier 14, 1949, p. 82-86).
[9] Lettre de Raymond Abellio à Jacques Masui, le 17 janvier 1951.
[10] Cité dans : PRÉVOST, *Pierre Prévost rencontre Georges Bataille*, 1987, p. 128.
[11] ACCART, « Exigence existentielle et connaissance "traditionnelle" », 2001.

s'était senti confirmé dans son occidentalité.[12] De même Léon Werth, le dédicataire du *Petit Prince*, était « peu séduit à la pensée de construire [s]a niche dans le "tout absolu" ».[13] Seul Drieu La Rochelle semblait aspirer à cette essence qui était derrière tout. Néanmoins, son interprétation du non-être étant parfois ambiguë (*supra*), le lecteur pouvait se demander s'il n'assimilait pas cette notion à celle de "néant".

Georges Venaissin voyait à l'origine du succès de l'œuvre de Guénon l'attente contemporaine d'« une doctrine de dépersonnalisation [...] ».[14] Corbin réagit contre cet aspect du guénonisme.[15] Dans *La Table ronde*, en 1957, il critiquait *la* Tradition, les notions d'"universel" et d'"impersonnel".[16] Mais il s'exprima plus explicitement à deux reprises : la première dans une polémique interne à la *Revue de métaphysique et de morale*, la seconde en réponse à une étude de son ami Georges Vallin. Dans la première revue, Corbin précisait en 1963 qu'il décelait « dans un certain "guénonisme" et dans sa critique de l'Occident, un phénomène typiquement occidental ». Le parti pris « d'un rationalisme systématique » trahissait cet occidentalisme. D'autre part, la métaphysique des guénonistes

> « [...] s'accord[ait] étrangement avec la mode intellectuelle du jour, en tant de domaines. Dénoncer et dévaloriser tout ce qui ressort[ait] à l'individualité personnelle. Fuir dans l'impersonnel et l'esprit "d'orthodoxie" ».[17]

Dans son débat avec Georges Vallin, il souligna le danger de l'usage de la notion d'impersonnel. Vallin avait été amené à ce que Corbin appelait le « non-dualisme asiatique » par sa lecture de Guénon. Il considérait que c'était le développement de la notion de personne qui était à l'origine du nihilisme contemporain. Corbin au contraire tenta de démontrer que c'était sa négation.[18]

Des critiques présentées comme relatives

Les critiques de Venaissin, Pauwels et Corbin étaient néanmoins nuancées. Elles ne déniaient en effet pas la valeur de l'œuvre de Guénon. Elles dénonçaient souvent une réception grossière de celle-ci, sans préciser en quoi l'œuvre elle-même induisait ces tendances. Certains distinguèrent ainsi "guénoniens" et

[12] RYSSELBERGHE (van), Maria, *Les Cahiers de la Petite Dame (1945-1951)*, Paris, Gallimard, 1977, p. 148 (le 8 octobre 1949).

[13] WERTH, Léon, *Déposition. Journal 40-44*, Paris, Éditions Viviane Hamy, 1992, p. 166 (le 2 février 1941).

[14] VENAISSIN, « Diffusion de la pensée secrète », 1951, p. 789.

[15] Nous avons présenté ailleurs la critique qu'Henry Corbin a formulée de la perspective de Guénon et plus généralement de ce qu'il appelait le non-dualisme asiatique (ACCART, « Identité et théophanie », COLLECTIF, « René Guénon, lectures et enjeux », 2002, p. 176-200).

[16] CORBIN, Henry, « Sur le douzième Imam », *Apocalypse et idée de fin des temps*, numéro spécial de *La Table ronde*, février 1957, p. 14.

[17] CORBIN, « Correspondance », 1963.

[18] ACCART, « Identité et théophanie », COLLECTIF, « René Guénon, lectures et enjeux », 2002, p. 176-200.

"guénonistes". D'autres soulignèrent surtout les dangers d'une réception à trop large surface sociale.

Daumal avait confié à Masui que Guénon lorsqu'il n'était pas « guénoniste », était « fort et sûr ».[19] Corbin, qui avait noté tout l'intérêt de l'œuvre de Guénon en 1927, était nuancé dans sa critique. Selon lui, « le vrai "guénonien" [était] plutôt celui qui refus[ait] de s'enliser dans un dogmatisme unilatéral et mortel, plus grave que ce que l'on reproch[ait] par ailleurs aux Occidentaux ».[20] Au contraire, la vocation de l'œuvre était non de mener à un enlisement mais de « provoquer un choc salutaire ».[21] Cette distinction entre « le vrai "guénonien" » et « un certain "guénonisme" » (*supra*) se retrouvait dans une lettre qu'écrivait Luc Benoist à Jacques Masui en 1968. Benoist qui avait rendu compte avec un intérêt critique des travaux de Corbin, donnait un contenu différent à ces deux termes. Benoist précisait à Masui qu'il n'était pas "guénoniste" car renier le monde dans lequel ils vivaient lui paraissait absurde et contradictoire[22] ; il se disait toutefois "guénonien" car Guénon lui avait permis de se débarrasser de beaucoup de choses et d'accéder à un point de vue vraiment "universel" et "métaphysique". De même, André Préau considérait le "guénonisme" comme « un simple exercice académique : les principes sont posés, la logique suffit » ; et s'il réagissait vivement contre lui, c'est qu'il avait le sentiment « de l'importance extrême du message guénonien ».[23]

Venaissin reconnaissait à Guénon le mérite d'avoir mis son existence en accord avec sa doctrine.[24] La distinction que le critique d'*Esprit* faisait entre ses différentes œuvres (*supra*) indiquait qu'il accordait une certaine valeur à ses travaux sur l'Inde. Il considérait même que « Guénon était dans son droit lorsqu'il faisait le procès d'une substance temporelle peu importante dans l'ensemble de son univers ». Il voulait dire par là que, dans sa perspective, le monde moderne ne représentait qu'une infime partie de l'histoire humaine. En fait, Venaissin s'attaquait surtout à une réception grossière de l'œuvre de Guénon. Il jugeait d'ailleurs que son œuvre pouvait être source de créativité (*infra*).

19 Lettre de René Daumal à Jacques Masui, le 14 avril 1942 (*Cahiers du Sud*, Marseille, n° 322, 1954, p. 402).
20 CORBIN, « Correspondance », 1963.
21 CORBIN, « Correspondance », 1963.
22 Lettre de Luc Benoist à Jacques Masui, le 29 avril 1968.
23 Lettre d'André Préau à Jacques Masui, le 23 janvier 1954.
24 VENAISSIN, « Diffusion de la pensée secrète », 1951, p. 786.

II - La question de l'évolution : une convergence entre Masui et Pauwels

L'un des aspects les plus marquants de la réaction de Pauwels contre ce qu'il jugeait être le "négativisme" de Guénon, fut la réhabilitation de l'idée d'évolution. Cela ressortait clairement d'un débat qu'il eut en 1964-1965 avec Jean Servier (né en 1918), l'auteur des *Portes de l'année* (1962). Ce professeur d'ethnologie et de sociologie à la Faculté des lettres de Montpellier, marqué par l'œuvre de Guénon, contestait la scientificité de l'évolutionnisme.[25] Pauwels présentait ainsi son article dans *Planète* :

> « Ceux qui, comme moi, ont suivi un moment la pensée de René Guénon, et ont tourné avec horreur le dos à ce monde pour aller du seul côté de la tradition chercher la vérité et la solution de leur vie (je n'en trouvai que l'ombre, sur fond de désespoir, d'étouffement et d'orgueil fou), sauront situer le pathétique travail de Servier dans le chœur des prophètes de l'apocalypse, des dénonciateurs de l'âge noir, dans ce chœur qui chante depuis le XIXe siècle, à travers les mille radiations nouvelles de nos cités, le chant profond de l'exil ».[26]

Pauwels trouva au contraire chez Aurobindo et surtout chez Teilhard de Chardin le moyen de concilier une vision évolutionniste avec son attachement au « sacré ».

Une commune admiration pour Shri Aurobindo

Dès la Libération, Pauwels avait pensé rejoindre l'ashram d'Aurobindo. Dans l'après-guerre, cet intérêt n'était pas isolé. Les théories du sage de Pondichéry avaient eu un succès non négligeable au sein des milieux littéraires et intellectuels, et en particulier au sein de ceux qui étaient proches de la pensée "traditionnelle". Jean Herbert était son disciple. François Bonjean ayant séjourné à Pondichéry à la fin de la guerre, avait déclaré à Guénon que « le Primordial sembl[ait] à nouveau visible et vivant dans l'éternel présent »[27] ; le romancier fit découvrir l'enseignement d'Aurobindo à Gabriel Germain qui en fut très marqué. Lors des morts presque simultanées des deux hommes, un certain nombre de lecteurs manifestèrent une préférence pour Aurobindo. La revue *France-Asie*, à laquelle participait notamment G.-E. Monod-Herzen, lui rendit hommage dès mars 1951, lui consacrant deux numéros successifs (mars et avril 1951) alors qu'il fallut attendre l'année 1953 pour que paraisse l'unique numéro consacré à Guénon. En janvier 1951, Abellio confiait à Jacques Masui :

[25] SERVIER, Jean, « Je ne crois pas au progrès ! », *Planète*, n° 18, 1964, p. 9-19.
[26] PAUWELS, Louis, « Nous croyons au progrès ! », *Planète*, n° 18, 1964, p. 7.
[27] Lettre de François Bonjean à Guénon, le 18 octobre 1946.

> « J'ai moi aussi ressenti la mort de Shri Aurobindo – moins que celle de Guénon peut-être. Car le message d'Aurobindo était pour moi comme une voix encore indéchiffrée, et le peu que j'en percevais était si riche que j'attendais et attends encore d'y lire tout ce que j'y pressens. Pour Guénon, je n'ai pas la même impression de *présence* ni de *richesse*. Il lui manquait le sens du drame occidental, et de l'engagement intérieur (sur ce second point, corrigeons et disons *peut-être*) ».[28]

De même, le Dr Grangier disait préférer l'approche du monde moderne d'Aurobindo à celle de Guénon. Sous son influence, les membres du groupe du Dr Winter tenaient en haute considération le sage de Pondichéry. C'est précisément dans le dessein de faire une conférence au sujet d'Aurobindo que Masui avait été amené à participer à ses travaux ; les deux numéros spéciaux des *Cahiers du Sud* consacrés à la spiritualité de l'Inde témoignaient de son intérêt. Guénon avait pu constater cet attrait. Tout en lui demandant de lui envoyer la traduction française de *The Life divine* (1943-1944), il exprima sa pensée à propos du maître de Pondichéry.[29] Cela ne diminua en rien l'intérêt du collaborateur des *Cahiers du Sud*. Dans l'hommage qu'il rendit aux deux hommes, Masui présentait l'œuvre d'Aurobindo comme une sorte d'aboutissement, sinon de dépassement, de l'œuvre de Guénon. Selon Masui, les lecteurs de ce dernier hésitaient devant l'islam et tentaient plutôt de faire revivre « un christianisme fossilisé ». Aurobindo, par son yoga, les délivrait de cette alternative en leur indiquant « la voie qui mène à la source vivante d'où émanent toutes les formes possibles de traditions ». Il n'y avait chez lui aucun système ou nouvelle religion. Il était le seul qui ait dépassé toutes les constructions humaines et même les traditions sous leurs formes anciennes pour aller de l'avant et prendre contact avec le Principe d'où elles avaient jailli :

> « […] il [était] peut-être le seul aujourd'hui qui donne à la plus authentique tradition la possibilité de manifester un jour des formes nouvelles, adaptées à une humanité qui sera fatalement différente ».[30]

Un deuxième aspect attirait Masui vers Aurobindo ; à la manière d'un Platon pour la pensée grecque, il avait universalisé la pensée hindoue. C'est pour cela qu'il pouvait avoir à l'avenir une importance comparable à celle de Platon. D'ailleurs, « son œuvre capitale : *The Life divine* [pouvait], à juste titre, être considérée comme l'un des plus importants écrits "philosophiques" de notre époque ».

28 Lettre de Raymond Abellio à Jacques Masui, le 17 janvier 1951.
29 Lettre de Guénon à Jacques Masui, le 15 mars 1950.
30 MASUI, « *In memoriam* Shri Aurobindo René Guénon », 1951, p. 143-148.

Aurobindo et l'idée d'évolution

Masui fut particulièrement intéressé par sa vision de l'évolution. Il précisa sa pensée en 1953 dans une lettre à Corrado Rocco, un correspondant italien de Guénon.[31] Aurobindo, sachant l'importance que la pensée occidentale accordait au devenir et à la matière, avait intégré ces dimensions absentes de la pensée hindoue telle que présentée par Guénon, Ramakrishna ou Ramana Maharshi. Il l'avait pu grâce à un retour aux sources au-delà de Shankara et des Védantins. L'essence du Véda contenait en effet en puissance à la fois la pensée védantique (que Guénon avait présentée) et le shaktisme ou tantrisme.[32] Les tenants de celui-ci affirmaient la réalité du devenir. Aussi, Aurobindo pouvait-il développer une théorie de l'évolution qui n'était pas celle de la science moderne. Dans le cours des années 1950, Masui donna à la revue belge *Synthèses* trois articles qui reflétaient cette perspective.[33] Dans ses « Linéaments d'une somme future » (1952) et « Où en sommes-nous ? » (1958), il reprenait à son compte la conception cyclique de l'histoire telle qu'exposée par Guénon, mais y intégrait la vision d'une évolution spirituelle telle que conçue par Aurobindo et Teilhard de Chardin. La conception cyclique n'était, pour lui, pas exclusive d'une idée d'évolution, mais dans un sens différent de la science actuelle ; quelque chose se développait dont le mécanisme secret dépassait infiniment nos intelligences :

> « [...] la vie de l'Homme, mimant le rythme de la vie de l'univers, passe par des phases de créations et de destructions dont la totalité constitue, dans la récurrence, une progression continue vers la reconquête de l'Être dont tout est issu ».[34]

Cependant, alors que dans les cycles passés ce réveil de notre véritable nature devait s'effectuer par une sorte d'impulsion naturelle, l'homme était aujourd'hui devenu le collaborateur conscient de ce développement secret et l'artisan de son destin. Se référant au maître de Pondichéry et à Teilhard de Chardin, Masui semblait considérer qu'après l'apparition de la matière, de la vie (biosphère) et du mental (noosphère), était en train de se former cette dimension supérieure qu'Aurobindo appelait le "supramental". Dans la phase du développement humain actuel, l'homme devait accomplir, par ses propres forces, le retour à la Conscience (*Sat-Chit*).

[31] Lettre de Jacques Masui à Corrado Rocco, le 14 mai 1953.

[32] Notons qu'en 1937, Guénon consacra deux articles au tantrisme : « Tantrisme et magie » et surtout « Le cinquième Vêda ». Les Tantras formaient un cinquième Véda spécialement destiné aux hommes du Kali-Yuga car la voie du tantrisme apparaît comme plus active que contemplative, du côté de la puissance plus que de celui de la connaissance.

[33] MASUI, « Où en sommes-nous ? » ; MASUI, « *In memoriam* : Teilhard de Chardin » ; MASUI, « Linéaments d'une somme future ».

[34] MASUI, « Où en sommes-nous ? », p. 149.

La réception de cette idée d'évolution

Cette théorie de l'évolution spirituelle fut diversement perçue. Romain Rolland avait été réservé sur la théorie de la mutation brusque de l'humanité et l'apparition du surhomme.[35] En 1941, Daumal, auquel Herbert (rencontré par Masui) avait confié la révision de la traduction des essais sur la *Bhagavad-Gîtâ* d'Aurobindo, s'était montré intrigué dans les *Cahiers du Sud*. La grande idée qui ressortait du *Message de la Bhagavad-Gîtâ*, mal comprise, pouvait, selon lui, faire croire à un concept de "progrès" bien surprenant chez un penseur hindou. Toutefois, Daumal s'interrogeait au sujet de l'idée d'une « perfectibilité historique de l'humanité » ; portait-elle en germe un quatrième règne biologique, une surhumanité future ? Il ne répondait pas catégoriquement à cette question car l'idée d'Aurobindo lui semblait très délicate à traduire ; inhérente à la pensée religieuse, elle n'était "vraie" que dans la mesure où elle induisait un comportement salvifique.[36]

Guénon fut beaucoup plus tranchant. Devant l'accentuation des tendances hétérodoxes des écrits signés par Aurobindo après-guerre, il avait durci le ton. En 1940, le métaphysicien notait que l'introduction des *Bases du yoga* (1939), signée par un disciple, était « fortement affectée de conceptions "évolutionnistes" ».[37] Il citait quelques phrases caractéristiques :

> « Jusqu'à présent, la mortalité a été le principe dirigeant de la vie sur terre ; elle sera remplacée par la conscience de l'immortalité. L'évolution s'est réalisée par des luttes et des souffrances ; désormais, elle sera une floraison spontanée, harmonieuse et heureuse… L'homme est déjà vieux de plus d'un million ou deux d'années ; il est pleinement temps pour lui de se laisser transformer en un être d'ordre supérieur ».[38]

Selon Guénon, ces affirmations étaient en contradiction formelle avec la « doctrine traditionnelle des cycles, et plus particulièrement avec le fait que nous sommes présentement dans la plus sombre période du Kali-Yuga ».[39] Dès *L'Erreur spirite*, Guénon avait attaqué l'évolutionnisme. Ses différentes formes étaient, selon lui, des complications de l'idée de progrès telle qu'elle avait commencé à se répandre au cours de la seconde moitié du XVIIIe siècle. Il avait montré la solidarité qui unissait cette manifestation caractéristique de la mentalité moderne et les théories « néo-spiritualistes ».[40] Un article intitulé « La société et la spiritu-

[35] CECCOMORI, *Cent ans de yoga en France*, p. 160.
[36] DAUMAL, « Le message de la Bhagavad-Gîtâ », 1941.
[37] GUÉNON, Compte rendu de : AUROBINDO, *Les Bases du yoga*, *Études traditionnelles*, 1940, p. 32.
[38] GUÉNON, Compte rendu de : AUROBINDO, *Les Bases du yoga*, *Études traditionnelles*, 1940, p. 32.
[39] GUÉNON, Compte rendu de : AUROBINDO, *Les Bases du yoga*, *Études traditionnelles*, 1940, p. 32.
[40] GUÉNON, « L'évolutionnisme spirite », *L'Erreur spirite*, p. 276. P. 279, il notait : « le "moralisme" spirite s'apparente étroitement à toutes les utopies socialistes et humanitaires : tous ces gens s'accordent à situer dans un avenir plus ou moins lointain le "paradis terrestre", c'est-à-dire la réalisation de leurs rêves de "pacifisme" et de "fraternité universelle" […] ».

alité » parut "sous la signature de" Shri Aurobindo dans le numéro de juin 1945 de *France-Orient* [41], lui causa ainsi « un pénible étonnement ». Il se refusa à croire que le sage en était vraiment l'auteur. Il préférait supposer qu'il ne s'agissait là que d'un « arrangement », dû à l'initiative de quelque disciple mal avisé. La teneur de l'article consistait en « de déplorables banalités "progressistes" », et s'il ne s'y était trouvé quelques termes sanskrits, il aurait donné « l'impression d'un prêche de quelque pasteur "protestant libéral" imbu de toutes les idées modernes ! ». En 1949, rendant compte de *L'Énigme de ce monde* (un texte écrit en 1933), il regrettait qu'Aurobindo semble admettre, non pas seulement une évolution spirituelle pour chaque être, mais aussi l'idée toute moderne d'une évolution au sens d'une progression du monde dans son ensemble.[42] André Préau avait peu apprécié la présentation d'*Approches de l'Inde* (1949) ; il y voyait :

> « [...] une accommodation de l'Inde aux modes intellectuelles de l'Occident. Il s'agit comme chez Herbert de glorifier Shri Aurobindo, qui a "brisé l'orthodoxie" et va être le maître de la nouvelle ère spirituelle de l'humanité ».[43]

Masui et Herbert voulaient, selon lui, créer un grand mouvement autour d'Aurobindo qui éclipserait Guénon « en faisant plaisir à tout le monde (tradition + évolution, Dieu + Humanité) ».[44]

Teilhard, « l'Aurobindo de l'Occident »

Masui avait encore été conforté dans cette vision de l'évolution par la pensée du R. P. Teilhard de Chardin (1881-1955).[45] Même si sa notoriété ne devait croître qu'après sa mort, Guénon n'ignorait pas la pensée du jésuite. Lors de la publication de *L'Évolution régressive* de Georges Salet et Louis Lafont[46], il avait évoqué une conversation avec le P. Gillet, futur général de l'ordre dominicain.

[41] GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 267-268 (1945-1946).

[42] GUÉNON, *Études sur l'hindouisme*, p. 214-215 (1949).

[43] Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 18 janvier 1951.

[44] Lettre d'André Préau à Pierre Pulby, le 30 janvier 1951.

[45] À cette époque, Teilhard fréquentait le R. P. Russo qui fit le compte rendu de deux livres de Guénon dans *Études*. En 1953, Cuttat demandait à Masui l'adresse du père jésuite (lettre de J.-A. Cuttat à Jacques Masui, le 23 juin 1953), il ajoutait : « Tout à fait d'accord avec vous sur l'opportunité de "cosmiciser" la métaphysique. La "liturgie cosmique" est bien ce qui manque le plus aux guénoniens désemparés, pas assez humbles pour retrouver leur foi native, pas assez détachés pour réaliser le Soi. L'évolution au sens cosmique d'Aurobindo pourrait sans doute réorienter nombre d'esprits "désincarnés", mais je ne la connais pas assez pour émettre un jugement précis. Comme vérité l'évolution n'est pas sans danger. Les tempéraments enthousiastes sont facilement entraînés inconsciemment dans les courants qui débouchent sur l'Église "universelle" de l'Antéchrist. Il n'en est pas moins indispensable et même urgent de corriger le "statisme" guénonien ».

[46] Ces deux polytechniciens, préfacés par un professeur de géologie à l'École Supérieure des Mines, y remettaient en question le transformisme (SALET, Georges, LAFONT, Louis, *L'Évolution régressive*, Paris, Éditions franciscaines, 1943, 313 p.). Avait également paru sur cette question : DESCOQS, Pierre (s. j.), *Autour de la crise du transformisme*, Paris, Beauchesne, 1944, 102 p..

Alors qu'il discutait d'un ouvrage de Vialleton sur le transformisme, ce dernier avait confié à Guénon que « les derniers défenseurs du transformisme ser[aient] deux catholiques, Édouard Le Roy et le P. Teilhard de Chardin ».[47] Mais il fallut attendre Titus Burckhardt pour qu'un auteur "traditionnel" développe une critique argumentée des théories du père jésuite.[48]

Masui qui avait rencontré Teilhard en 1946, le revit de temps en temps. Il fit d'ailleurs part d'une de ses rencontres dans le cadre du groupe Winter. Il admirait en lui le visionnaire, même s'il était souvent en désaccord avec ses écrits dépourvus de bases métaphysiques. Il était d'ailleurs impossible de discuter avec lui sa pensée car elle était trop personnelle et originale. En dépit de certaines différences notables[49], sa perspective s'apparentait étrangement, selon Masui, à celle d'Aurobindo. Le collaborateur des *Cahiers du Sud* prit l'initiative de faire lire au jésuite l'œuvre du sage de Pondichéry. Bien qu'ayant, d'après Masui, les préjugés classiques du chrétien mal informé sur la pensée orientale, il avait été, comme l'abbé Breuil[50], intéressé. Masui évoqua cette convergence dans son article d'hommage à Teilhard qui parut en 1955 dans *Synthèses*.[51] Dans les années 1960, Gabriel Germain fit lui-même à plusieurs reprises ce rapprochement.[52] Le développement de l'influence de Teilhard de Chardin eut lieu dans les dix années qui suivirent sa mort.

Cela correspondit précisément à l'époque de la genèse puis du développement du « réalisme fantastique ». De façon significative, la revue *Planète* pouvait qualifier Aurobindo de « Teilhard de Chardin de l'Orient ».[53] Selon Pauwels, l'œuvre de Teilhard était le signe que la science était en train de redevenir gnose et ainsi de rendre son chant au poète. En affirmant que matière et esprit n'étaient que les deux faces d'une même étoffe cosmique, Teilhard avait devancé, selon Pauwels,

[47] Lettre de Guénon à Gaston Georgel, le 23 septembre 1946 (citée dans : GEORGEL, Gaston, *Les Quatre âges de l'Humanité*, Milan, Archè, 1976, p. 20).

[48] Le succès des thèses de Teilhard alarma une figure des milieux "traditionnels" qui en fit, en 1969, une critique reprise dans : BURCKHARDT, Titus, « Contre Teilhard de Chardin », *Miroir de l'Intellect*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1992, p. 19-23.

[49] En 1965, Masui écrivait dans sa préface à un numéro de *Synthèses* consacré à Aurobindo qu'un monde séparait les deux penseurs (MASUI, Jacques, « Sri Aurobindo, héraut et réconciliateur », *Synthèses*, Bruxelles, 1965, n° 235, p. 335).

[50] Lettre de "Ph." à Gabriel Germain, le 25 août 1951.

[51] MASUI, « *In memoriam* : Teilhard de Chardin ». En 1955 ou 1956, le P. Monchanin donnait une conférence sur « Teilhard et Sri Aurobindo » (MONCHANIN, J., *Mystique de l'Inde, mystère chrétien*, Paris, Fayard, 1974, p. 315-317).

[52] GERMAIN, Gabriel, « La place et le sens de la vie intérieure dans l'Evolution selon le P. Teilhard de Chardin », *Sens humain et sens divin*, *Cahier de la Fondation et Association Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil, 1971, n° 7, p. 171-188 (texte d'une conférence de 1969). En 1964 déjà, il évoquait une communication sur Teilhard dans laquelle il fit des parallèles « entre les façons dont Teilhard de Chardin et Aurobindo apprécient l'importance, pour l'évolution de l'humanité, de la vie spirituelle [...] » (lettre de Gabriel Germain à Jacques Masui, le 21 septembre 1964).

[53] *Planète*, n° 27, 1966, p. 145.

les théories popularisées par son ami Raymond Ruyer dans *La Gnose de Princeton*, livre qu'il considérait comme « la seule suite intelligente au *Matin des Magiciens* ».[54]

III - Le réalisme fantastique

Dans les années qui suivirent la mort de Guénon, Pauwels tenta de créer une culture concurrente du « pessimisme rationalisé » dominant depuis la fin de la guerre. En 1965, Mircea Eliade compara les raisons du succès de Teilhard et de celui de la revue *Planète*.[55] Leurs lecteurs s'intéressaient à la nature et à la vie plus qu'à l'incessant discours sur l'histoire qui caractérisait l'existentialisme et le marxisme. Leurs perspectives étaient fondamentalement optimistes. Outre l'idée d'évolution, Pauwels intégrait à son « réalisme fantastique » : une valorisation des développements de la science occidentale, l'aspect poétique du surréalisme et des éléments de la pensée "traditionnelle" mêlés à des éléments très disparates sous le nom générique de « pensée magique ». Le monde moderne allait « redécouvrir les voies de l'invisible et du sacré [...] non pas en se reniant, mais en se dépassant lui-même ; non pas contre la science, mais avec elle ».[56] Dans cette notion de « sacré » se mêlait allégrement le mystère (au sens religieux) avec l'énigmatique, l'étrange, l'insolite, le bizarre. Comme l'écrirait, en 1973, Jacques Bergier dans un article consacré à Guénon, Pauwels considérait que ce qui attendait l'humanité n'était « pas le Kali-Yuga, mais le matin des magiciens ».[57]

Intégrer les développements de la science contemporaine

Louis Pauwels chercha une voie réconciliant la pensée "traditionnelle" avec les "avancées" du monde occidental. Il écrivait en 1953 à Raymond Abellio que c'était pour lui « d'une importance vitale ».[58] Ce dernier l'aida à trouver des issues. D'abord, il valorisait la démarche de recréation intérieure propre à l'Occident (*supra*). Elle avait conduit à un développement scientifique et philosophique lequel, après avoir dépassé la période matérialiste et rationaliste, allait converger avec la Tradition. Il mettait là au goût du jour une idée que nous avions déjà rencontrée avant-guerre chez Rolland de Renéville et Artaud. À la même époque,

[54] PAUWELS, Louis, *Comment devient-on ce que l'on est ?*, Paris, Stock, 1978, p. 48.
[55] ELIADE, Mircea, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Paris, Gallimard, 1978, p. 20-25 (texte d'une conférence prononcée en 1965).
[56] PAUWELS, Louis, « Nous croyons au progrès ! », *Planète*, n° 18, 1964, p. 7.
[57] BERGIER, « Quand un barbare moderne relit Guénon », 1973.
[58] PAUWELS, L., « Lettre du 3 juin 1953 », LOMBARD, J.-P. (Dir.), *Raymond Abellio*, Paris, L'Herne, 1979, p. 401.

Jacques Masui considérait que la science était en train de redécouvrir les intuitions les plus anciennes : Jung comprenait la valeur des sciences ésotériques et Oppenheimer se mettait à l'étude du sanskrit pour lire les *Upanishads* dans le texte.[59] Ensuite, selon la vision dialectique d'Abellio, notre temps, de par l'effort de résistance contre le milieu ambiant qu'il impliquait pour l'homme spirituel, permettait l'émergence graduelle de la conscience. Au cours des années 1950 et 1960, Pauwels évoqua ainsi régulièrement Abellio dans ses publications. Ce dernier développa d'ailleurs sa critique de Guénon dans des revues dirigées par l'auteur du *Matin des magiciens* : *Planète-Plus* et *Question de.*[60]

L'apport du surréalisme

Pauwels fut parallèlement marqué par l'aspect proprement poétique du surréalisme. Breton qui « ne retrouvait plus ses communications avec les innombrables choses qui [...] [le] retenaient sur la terre »[61] dans le « lieu abstrait » « de lacunes et d'ellipses » où Artaud avait un temps introduit son groupe, insistait sur le fait que le surréalisme était avant tout amour de la vie. Pauwels avait rencontré Breton par le biais du manifeste *Le Temps des assassins* (novembre 1946). Le surréaliste était alors, selon le souvenir du journaliste, plus ésotériste que révolutionnaire. Pauwels, devenu rédacteur en chef de *Combat*, pensa un moment avoir recours au surréalisme pour donner une nouvelle ligne au journal. Lorsqu'il prit la direction d'*Arts* en 1951, il chercha à œuvrer à la constitution d'une "culture intégrale". Il ouvrit une tribune à ce mouvement qui depuis la proclamation de son occultation entendait pourtant vivre selon le mode de la société secrète. Des journalistes et écrivains appartenant au même milieu intellectuel tels Patri, Parinaud, Sérant, Pia eurent une certaine importance pour l'expression du surréalisme dans le monde littéraire et intellectuel d'après-guerre. De façon significative, c'est au cours d'un entretien radiophonique avec André Parinaud (le bras droit de Pauwels) en 1952, que Breton évoqua le contact pris avec Guénon en 1925 (*supra*).[62] Pauwels affirma explicitement avoir choisi le titre d'*Amour monstre* (Seuil, 1955) pour son roman ou celui de "réalisme fantastique" pour son mouvement, dans la mesure où les noms d'*Amour fou* et de "surréalisme" étaient déjà pris.[63]

[59] MASUI, « Linéaments d'une somme future ».

[60] ABELLIO, Raymond, « Guénon, oui. Mais », *Planète Plus*, 15 avril 1970, p. 109-113 ; et « Questions à Raymond Abellio », *Question de*, n° 4, 1974, p. 8-9.

[61] BRETON cité dans : COYNE, « Le surréalisme et le Mexique », 1995, p. 170.

[62] BRETON, André, *Entretiens 1913-1952*, Paris, Gallimard, 1952, p. 107.

[63] VÉRALDI, Gabriel, *Pauwels ou le malentendu*, Paris, Grasset, 1989, p. 71, 207-210.

C'est par le biais de Breton que Pauwels rencontra René Alleau. En 1955, ce spécialiste de l'alchimie, sachant que Pauwels cherchait un bon vulgarisateur, lui présenta à son tour Jacques Bergier qu'Hergé immortaliserait dans son *Vol 714 pour Sidney*. Selon Pauwels, cette rencontre « ordonn[a] pour un long temps [s]a vie, rassembl[a] et orient[a] toutes les grandes influences intellectuelles ou spirituelles qui s'étaient exercées sur [lui], de Vivekananda à Guénon, de Guénon à Gurdjieff, de Gurdjieff à Breton, et [le] ramen[a] dans l'âge mûr au point de départ : [s]on père ».[64] Par ses talents de vulgarisateur, Bergier permit également à Pauwels de lancer un très influent mouvement d'idées ayant pour but de décloisonner la culture. Il s'agissait de remettre au goût du jour la pensée dite "magique" et de souligner sa convergence avec la science de pointe. L'usage qu'ils firent des termes "magie" et "magique" était caractéristique. Son origine était en partie à chercher dans le mouvement de Breton ; ce dernier ayant d'ailleurs suscité, au milieu des années 1950, un débat autour de ces notions avec le questionnaire de *L'Art magique* (*supra*).[65] Le réalisme fantastique réunit sous ces vocables un amalgame de fantastique, de considérations métaphysiques, d'éléments de sciences traditionnelles et de phénomènes parapsychologiques. Le résultat fut d'ailleurs peu apprécié par les surréalistes contemporains qui reprochèrent à la revue *Planète* « son réalisme lourd, scientiste, qui se prend au sérieux, si éloigné du jeu et de l'humour des poètes de l'insolite ».[66]

Intégrer des éléments de la pensée "traditionnelle" après l'avoir débarrassée de son "pessimisme"

En 1951, Pauwels, de façon significative, n'avait cité dans son article au sujet de Guénon, que les ouvrages de critique du monde moderne. Il n'y était pas fait mention du cœur métaphysique de la doctrine, de ses *Aperçus sur l'initiation* ou de son exégèse symbolique. Or, en dépit de sa réaction à l'œuvre de Guénon, il restait dans cette perspective convaincu de la nécessité d'intégrer dans le monde occidental les forces de vie et de créativité de la pensée "traditionnelle". Elles pouvaient contribuer à ce combat pour un « certain optimisme constructeur » auquel il était attaché. Comme Gabriel Venaissin, il reconnaissait l'existence de deux « occultismes » (*sic*). Le premier était une voie de création, le second une voie de fuite. Venaissin avait d'ailleurs dit regretter

> « [...] l'utilisation qui [avait] été faite d'une pensée rigoureuse, valable au moins par sa gravité, et qui n'[avait] été considérée par la plupart que dans son opposition aux

[64] PAUWELS, BERGIER, *Le Matin des magiciens*, 1960, p. 20. Le père évoqué ici est en fait Gustave Bouju.
[65] BRETON, André, *L'Art magique*, Paris, Phébus, 1991 (1re édition en 1957).
[66] Robert Benayoun cité dans : RENARD, J.-B., « Le mouvement Planète », *Politica hermetica*, Lausanne, n° 10, 1996, p. 160.

systèmes occidentaux, modernes, européens, assez rarement dans son dynamisme propre ».[67]

Ainsi, des références à l'œuvre de Guénon furent intégrées dans *Le Matin des magiciens*, livre qui parut en 1960 dans la collection blanche de la *N.r.f.*. Il fut le fruit de cinq années d'intense collaboration de Pauwels et Bergier. Les auteurs inscrivaient la plupart des références à Guénon dans le cadre d'un sujet qui semblait les fasciner : la dimension occulte du nazisme (*infra*).

Un article de Jacques Bergier, paru en 1973 dans une publication de Pauwels, est très révélateur de la façon dont les tenants du réalisme fantastique approchaient l'œuvre du métaphysicien français.[68] Le chapeau de l'article précisait : « Bergier contestait l'œuvre de Guénon. En la relisant, il s'est étonné ». Certaines citations déjà utilisées dans *Le Matin des magiciens* étaient ici reprises. Bergier tentait d'y montrer que les ouvrages de Guénon – qui était doué d'une intuition digne des « auteurs de science-fiction » – contenaient des thèses qui venaient seulement d'être découvertes par la science. À cette fin, il mettait en regard des affirmations (parfois déformées) de Guénon – extraites du *Règne de la quantité et les signes des temps*, du *Symbolisme de la croix* et du *Roi du monde* – et celles de savants contemporains. Il concluait en affirmant qu'un « réexamen de l'œuvre de Guénon, dans un esprit moderne, [pouvait] être extrêmement profitable pour la science ».

La revue *Planète*, créée dans le sillage du *Matin des magiciens*, conserva la ligne du “réalisme fantastique”. Diverses mentions furent faites de l'œuvre de Guénon dans les années 1960. Raymond de Becker dans un ouvrage édité par *Planète* au titre évocateur – *L'Hindouisme et la crise du monde moderne* (1966) –, consacrait un long développement « au cas Guénon », s'arrêtant notamment sur *Le Roi du monde*. Il concluait :

> « Si René Guénon perçut certains aspects de l'hindouisme, il est capital de souligner qu'il les détacha de l'ensemble qui les justifie au détriment d'autres, et au seul profit de sa pensée close et inhumaine. Louis Pauwels a souligné avec raison combien l'amour, le goût de la participation chaleureuse, voire dramatique, demeurèrent étrangers à son œuvre ».[69]

Cependant, l'intérêt pour Guénon en particulier, et la pensée “traditionnelle” en général, ne tarissait pas. En 1966, un récit édité par *Planète* évoquait la personne même de Guénon (*infra*).[70] En 1967, l'Encyclopédie Planète publiait une traduction préfacée par Jacques Bergier de *L'Alchimie* de Titus Burckhardt.[71]

[67] VENAISSIN, « Diffusion de la pensée secrète », 1951.
[68] BERGIER, « Quand un barbare moderne relit Guénon », 1973.
[69] BECKER (de), *L'Hindouisme et la crise du monde moderne*, 1966.
[70] CAMICAS, *Les Gens du Blâme*, 1966.
[71] BURCKHARDT, Titus, *L'Alchimie, science et sagesse*, Paris, L'Encyclopédie Planète, 1967, 253 p. (édition désavouée par l'auteur).

L'année suivante, mai 1968 marqua un tournant dans l'entreprise *Planète*. Pauwels crut un moment que son rêve de culture intégrale allait rencontrer le mouvement de la contre-culture ; d'autant que *Planète* avait, selon lui, contribué à susciter celui-ci. Il en voulait pour preuve l'emploi d'un slogan comme « l'imagination au pouvoir ». Il déchanta rapidement et ce fut l'échec du *Nouveau Planète*. En avril 1970, peu avant la disparition de la revue, un numéro spécial fut consacré à René Guénon. Y participèrent Paul Sérant – il s'agissait de la reprise d'un extrait de son ouvrage –, Raymond Abellio et également Jean Filliozat, Jean Baylot ou Jean Daniélou. La revue avait aussi repris, sans en avertir l'auteur, l'article que Frithjof Schuon avait donné en 1951 au numéro d'hommage des *Études traditionnelles*. À la suite de ce numéro, le 16 mai 1970, le groupe *Nouveau Planète* organisait sur Europe 1 une émission de près de deux heures (« Crise du monde moderne et actualité de René Guénon »), à laquelle participaient notamment Louis Pauwels, Paul Sérant et Robert Amadou.[72]

En 1973, Pauwels lança une revue prolongeant certains thèmes de *Planète* mais avec une orientation plus spirituelle et un intérêt renouvelé pour l'ésotérisme. De façon symptomatique, figura au sommaire du premier numéro de *Question de*, l'article du co-auteur du *Matin des magiciens* selon qui le « réexamen de l'œuvre de Guénon, dans un esprit moderne, [pouvait] être extrêmement profitable pour la science ».[73] En 1976, Bergier reprenait l'essentiel de ses thèses dans l'article « Guénon » de *L'Encyclopédie de l'inexpliqué* (il en était le rédacteur en chef pour la France). Il s'interrogeait pour savoir si le métaphysicien était simplement « un intuitif de génie – comme certains écrivains de science-fiction – ou s'il avait accès (pour citer un mot de Lovecraft à propos de Poe) à "des sources insoupçonnées et interdites" ».[74] Il optait pour la première solution mais concluait qu'en dépit du caractère irritant de « son insolence », son œuvre méritait très largement d'être lue.

*

Après avoir été fortement marqué par l'œuvre de Guénon, Pauwels réagit contre la négativité induite par sa radicale critique du monde moderne. D'autres auteurs critiquèrent le nihilisme ou la dépersonnalisation auxquels pouvait mener la vision védantique. Corbin vit même dans le guénonisme une attitude qui « [...] s'accord[ait] étrangement avec la mode intellectuelle » selon laquelle beaucoup dénonçaient et dévalorisaient tout ce qui ressortait à l'individualité personnelle et fuyait dans l'impersonnel et l'esprit "d'orthodoxie".[75] Corbin comme Luc Benoist

72 ROMAN, « Guénon présenté à la multitude », 1971.
73 BERGIER, « Quand un barbare moderne relit Guénon », 1973.
74 BERGIER, « Guénon, René », 1976.
75 CORBIN, « Correspondance », 1963.

distinguaient toutefois "guénonistes" et "guénoniens". Gabriel Venaissin montrait que cette pensée pouvait être source de créativité. C'est pourquoi Pauwels n'en rejeta que la part qui lui semblait négative. Il souhaita ainsi réhabiliter la notion d'évolution sans revenir au matérialisme. De même que Masui, il reprit pour cela à son compte les théories d'Aurobindo et de Teilhard de Chardin. Abellio et Raymond Ruyer lui permirent d'intégrer l'idée d'une science qui allait converger avec les idées "traditionnelles". Il souhaita encore s'inspirer de la démarche surréaliste qui était d'abord, selon André Breton, amour de la vie. La rencontre de Bergier lui permit de réaliser ce syncrétisme qui fut baptisé le « réalisme fantastique ». Selon cette "pensée", ce qui attendait l'humanité n'était « pas le Kali-Yuga, mais le matin des magiciens ».[76] Le mouvement Planète eut un impact culturel important sur la société française. Guénon y était présenté comme un auteur dont les intuitions étaient dignes des écrivains de science-fiction. Pendant toute la décennie 1960, Pauwels contribua à faire connaître au grand public son œuvre à laquelle *Planète-Plus* consacra un dossier. Paul Sérant pouvait ainsi écrire en 1972 : « Je n'oublie pas, mon cher Pauwels, ce que vous avez fait pour ce courant de pensée dont Guénon est à mes yeux le plus éminent doctrinaire occidental ».[77] L'image qu'il contribua à en forger était toutefois bien différente de celle que s'en faisaient les collaborateurs d'*Hermès*.

[76] BERGIER, « Quand un barbare moderne relit Guénon », 1973.
[77] SÉRANT, *Lettre à Louis Pauwels…*, 1971, p. 175.

CHAPITRE III

DES RÉCEPTIONS CONDITIONNÉES PAR DES EMPREINTES GÉNÉRATIONNELLES ?

Les directeurs d'*Hermès* et de *Planète* partageaient certaines vues caractéristiques de l'époque. Masui et Pauwels – Pauwels plus que Masui – tentèrent de réhabiliter une vision spiritualisée de l'évolution en se référant à Aurobindo et à Teilhard de Chardin. De même, ces hommes manifestaient un intérêt pour les méthodes de la science contemporaine laquelle était selon eux appelée à rejoindre les connaissances "traditionnelles". Dans *Hermès*, revue de « recherches sur l'expérience spirituelle », cette influence se conjuga avec celles de l'existentialisme et de la phénoménologie. Dans *Planète*, elle fut mêlée à celles du fantastique, de la science-fiction et du paranormal. Leurs directeurs contribuèrent à façonner des images de Guénon très différentes. Leurs appartenances générationnelles déterminèrent en partie ces représentations. D'une part, elles jouèrent sur leur conception respective de l'action d'influence. D'autre part, les membres de la génération de la Résistance et de Vichy eurent une approche politique de la pensée "traditionnelle" absente de la réflexion de leurs aînés. En dépit de cet écart générationnel, ces écrivains avaient toutefois en commun d'avoir été marqués dès l'origine de leur trajectoire intellectuelle par la pensée de Guénon ; aussi, à l'heure des bilans, se retrouvèrent-ils dans un commun hommage.

I – L'appartenance générationnelle contribue à déterminer des conceptions divergentes de l'action d'influence

A – Les appartenances générationnelles de Masui et Pauwels

Jacques Masui et les collaborateurs de la revue *Hermès* d'un côté, Pauwels et Sérant de l'autre, appartenaient à deux générations distinctes : celle de la crise (ou de 1925) et celle des enfants du demi-siècle (ou de la Résistance et de Vichy).

1 – Les proches d'*Hermès* appartiennent majoritairement à la génération de 1925 et s'intéressent au domaine spirituel

Hermès fut une des dernières manifestations de ce courant d'intérêt pour les rapports entre poésie et expérience spirituelle caractéristique de toute une veine des écrivains de la génération de 1925 (si l'on excepte Jean Paulhan qui fut cependant l'instigateur du groupe de Châtenay). La plupart de ses représentants s'étaient éloignés du surréalisme sous l'influence de la pensée "traditionnelle". La revue *Hermès* elle-même avait été fondée par d'anciens surréalistes attirés par la pensée mystique de leur région.[1] En ce sens, le « réalisme fantastique » (terme que Pauwels avait emprunté à Franz Hellens[2]) aurait pu leur paraître comme une sorte de régression. *Hermès* annonça successivement la mort du dernier membre de la triade du *Grand Jeu* (Rolland de Renéville) et celle de Paulhan. L'évocation de ce dernier et le numéro spécial consacré à René Daumal furent l'occasion pour Masui de rappeler l'influence qu'avait eue l'œuvre de Guénon sur ses pairs.

Henri Michaux avait appartenu au groupe de Châtenay avec Daumal dont il était l'ami. De son côté, Gabriel Germain écrivait significativement retrouver chez Daumal, sous d'autres formes, « l'insatisfaction qui, en 1927, [lui avait fait] quitter l'Europe pour l'Afrique, faute de pouvoir aller plus loin ; puis, bien des aspirations communes, poursuivies par des voies, là aussi, différentes ».[3] « À cinq ans près [...] nous appartenions au même groupe d'âge », ajoutait-il.[4] Plusieurs éléments de ces milieux avaient eu des liens plus ou moins directs avec Guénon. Masui,

[1] De façon symptomatique, le fondateur d'*Hermès*, mis au ban de la vie culturelle belge de par son attitude pendant la Seconde Guerre, se rapprocha de la pensée, non de Guénon, mais d'Evola. Sa démarche était teintée politiquement. En 1979, Marc. Eemans fonda en Belgique le Centro Studi Evoliani. Il lui rendait hommage en 1984 : EEMANS, Marc., « Dix ans déjà… », *Tradition*, Bruxelles, juin 1984, p. 1-4.

[2] Franz Hellens (1881-1972) qui était l'auteur des *Réalités fantastiques* (1932) avait participé au n° 4 du premier *Hermès* (mars 1935). Ce grand écrivain belge avait fondé en 1920 avec Henri Michaux la revue poétique *Le Disque vert* d'inspiration présurréaliste.

[3] Lettre de Gabriel Germain à Jacques Masui, le 14 janvier 1968.

[4] Lettre de Gabriel Germain à Jacques Masui, le 14 janvier 1968.

comme Daumal et Queneau, lui avait écrit. Jean Grenier qui était conseiller de la revue, s'était entretenu avec lui à Paris et avait cherché à le rencontrer au Caire. Guénon avait participé aux *Cahiers du Sud* lesquels avaient accordé à la pensée "traditionnelle" une large audience. Il est symptomatique que les collaborateurs suisses de Guénon, plus marqués par la dimension artistique des cultures "traditionnelles", aient fini par se rapprocher de ces milieux. Schuon écrivit dans les *Cahiers du Sud*, *France-Asie* et *Hermès*. Masui obtint la collaboration de Titus Burckhardt à sa revue. Comme nous l'avons dit, appartenaient également en titre à la rédaction d'*Hermès*, des écrivains de la génération de la crise à la fois universitaires et "hommes de désir" comme Corbin, Eliade ou Germain. Ces hommes avaient en commun une grande exigence intellectuelle et portaient une intense attention à la dimension spirituelle et aux doctrines traditionnelles.

2 – Pauwels et Sérant : deux "enfants du demi-siècle" ayant en partage des préoccupations socio-politiques

À la mort de Guénon, Louis Pauwels s'était voulu le porte-parole des "enfants du demi-siècle". Dans *Monsieur Gurdjieff* (1954), il présentait Sérant comme un des meilleurs connaisseurs de la pensée dite "traditionnelle" de leur génération.[5] À la différence de celui de Masui, l'hommage critique de Pauwels partait du constat de l'influence croissante de l'œuvre du métaphysicien et s'inscrivait dans un contexte historique bien précis. Pauwels réagissait contre la négativité qu'il sentait à l'œuvre dans la mentalité française et s'attaquait ainsi aussi bien à la conception du Kali-Yuga qu'au « pessimisme rationalisé » d'un Sartre ou à la peur d'une conflagration générale de son ami Albert Camus. Ce combat contre l'aspect critique de l'œuvre de Guénon avait ainsi été déterminé par le climat intellectuel qui régnait au moment de son entrée sur la scène littéraire. Il resta tout au long de sa carrière une constante. Nous l'avons vu à travers l'évocation du « réalisme fantastique » ; il se manifesta par la suite au cours d'un débat entre Louis Pauwels et Paul Sérant. En 1971, Pauwels publia sa fameuse *Lettre ouverte aux gens heureux* (dédiée à Jacques Bergier) pour lutter contre la « sinistrose ». Il y attaquait l'Eglise du pessimisme dans laquelle il rangeait notamment les « Saint-Just guénoniens ». Le succès de ce livre fut tel que Georges Pompidou en lut des extraits en conseil des ministres. Même si la référence à Guénon y était très réduite, l'importance de l'œuvre dans le débat n'était pas négligeable. La réponse de Paul Sérant le prouvait.[6]

Dans la *Lettre à Louis Pauwels sur les gens inquiets et qui ont bien le droit de l'être* (1971), Sérant s'étonnait de l'attitude de ce dernier. Comme s'il avait voulu se

[5] PAUWELS, *Monsieur Gurdjieff*, p. 246-247. Dans l'introduction de ce livre, il dressait un portrait de ces « enfants perdus » (p. 13).

[6] Sur ce débat on peut consulter : BENOIST (de), *Vu de droite*, 1977.

« soulager d'un fardeau », il semblait soucieux de prendre ses distances vis-à-vis de la doctrine "traditionnelle". Sérant précisait que leurs chemins avaient quelque peu divergé. Il justifiait lui-même son parcours « de l'ésotérisme aux conflits idéologiques et à l'histoire contemporaine, et de ces derniers au régionalisme et à l'ethnisme », par l'attention qu'il avait eue pour son époque. Contrairement à d'autres, il voulait éviter « que la métaphysique [ne] devienne pour [lui] une sorte d'alibi pour ignorer l'histoire ». Et il citait à l'appui de cette attitude le haut exemple de René Guénon qui, « tout en demeurant avant tout le doctrinaire des principes fondamentaux, [...] n'en [avait] pas moins prêté la plus grande attention aux "signes des temps" ».[7] A l'opposé de Pauwels, il mettait en garde contre l'optimisme naïf, le scientisme, et défendait un droit à l'inquiétude face au devenir de la société occidentale. Il consacrait le "chapitre X" à discuter les attaques de Pauwels contre leur ancien "maître à penser". Après avoir réfuté le terme de « Saint-Just guénoniens », il soutenait avec Guénon que l'orientation purement utilitaire de la civilisation occidentale n'avait pas permis une amélioration substantielle de la condition humaine. Homme engagé et, comme son contemporain Henri Hartung[8], au fait des réalités sociales, il n'hésitait pas à descendre sur ce terrain pour discuter du bien-fondé de la vision guénonienne. Il passa ainsi en revue les questions des vacances, de l'enfance, de l'instruction obligatoire et de la vie professionnelle.

Cela ne l'empêchait pas, par ailleurs, de réitérer certaines critiques envers Guénon et de remarquer que Pauwels avait « contribué à faire sortir les doctrines traditionnelles de l'ombre où certains prétendaient les maintenir ». Cet échange de "lettres ouvertes" fut d'ailleurs largement répercuté par les médias. Lutter contre les différentes formes du pessimisme qui s'exerçaient, selon Pauwels sur la mentalité collective, impliquait pour lui d'avoir une action sur les masses.

B – Des conceptions divergentes de l'action d'influence

Masui et Pauwels avaient des conceptions de l'action d'influence opposées, ce qui détermina la façon dont ils diffusèrent la pensée "traditionnelle". Ces conceptions ne furent pas indépendantes de leur appartenance générationnelle.

[7] SERANT, Paul, *Des Choses à dire*, Paris, La Table Ronde, 1973, p. 37. Sur ce dernier on peut consulter NGUYEN, Victor, « L'objet secret et l'objet local dans l'œuvre de Paul Sérant », *Politica hermetica*, Lausanne, l'Âge d'Homme, n° 1, 1987, p. 157-170.

[8] Sur l'engagement socio-éducatif d'Henri Hartung consulter : SEDGWICK, *Against the modern world*, 2004, p. 196-200

1 – Masui : une action élitiste

Avant-guerre, l'œuvre de Guénon, si elle gagna une certaine notoriété, ne connut jamais une diffusion au-delà de cercles cultivés. Les écrivains qui la découvrirent dans ce contexte la citaient peu. Le cas de Raymond Queneau est flagrant ; il ne s'y référa jamais dans ses écrits publics alors qu'elle avait une grande importance à ses yeux. Si certains se taisaient en raison d'un "complot du silence" (ou plus simplement par un réflexe d'auto-censure lié au climat intellectuel), d'autres, marqués par l'esprit de l'œuvre, se gardaient de jeter ce qu'ils considéraient comme "des perles aux pourceaux".

Masui avait découvert l'œuvre dans ce contexte. Dans ses premiers articles publiés par *Hermès*, il s'était d'ailleurs inspiré de Guénon sans pratiquement le citer. En outre, il était attaché au rôle de « l'élite (au sens guénonien) »[9] ; le sens auquel il entendait ce terme semblait résulter de la transposition au domaine littéraire et intellectuel de la conception guénonienne. Aussi, le nombre n'était pas pour lui l'élément déterminant ; l'essentiel était la qualité de l'information. La collection "Documents spirituels", les dossiers qu'il dirigea aux *Cahiers du Sud*, la revue *Hermès*, s'adressaient à un public cultivé préoccupé par l'apport possible de l'Orient en matière de vie spirituelle.

Par son rôle de médiateur, de coordonnateur, d'éditeur, Jacques Masui contribua à la connaissance des traditions spirituelles de l'Orient dans les milieux littéraires français. Selon Olivier Clément, il fut l'un « des hommes auxquels les pays francophones doivent le plus à notre époque pour la découverte des univers spirituels ».[10] Henry Miller qui participa comme lui à la revue *Synthèses*, le citait dans *Books in my life* (1969) comme un des amis qui lui fournirent des livres.[11] En 1950, Miller lui parlait de Milosz, de Ramakrishna qu'il préférait à Aurobindo, de Berdiaev qui était pour lui un « frère de sang ».[12] En 1955, l'écrivain américain lui confiait :

> « To be truthful, only those books now interest me which deal with the search for truth, the living out of truth in experience, daily experience, and the revelation of knowledge (not wisdom alone) which man has possessed from time immemorial, aknowledge, I might add, which runs contrary to "our" so-called knowledge of the universe [...] the books which have ever interested me most are the metaphysical, mystical and religious one. And above all, Tao and Zen ».[13]

[9] Lettre de Jacques Masui à Gabriel Germain, le 5 décembre 1952.
[10] CLEMENT, Olivier, *L'Autre soleil*, Paris, Stock, 1975, p. 106.
[11] MILLER, Henry, *Books in my life*, New York, New directions publishing corporation, 1969, p. 320.
[12] Lettre d'Henry Miller à Jacques Masui, le 27 décembre 1950.
[13] Lettre d'Henry Miller à Jacques Masui, le 7 février 1955. Miller qui avait été lié avec Queneau avant-guerre connaissait certainement le nom de Guénon. En mars 1939, il signalait à son ami une étude sur le *Yi-King* parue dans un ancien numéro du *Voile d'Isis* (LÉCUREUR, *Raymond Queneau*, p. 203). Néanmoins, le nom de

Cela révélait la teneur de leurs échanges. Plus tard, Masui s'entretint également de ces sujets avec Marguerite Yourcenar qui, à sa mort, souligna l'importance de son action éditoriale.[14]

2 – Pauwels : une action sur la masse

Au contraire, Louis Pauwels et Paul Sérant entrèrent sur la scène intellectuelle au moment où la diffusion de l'œuvre de Guénon s'étendait et alors que les moyens de communication de masse se développaient. Cette tendance s'accentua encore à la fin des années 1960 et au début des années 1970, comme le montre l'édition en poche de trois ouvrages de Guénon. En 1968 et 1970, étaient édités dans ce format, dans la collection “Idées” Gallimard, les deux ouvrages critiques que Pauwels citait dans son article de 1951 : *La Crise du monde moderne* et *Le Règne de la quantité et les signes des temps*. En 1970, parut encore *Le Symbolisme de la croix* en 10/18 (avec une préface critique de Robert Amadou). Gabriel Venaissin avait souligné l'ampleur de l'écho médiatique suscité par la mort de Guénon. Il notait que la « pensée secrète » avait une superficie sociale (alors qu'il était dans sa nature même de ne pas en avoir) car ses contemporains vivaient dans « le temps de la diffusion ».[15] Et il ajoutait que rien ne résistait « à cette dégradante vitesse de la communication ». En 1963, Jean Richer avait bien remarqué que, de par sa nature, l'œuvre de Guénon « ne saurait s'étendre beaucoup sans se dégrader et perdre en profondeur ce qu'elle gagnerait en diffusion ».[16]

Pauwels et Sérant s'inscrivaient dans ce mouvement. À la mort du métaphysicien, ils avaient contribué à faire connaître Guénon auprès du grand public. Ils jouèrent un rôle important pour la diffusion de la nouvelle dans la grande presse. Louis Pauwels était alors rédacteur en chef de *Combat* où Sérant fut le premier à annoncer la disparition du métaphysicien. Quelques jours après, Pauwels fit le bilan de son apport dans *Les Nouvelles littéraires*. Les deux hommes s'en firent certainement l'écho auprès de tout un tissu journalistique. Paul Sérant fut en outre à l'origine d'une remarquable actualité littéraire en publiant son *René Guénon*. Ses aînés n'auraient probablement jamais eu la témérité de consacrer un livre de vulgarisation à la doctrine du métaphysicien.

Louis Pauwels eut par la suite toujours le souci d'agir sur les masses. Selon lui, « l'idée devenue force » n'était pas celle « qui circul[ait] parmi quelques centaines d'intelligences hautement averties mais isolées », c'était au contraire celle qui

Guénon est absent de sa correspondance avec Masui et de *Books in my life* (1969), où il fait, en revanche, référence à Madame Blavatsky et à Krishnamurti.

14 YOURCENAR, Marguerite, « Aperçus sur Jacques Masui », *Hermes*, nouvelle série, n° 1, 1981, p. 11-16.

15 VENAISSIN, « Diffusion de la pensée secrète », 1951.

16 RICHER, « Sur René Guénon », 1963, p. 447.

touchait « cinquante ou cent mille esprits ».[17] Pauwels souhaitait influer sur l'opinion en orientant ce que Guénon aurait appelé des "courants psychiques", à l'aide d'idées nécessairement vulgarisées[18] et appropriées aux conditions spécifiques du moment. Il considérait dans une idée non pas sa vérité intrinsèque mais l'attitude existentielle qu'elle induisait. Sa démarche était ainsi à l'opposé de celle de Guénon. Le métaphysicien entendait écrire selon une ligne directrice invariable pour une élite d'hommes "qualifiés" qui, "réalisant" dans leur être même l'essence des vérités exposées, influeraient de fait, de façon impalpable, sur leur milieu. De façon significative, Guénon, au moment où il œuvrait à son Union Intellectuelle pour l'Entente entre les Peuples, se référa à plusieurs reprises à la devise : « *Vincit omnis veritas* ». Pauwels qui se situait dans le domaine du débat d'idées et non dans celui de la Vérité métaphysique, aimait à citer Pascal : « À la fin de chaque vérité, il faut ajouter que l'on se souvient de la vérité opposée ». Il écrivait :

> « Je suis un combattant. Mais je combats avec l'intime pensée que, finalement, aucune pensée ne m'est ennemie, et qu'il pourrait en moi se trouver un lieu d'où la guerre des esprits apparaîtrait comme un malentendu, comme la tragique incapacité, en chaque être d'éprouver et d'exprimer la totalité ».[19]

Grâce à son intuition qu'il qualifiait lui-même de médiumnique, Pauwels parvint à ses fins. *Le Matin des magiciens* (livre de plus de 600 pages) connut un succès immédiat. Il figure aujourd'hui en bonne place dans la liste des best-sellers. On en compte 859.000 exemplaires vendus. Dans ses années fastes, la revue *Planète* tira à 100.000 exemplaires. Ainsi, beaucoup de lecteurs découvrirent le nom de Guénon par l'intermédiaire des publications dirigées par Pauwels. En 1971, Paul Sérant lui écrivait ne pas oublier ce qu'il avait « fait pour ce courant de pensée dont Guénon [était] à [s]es yeux le plus éminent doctrinaire occidental ».[20]

3 – Les collaborateurs d'*Hermès* n'apprécient guère l'approche de Pauwels

Les écrivains de la génération de 1925 dont il est ici question virent d'un mauvais œil la démarche de Pauwels. Paulhan et Queneau furent désolés que *Le Matin des magiciens* (1960) paraisse dans la collection blanche de la *N.r.f.*. Ils affirmèrent à Bergier « que s'ils avaient eu le manuscrit, il n'aurait été publié que

[17] VERALDI, Gabriel, *Pauwels ou le malentendu*, Paris, 1989, p. 17.
[18] On sait que Guénon était opposé à la vulgarisation : GUÉNON, René, « Contre la vulgarisation », *Initiation et réalisation spirituelle*, Paris, Éditions Traditionnelles, 1967, p. 13-18 (1e éd. 1952).
[19] PAUWELS, Louis, *Comment devient-on ce que l'on est ?*, Paris, Stock, 1978, p. 202.
[20] SÉRANT, *Lettre à Louis Pauwels sur les gens inquiets et qui ont bien le droit de l'être*, 1971, p. 175.

sur leur cadavre ».[21] Ce mélange d'éléments fantastiques, occultistes, parapsychologiques, politiques, érotiques, avec ce que Guénon considérait comme des données "traditionnelles", accentuait la tendance contre laquelle le métaphysicien s'était élevé à la fin des années 1940 (*supra*). Les auteurs du livre (qui n'hésitaient pourtant pas à citer un long passage du *Théosophisme*[22] dénonçant le néospiritualisme[23]) contribuaient à ruiner le patient travail de discernement opéré par Guénon. Or, les écrivains de la génération de la crise ici évoqués (Corbin, Daumal, et même Abellio, le reconnurent explicitement) et leurs aînés (Paulhan par exemple), étaient unanimes sur la valeur de ce tri. Ce confusionnisme caractérisa le « réalisme fantastique » tel qu'il se développa dans la revue *Planète*. Les éditions du même nom publiaient encore en 1966 *Les Gens du blâme*. Il s'agissait de la « chronique d'une secte » transposée sous forme de roman par deux anciens adeptes. Le maître du groupe, un certain Paul Villemont (né en 1903), d'origine mauricienne, avait connu l'œuvre de Guénon à la fin des années 1920. Installé à Tanger, il était entré dans la *tarika* de Schuon à la fin des années 1930 et avait été en contact avec le milieu de musulmans européens du Maroc (*supra*).[24] Il avait même rendu visite à Guénon au Caire. S'étant installé à Monaco au début des années 1960, il devint le "guru" bien peu orthodoxe d'un groupe qui n'avait plus grand-chose d'islamique. Son appétence pour les jeunes femmes fut à l'origine de la retentissante affaire Le Mire, laquelle suscita une prise de parole de François Mitterrand à l'Assemblée Nationale.[25] Dans le "roman" édité par Planète, le chef de secte prétendait avoir fait à Guénon des révélations peu avant sa mort. Elles étaient censées avoir induit pour le *cheikh* Abd al-Wahid des remises en question fondamentales.[26]

L'approche générale de Planète était opposée au respect de Daumal, Queneau, Grenier, Paulhan, et bien d'autres, pour Guénon qu'ils connaissaient, plus ou moins directement, personnellement. En 1964, Masui, s'entretenant d'un livre avec Germain, parlait significativement de son style « quelque peu vulgaire et trop

[21] BERGIER, Jacques, *Je ne suis pas une légende*, Paris, Retz, 1977, p. 197. Les termes sont probablement de Bergier mais évoquent le sentiment profond de ces deux grands écrivains.

[22] Notons que Chacornac reprit l'ouvrage à son compte en 1965.

[23] « C'est sous le nom de théosophisme que l'on a fini par décrire le vaste mouvement de renaissance du magique qui a bouleversé beaucoup d'intelligences au début du siècle. Dans son étude [...] le philosophe René Guénon se montre prophète. Il voit monter les périls derrière la théosophie et les groupes initiatiques néo-païens plus ou moins en rapport avec la secte de Mme Blavatsky ». Suivait une longue citation du livre de Guénon sur les faux messies (PAUWELS, BERGIER, *Le Matin des magiciens*, 1960, p. 286).

[24] En plus des noms que nous avons évoqués *supra* (notamment Buret), apparaissent dans son entourage ceux de Jean-Victor Hocquard et de "Victor" (*Charis (archives de l'Unicorne)*, Milan, Arche, n° 4, 2003, p. 113-120).

[25] SEDGWICK, *Against the modern world*, 2004, p. 201-4. Le Sidi Abdallah sur l'identité duquel s'interroge l'auteur (n. 76, p. 325) est probablement Pierre Georges.

[26] CAMICAS, *Les Gens du Blâme*, 1966 (réédité à Milan par Archè en 1995).

"à la Pauwels" ».[27] Masui, Burckhardt et Schuon eurent également à se plaindre des procédés éditoriaux de cet homme de presse. *Planète* reprit un article de Masui d'abord paru dans *Synthèses* tout en le censurant.[28] En 1967, Titus Burckhardt envoyait au directeur d'*Hermès* « une note sur les intrigues de *Planète* ». L'Encyclopédie Planète avait en effet publié à son insu une traduction de son livre sur *L'Alchimie*. Elle comportait de graves erreurs de traduction, le titre et le sous-titre n'étaient pas ceux de Burckhardt, et avaient été ajoutées, sans son autorisation, des notes ainsi qu'une préface de Jacques Bergier.[29] Fut encore intégré dans le dossier *Planète-Plus* consacré à Guénon, l'article que Frithjof Schuon avait donné en 1951 au numéro d'hommage des *Études traditionnelles* sans que l'auteur n'en eût été averti.[30] Les écrivains de cette génération furent certainement scandalisés par une assertion du *Matin des magiciens* qui, par l'efficacité de la formule et la diffusion du livre à des centaines de milliers d'exemplaires, eut un impact sur le grand public.

II - Guénon fasciste : une légende forgée par des "enfants du demi-siècle"

L'association de Guénon à l'hitlérisme était liée à des problématiques propres à la génération de la Résistance et de Vichy. En 1977, Paul Sérant témoignait que cette opinion avait une certaine audience :

> « Parmi les équivoques nées depuis la mort de Guénon, il convient particulièrement de dissiper celle selon laquelle sa défense de la Tradition et sa conception du rôle nécessaire de l'élite rejoignaient les idées fascistes et hitlériennes ».[31]

Une telle idée semblait probablement déplacée aux écrivains de la génération de 1925. Ainsi, alors que Pauwels et Bergier renforçaient cette assimilation politique par l'association de Guénon à Julius Evola, Masui, Germain ou Marguerite

[27] Lettre de Jacques Masui à Gabriel Germain, le 21 décembre 1964.
[28] Lettre de Jacques Masui à Jean Bruno, le 6 avril 1967.
[29] BURCKHARDT, Titus, *L'Alchimie, science et sagesse*, Paris, L'Encyclopédie Planète, 1967, 253 p. L'auteur fit une mise au point dans les *Études traditionnelles* (janvier-février 1967, n° 399, p. 42).
[30] Cette initiative suscita une violente attaque de la revue italienne *Rivista di studi tradizionali* contre les *Études traditionnelles* accusées d'avoir voulu se faire de la publicité en aidant à la réalisation de cette œuvre "déviante" (MANARA, Mario, « De la confusion en plus : *Planète-Plus* et les prétendus disciples de René Guénon », Turin, *Rivista di studi tradizionali*, juillet-décembre 1970, p. 207 ; « Rumeurs, médisances et vérités », *Études traditionnelles*, janvier-février 1971, n° 423, p. 24-31. La polémique se poursuivit dans les numéros suivants des deux revues).
[31] SÉRANT, *René Guénon*, 1977, p. 198.

Yourcenar présentaient une œuvre du baron sicilien dans la revue *Esprit* ou dans *Le Monde des livres* en dehors de considérations politiques.

A – L'association de Guénon aux régimes autoritaires (Mury, Pauwels, Bergier)

Au sein des milieux littéraires et intellectuels, nous avions relevé pour la première fois une assimilation de Guénon aux régimes "fascistes" dans un compte rendu de *La Crise du monde moderne* paru en 1946. Gilbert Mury, qui appartenait à la même génération que Pauwels et Sérant, avait même prétendu reconnaître dans un passage de cet ouvrage « la doctrine hitlérienne » (*supra*). Il concluait son article en notant que, jamais comme dans *La Crise du monde moderne*, « la solidarité du confusionnisme mystique et des régimes autoritaires n'avait été plus explicitement affirmée ». Les auteurs du *Matin des magiciens* allaient contribuer à renforcer ces associations mais dans une perspective totalement différente. En 1977, Paul Sérant mettait directement en cause Louis Pauwels :

> « Dans *Le Matin des magiciens*, Louis Pauwels et Jacques Bergier soulignent que la Seconde Guerre mondiale a été gagnée par deux grandes puissances dont les idéologies étaient sans doute opposées mais qui se rejoignaient malgré tout par leur caractère à la fois universaliste et optimiste. Les fascismes, au contraire, récusaient l'universalisme au nom de la supériorité de la civilisation européenne ou de la mission de la race germanique, tout en professant des vues inhumaines sur les peuples dits "inférieurs". Il en découlait une vision pessimiste de l'humanité que l'on pourrait rapprocher selon nos auteurs, des doctrines traditionnelles et de leur anti-modernisme ».[32]

Il est frappant de remarquer que la plupart des références à Guénon dans *Le Matin des magiciens* sont en relation avec un thème qui semblait particulièrement fasciner les auteurs : la dimension occulte du nazisme. Dans le cours d'un développement sur l'intérêt des nazis pour le mythe de l'*Agarttha*[33], ils évoquaient *Le Roi du monde* ; ils faisaient référence à une note atypique du *Symbolisme de la croix* à propos du swastika.[34] Les auteurs se gardaient bien de citer le passage jouxtant cette dernière dans lequel Guénon dénonçait l'usage « antitraditionnel du swastika par les "racistes" allemands » ; ceux-ci en avaient fait « très arbitrairement un signe d'antisémitisme » alors que c'était un symbole universel ».[35]

[32] SERANT, *René Guénon*, 1977, p. 198.
[33] Sur ce thème consulter : GODWIN, Joscelyn, *Arktos : le mythe du pôle dans les sciences, le symbolisme, et l'idéologie nazie*, Arche, Milan, 2000, 319 p. ; il y est souvent fait référence à Louis Pauwels.
[34] Se reporter p. 483.
[35] GUENON, *Le Symbolisme de la croix*, p. 71 n. 2.

Ailleurs, l'œuvre de Guénon se trouvait associée – sous la catégorie évoquée plus haut de « magie » –, aux « horbigériens ».[36] Les auteurs remarquaient toutefois que, jusqu'à présent, les tenants de "la pensée magique" comme Guénon avaient été ennemis du progrès technique. Or « la nouveauté formidable de l'Allemagne nazie, [était] que la pensée magique s'[était] adjoint la science et la technique ». Singeant Lénine, ils terminaient leur développement en notant : « D'une certaine façon, l'hitlérisme, c'était le guénonisme plus les divisions blindées ».[37] Grâce à la diffusion du livre à des centaines de milliers d'exemplaires, cette formule choc, dont on oublierait l'origine, devait connaître une certaine postérité (*infra*).

Sérant tenta de rectifier les idées grossières auxquelles, conjuguées avec les accusations des pairs de Gilbert Mury, elle donna naissance. En 1970, il intervint, aux côtés de Pauwels, dans une émission de radio dédiée à Guénon organisée par le *Nouveau Planète* sur Europe 1. Sérant notait que le métaphysicien avait toujours protesté contre l'utilisation politique des symboles et en particulier du swastika. Pour lui toutes les idéologies étaient des variétés de la décadence, le nazisme comme les autres. Et Pauwels, devant l'insistance de l'animateur à demander si Guénon n'avait pas joué un rôle dans une certaine mystique du national-socialisme allemand, répondit : « C'est strictement faux ».[38] Cela n'empêcha pas Bergier, en 1973, dans le premier numéro de *Question de*, d'attribuer encore à Guénon l'utilisation du terme « race âryenne »[39] alors que ce dernier avait explicitement, dès son premier ouvrage, précisé que l'unité hindoue n'avait rien d'ethnique et que « la supposition d'une prétendue "race âryenne" [était] simplement due à l'imagination trop fertile des orientalistes ».[40] Il est assez significatif que Paul Sérant ait cru devoir ajouter en 1977, à la réédition de son *René Guénon*, un appendice intitulé : « Une légende : Guénon "fasciste" ».[41] Il concluait : « [...] René Guénon n'a pu être situé "politiquement" que par malentendu – la perfidie ayant d'ailleurs pu jouer en la circonstance un rôle aussi important que la sottise ».[42]

B – Pauwels contribue à l'assimilation de Guénon à Evola

Un autre facteur avait contribué à cette assimilation abusive entre la pensée "traditionnelle" et les "fascismes". Le nom de René Guénon fut associé à celui

[36] PAUWELS, BERGIER, *Le Matin des magiciens*, 1960, p. 314.
[37] PAUWELS, BERGIER, *Le Matin des magiciens*, 1960, p. 325-6.
[38] ROMAN, « Guénon présenté à la multitude », 1971.
[39] Bergier, dans le même article, citait la curieuse note du *Symbolisme de la croix* (concernant une révolte indienne en Amérique centrale ayant pris pour symbole le swastika) déjà évoquée dans *Le Matin des magiciens*.
[40] GUENON, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, p. 63.
[41] SÉRANT, « Une légende : Guénon "fasciste" », *René Guénon*, 1977, p. 198-200.
[42] SÉRANT, « Une légende : Guénon "fasciste" », *René Guénon*, 1977, p. 200.

d'Evola. Bergier pouvait écrire à propos de ce dernier : « [...] si les nazis et les fascistes avaient triomphé, Evola aurait certainement été le sommet de leur contre-culture et son œuvre aurait fait partie du programme des écoles ».[43] Ce n'est pas le lieu de discuter cette assertion. Le fait est qu'Evola tenta d'agir politiquement sur le régime fasciste, au sein duquel il resta toujours une personnalité marginale (*supra*). Evola a témoigné que Pauwels vint le rencontrer pour faire sa connaissance ; il lui fit part de son idée qu'il existait des rapports entre occultisme et national-socialisme « sans pouvoir lui-même se référer à quelque donnée sérieuse sur cette idée ».[44] En 1971, dans la fameuse *Lettre ouverte aux gens heureux* (laquelle était dédiée à Jacques Bergier), Pauwels citait les propos d'un prétendu disciple de Guénon souhaitant hâter la fin du cycle par l'action violente :

> « Ainsi prophétise l'apocalyptique luciférien. Il a des dents longues, qui brillent comme diamant sous la lumière noire. Hâtons le Jugement ! crie cet étincelant. Il a choisi de "chevaucher le tigre" ».[45]

Dans sa réponse, Sérant regrettait que, pour prendre ses distances vis-à-vis de l'œuvre de Guénon, Pauwels ait choisi de citer les « élucubrations d'un prétendu disciple » plutôt que d'argumenter contre l'œuvre. Il aurait pu ajouter que ce prétendu disciple se référait à l'auteur de *Chevaucher le tigre*, Julius Evola, et non au métaphysicien du Caire. En 1976, Bergier présentait également le penseur italien comme « disciple de Guénon » dans *L'Encyclopédie de l'inexpliqué*. La notice qu'il consacrait à Evola commençait ainsi : « il fut l'inspirateur et le conseiller de Mussolini et d'Hitler. Le sang des martyrs des camps de concentration était sur ses mains [...] ».[46]

Sans les évoquer à nouveau, il faut préciser que, dans les années 1960, les collaborateurs des *Études traditionnelles* marquèrent à plusieurs reprises leurs divergences de vues avec l'auteur italien. En 1962, Titus Burckhardt avait consacré dans la revue un article critique au livre auquel Pauwels se référait implicitement : *Chevaucher le tigre*.[47] L'année suivante, Luc Benoist opposait dans un compte rendu *La Tradition hermétique* d'Evola et *L'Alchimie* de Burckhardt (dont Planète publia une traduction). Paulhan et Benoist avaient d'abord pensé éditer *La Tradition hermétique* dans la collection Tradition[48] ; Paulhan semblait même assez

[43] BERGIER, Jacques, « Evola, Julius », CAVENDISH, Richard (Dir.), *L'Encyclopédie de l'inexpliqué*, Paris-Bruxelles, Elsevier Séquoia, 1976, p. 96-97 (avec portrait de G. A. Spadaro).
[44] Cité dans : BOUTIN, Christophe, *Politique et Tradition*, Paris, Kimé, 1992, p. 289.
[45] PAUWELS, *Lettre ouverte aux gens heureux*, 1971, p. 32-33.
[46] BERGIER, Jacques, « Evola, Julius », CAVENDISH, Richard (Dir.), *L'Encyclopédie de l'inexpliqué*, Paris-Bruxelles, Elsevier Séquoia, 1976, p. 96-97. Il notait que « sa pensée, toutefois, [était] extrêmement intéressante » et que, parce qu'il fallait connaître son adversaire, l'œuvre d'Evola méritait d'être lue.
[47] BURCKHARDT, Titus, « Chevaucher le tigre », *Études traditionnelles*, juillet-octobre 1962.
[48] Lettre de Luc Benoist à J. Paulhan, le 28 juin 1942 ; lettre de Jean Paulhan à Luc Benoist, le 25 juillet 1942.

enthousiaste à cette idée.[49] Guénon s'y était formellement opposé dans la mesure où les ouvrages de l'italien rompaient avec "l'orthodoxie" sur des points importants (*supra*). Bien que le livre, d'abord paru en 1931, ait été revu en 1948, Benoist notait dans son compte rendu qu'il n'était « pas sans se ressentir de l'ambiance italienne d'alors ».[50] En 1968, le compte rendu de la traduction française du *Mystère du Graal* par Luc Benoist donna lieu à une polémique avec Evola. Luc Benoist jugeait arbitraires les « excursus de M. Evola qui, par-dessus les siècles, prétendait éclairer l'une par l'autre l'idée de l'Empire et le mystère celtique du Graal » ; Evola, au lieu d'élucider la légende, la réduisait « à un argument en faveur du pouvoir temporel ».[51]

Pauwels offrit par la suite une tribune d'expression de premier choix à la Nouvelle Droite[52], dont une des composantes contribua à une réception politique d'Evola en France.[53] En 1977, dans *Question de*, Pauwels avait manifesté son adhésion à la pensée d'Alain de Benoist ; il confiait en 1979 à Jean Biès, qu'en réaction à sa période guénonienne, tout son effort avait été de chercher ce que pouvait être la conquête spirituelle propre à l'Occident.[54] Toutefois, le christianisme lui apparaissait désormais comme la racine des tendances égalitaristes et de haine de la vie qu'il avait dénoncées dans sa *Lettre ouverte aux gens heureux*. Il se détachait ainsi de la vision « d'universalité traditionnelle » exposée par Guénon. Ce dernier avait, par ailleurs, d'abord cherché à rapprocher le christianisme de la métaphysique hindoue, en raison de ce qu'il considérait être un commun caractère de "primordialité". Engagé dans la perspective culturelle de la Nouvelle droite, Pauwels prônait une critique qui n'avait pas de sens dans la perspective spirituelle d'un Guénon. La notion d'"arrière-monde" paraissait caricaturale à la lumière des états multiples de l'être.[55] Pauwels trouva dans ce courant d'idées une arme efficace dans la guerre idéologique de la fin des années 1970. Après avoir confié à Alain de Benoist une rubrique dans le *Figaro dimanche*

[49] Lettre de Jean Paulhan à Joë Bousquet, le 19 juillet 1943.

[50] BENOIST, Luc, « J. EVOLA, *La Tradition hermétique* [...] – Titus BURCKHARDT, *L'Alchimia* », *Études traditionnelles*, janvier-février 1963, p. 46-47.

[51] BENOIST, Luc, Compte rendu du *Mystère du Graal*, *Études traditionnelles*, n° 405, janvier-février 1968, p. 38-40 ; EVOLA, Julius, BENOIST, Luc, « Notes échangées à propos du *Mystère du Graal* », *Études traditionnelles*, n° 409-410, septembre-octobre et novembre-décembre 1968, p. 266-269.

[52] Michel Winock voit dans le G.R.E.C.E. un groupe "concret" de la génération de 1968 (regroupant des hommes nés autour de 1948) (WINOCK, « Les générations intellectuelles », p. 36). Entre la génération de la Résistance et de Vichy et la génération de 1968, il discerne deux générations : celle de la Guerre froide (hommes nés entre 1924 et 1934) et celle de la guerre d'Algérie (hommes nés entre 1934 et 1942).

[53] Sur la réception d'Evola par la Nouvelle Droite consulter : BOUTIN, *Politique et Tradition*, p. 428-436.

[54] L'année précédente, Pauwels avait publié : *L'Apprentissage de la sérénité* (Retz, 1978), livre à la fin duquel on trouvait une notice présentant Guénon (p. 186-187).

[55] A la même époque, un petit livre critiquait d'un point de vue "guénonien" l'anti-christianisme de la Nouvelle Droite : COLOGNE, Daniel, « Les erreurs d'une pseudo-droite », *Julius Evola, René Guénon et le christianisme*, Paris, Éd. Éric Vatré, 1978, p. 94-103.

(Pauwels y tenait lui-même la chronique « signes des temps »), il créa une tribune de premier choix, le *Figaro magazine*.[56] Même si Guénon n'était pas une référence notable de la Nouvelle Droite[57], la réception politique d'Evola répercutée par un de ses courants contribua à associer la pensée "traditionnelle" à cette famille politique. Les attaques (souvent réductrices) de ses ennemis contribuèrent ensuite à les assimiler à des penseurs "fascistes". En 1979, Gabriel Matzneff (né en 1936) protesta dans *Le Monde* contre le qualificatif d'"hitlérien" qui avait été accolé à Evola lors d'une campagne de presse contre la Nouvelle Droite.[58]

C – Une réception non politique d'Evola par les écrivains de la génération de 1925

L'approche de l'œuvre d'Evola par Jacques Masui, Marguerite Yourcenar et Gabriel Germain, marque encore la distance qui sépare la réception de la pensée "traditionnelle" par Pauwels et Sérant de celle d'écrivains de la génération de la crise. Ces derniers s'intéressèrent aux ouvrages doctrinaux d'Evola sans pour autant adhérer à ses prises de position politiques.[59] Masui avait particulièrement été intéressé par sa connaissance, relativement rare en Europe, du tantrisme ; aussi avait-il intégré dans *Yoga, science de l'homme intégral* une étude sur « Les instruments de la réalisation dans le tantrisme » traduite par le futur Olivier Clément (sous le pseudonyme de Maurice Aniane).[60] Dans le cadre du colloque de 1954, il avait pris contact avec le baron italien dont le texte fut lu par le même Clément (*supra*). Ce dernier, alors marqué par l'alchimie, avait dû entrer en contact avec l'auteur de *La Tradizione ermetica* que Marguerite Yourcenar cita dans *L'Œuvre au noir*.[61] Eliade qui

56 Sur cette collaboration on peut consulter : TAGUIEFF, *Sur la Nouvelle Droite*, 1994, p. 221-224 et suiv..

57 Suite à une évolution de la position d'Alain de Benoist (TAGUIEFF, *Sur la Nouvelle droite*, 1994, p. 293-295), certains aspects de la pensée "traditionnelle" ont toutefois été présentés dans ses publications. En 1989, la revue *Krisis* a consacré un dossier à la notion de Tradition où il est question de la pensée "traditionnelle" (COLLECTIF, « Tradition », *Krisis*, 1989). En 1994, *Nouvelle école* a dédié une livraison à la Tradition, dans laquelle un article est consacré à Guénon (MAUGUE, « L'idéologie tripartite dans l'œuvre de René Guénon », 1994). Ces développements sortent toutefois de notre cadre historique.

58 Matzneff y citait la *Logique de Port-Royal* : « La passion ou la mauvaise foi fait qu'on attribue à son adversaire ce qui est éloigné de son sentiment, pour le combattre avec plus d'avantage, ou qu'on lui impute les conséquences qu'on s'imagine pouvoir tirer de sa doctrine, quoiqu'il les désavoue et qu'il nie [*sic*] » (MATZNEFF, Gabriel, « L'hitlérien Evola », *Le Monde*, 15 septembre 1979, p. 2).

59 De même Henri Hartung, homme de gauche, pionnier de la formation permanente et partisan de l'autogestion, alla à plusieurs reprises s'entretenir avec Evola (HARTUNG, Henri, « Rencontres romaines au milieu des ruines », *L'Âge d'or*, n° 4, été 1985, p. 26-40). On peut ajouter qu'André Breton avait sollicité en 1957 la participation d'Evola à son questionnaire sur *L'Art magique* (BRETON, André, *L'Art magique*, Paris, Phébus, 1991, p. 283).

60 EVOLA, J., « Les instruments de la réalisation dans le tantrisme », MASUI (Dir.), *Yoga, science de l'homme intégral*, p. 59-74. Clément y avait pour sa part participé sous le nom de Maurice Aniane par des « Notes sur l'alchimie, "yoga cosmologique" de la chrétienté médiévale ».

61 YOURCENAR, Marguerite, *L'Œuvre au noir*, Paris, Gallimard, 1968, p. 332.

dans sa jeunesse avait manifesté un grand intérêt pour Evola[62], lui proposa dans les années 1950 de faire éditer ses ouvrages en France. Dès le début de cette décennie, quatre éditeurs français importants (Denoël, Gallimard, Payot, Robert Laffont) envisagèrent d'éditer une traduction de *Rivolta contro il mondo moderno.*[63] En 1956 et 1959, parurent en Français *La Doctrine de l'éveil* (éditions Adyar) et *La Métaphysique du sexe* (Payot, bibliothèque scientifique) lesquels, selon le témoignage de Gabriel Matzneff, eurent un certain écho dans des milieux littéraires français.[64] En 1977, dans *Le Monde des livres*, Matzneff présentait la *Métaphysique du sexe* (à l'occasion de sa réédition dans la petite bibliothèque Payot) comme un classique.[65] Dans son compte rendu, il rangeait Evola « aux antipodes des théoriciens du totalitarisme » dans la famille spirituelle « de René Guénon et de Mircea Eliade, de Nicolas Berdiaev et de Louis Massignon ».[66]

En 1970, Jacques Masui, relançant la collection "Documents spirituels" chez Fayard, souhaita y inclure la traduction d'un livre qu'Eliade lui avait « hautement recommandé » : *Lo Yoga della Potenza.*[67] Il demanda à ce dernier (qu'il avait croisé aux réunions du groupe Winter) de préfacer l'ouvrage.[68] Mais Eliade déclina la proposition en prétextant le manque de temps.[69] Jacques Masui sollicita encore Gabriel Germain et Marguerite Yourcenar pour qu'ils s'en fassent l'écho dans la presse. L'helléniste en rendit compte dans la revue *Esprit* à laquelle il participa de juillet-août 1970 à fin 1975. Dès l'âge de vingt ans, Germain avait milité dans les rangs de la Jeune République de Marc Sangnier. Il avait collaboré à l'organe de ce mouvement (de 1924 à 1940) ainsi qu'aux *Cahiers de la Démocratie* (de 1924 à 1932). Il s'inscrivait dans cette veine d'écrivains profondément travaillés par la question de l'expérience mystique, intéressés par les spiritualités extra-chrétiennes et s'inscrivant politiquement dans des mouvements chrétiens sociaux. Ce courant intellectuel avait constitué un milieu favorable pour la réception de Guénon (*supra*). Lorsque Masui annonça à Germain son projet d'édition, ce dernier lui dit connaître « *La Doctrine de l'éveil*, livre intelligent, où per[çait] parfois le bout d'une

[62] ELIADE, Mircea, Compte rendu de : EVOLA, J., *Révolte contre le monde moderne*, *Vremea*, Bucarest, VIII, 382, 31 mars 1935, p. 6

[63] BAILLET, Philippe, « Quatre lettres de Julius Evola à Mircea Eliade », GUYOT JEANNIN (Dir.), *Julius Evola*, Lausanne, *L'Âge d'Homme*, p. 223-225.

[64] Suivirent en 1962 *La Tradition hermétique, les symboles et la doctrine, l'art royal hermétique* (Éditions Traditionnelles) et *Chevaucher le tigre* (La Colombe, collection Littérature et Tradition).

[65] MATZNEFF, Gabriel, « Julius Evola l'éveilleur », *Le Monde des livres*, 25 novembre 1977.

[66] MATZNEFF, Gabriel, « Julius Evola l'éveilleur », *Le Monde des livres*, 25 novembre 1977.

[67] Lettre de Jacques Masui à Mircea Eliade, le 4 novembre 1970. La même année, il sollicita la collaboration d'Evola au *Cahier de l'Herne* sur Guénon.

[68] Lettre de Jacques Masui à Mircea Eliade, le 4 novembre 1970.

[69] Lettre de Mircea Eliade à Jacques Masui, le 7 décembre 1970. Evola écrivit à Eliade le 15 décembre 1951 pour lui demander pourquoi il ne citait jamais le nom de Guénon.

oreille un peu inquiétante ».[70] Germain admirait la rigueur avec laquelle l'auteur du *Yoga tantrique* (1971) présentait, « presque en épures, une pensée très complexe [...] ».[71] Cet ouvrage devait satisfaire, selon lui, ceux qui voulaient « réfléchir leur expérience pour mieux la guider ».[72] Toutefois, « Evola qui [avait] beaucoup étudié l'ésotérisme teinté de magie de notre XVI[e] siècle, avait l'imagination un peu prompte ».[73] Il semblait à Germain que « l'idée d'appartenir aux Maîtres lui montait [parfois] à la tête ».[74] L'helléniste ne faisait cependant aucune mention des engagements politiques de l'auteur. Germain s'était entretenu d'Evola avec Marguerite Yourcenar. Celle-ci avait accordé une certaine importance au *Regard intérieur* qui constituait, selon elle, un témoignage sur la vie spirituelle

> « [...] d'autant plus important qu'il ne prov[enait] pas d'un doux rêveur ou d'un vague halluciné, mais d'un homme armé de rigueur intellectuelle et en pleine possession de la tradition humaniste et classique, c'est-à-dire muni de tous les avantages dont on se sert d'ordinaire pour ne pas aller plus loin ».[75]

Masui demanda à Marguerite Yourcenar (1903-1987) de faire une recension dans *Le Monde* du *Yoga tantrique*. La romancière avait eu un premier contact avec Masui en 1953 suite à la publication du cahier spécial sur le yoga, « à une époque où [s]es lectures sur la Sagesse orientale poursuivies depuis [s]on enfance commençaient à jouer pour [elle] “un rôle essentiel” ».[76] L'année précédente, elle avait acheté par hasard dans une librairie à Florence *Lo Yoga della Potenza*.[77] Elle se nourrit pendant des années de cet ouvrage qui la transforma.[78] Les livres d'Evola lui furent une source importante. Aussi répondit-elle positivement à la sollicitation

[70] Lettre de Gabriel Germain à Jacques Masui, le 24 mai 1970.
[71] GERMAIN, « L'ordinaire de l'extraordinaire. Tantra et zen », p. 332-333.
[72] GERMAIN, « L'ordinaire de l'extraordinaire. Tantra et zen », p. 332-333.
[73] GERMAIN, « L'ordinaire de l'extraordinaire. Tantra et zen », p. 332-333.
[74] GERMAIN, « L'ordinaire de l'extraordinaire. Tantra et zen », p. 332-333.
[75] Lettre de Marguerite Yourcenar à Gabriel Germain, le 15 juin 1969 (consulter : YOURCENAR, M., *Lettres à ses amis et quelques autres*, Paris, Gallimard, 1995, p. 421-429). Elle cite encore ce livre dans : YOURCENAR, M., *Les Yeux ouverts*, Paris, Centurion, 1980, p. 243. Elle refusa cependant, à sa mort, de participer à un *Hommage à Gabriel Germain* car elle ne parvenait pas « à trouver dans ses livres successifs un développement correspondant à ses expériences. Gabriel Germain y rest[ait] ce qu'il était dès le début, un esprit curieux et, jusqu'à un certain point, avide de spiritualité plutôt qu'un spirituel proprement dit » (YOURCENAR, M., *Lettres à ses amis et quelques autres*, Paris, Gallimard, 1995, p. 428).
[76] YOURCENAR, M., « Aperçus sur Jacques Masui », *Hermès*, nouvelle série, n° 1, 1981, p. 11.
[77] Si l'on en croit Germain, elle aurait même connu Evola (lettre de G. Germain à J. Masui, le 24 mai 1970 : « C'était un curieux personnage, si j'en crois ce que m'en a dit Marguerite Yourcenar, qui l'avait connu en Italie »). En fait, le témoignage de l'écrivain (YOURCENAR, M., « Approches du tantrisme », *Le Temps ce grand sculpteur*, Paris, Gallimard, 1983), laisse à penser qu'elle a seulement découvert ses livres en Italie.
[78] YOURCENAR, M., « Approches du tantrisme », *Essais et mémoires*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1991, p. 398-403. Toute l'importance d'Evola apparaît dans : YOURCENAR, M., *Sources II*, Paris, Gallimard, 1999, p. 11-16 et p. 45-96. Dans *L'Œuvre au noir*, elle fait explicitement référence à l'édition de 1948 de *La Tradizione ermetica* d'Evola (YOURCENAR, M., *L'Œuvre au noir*, Paris, Gallimard, 1968, p. 332).

de Jacques Masui qui lui avait rendu visite en 1971.[79] Dans *Le Temps ce grand sculpteur* (1972), l'écrivain distinguait toutefois l'apport d'Evola en matière de connaissance des doctrines orientales de ses engagements politiques.[80] Les idiosyncrasies de cet « érudit de génie ne diminu[aient] nullement ses étonnants pouvoirs [...], qui étaient de l'ordre du transmetteur et du commentateur ». Yourcenar regrettait toutefois dans son œuvre le passage « de la notion de pouvoirs intellectuels et mystiques à la notion de pouvoir tout court ». Peut-être trouva-t-elle finalement en Guénon, un transmetteur dont la perspective n'était pas entachée par cette quête de la puissance, ni par un engagement politique quelconque. Bien qu'elle connût Mario Meunier dès avant la Seconde Guerre mondiale, elle semble qu'elle ait lu Guénon tard. Peut-être fut-elle amenée à découvrir ses ouvrages au cours de ses entretiens avec Jacques Masui ? Toujours est-il qu'elle conservait dans la bibliothèque de Petite Plaisance (qui ne comprenait que les ouvrages utiles ou ayant un intérêt pour elle) une réédition datée de 1958 de la traduction de *L'Homme et son devenir selon le Védânta* par Richard C. Nicholson ainsi que les *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme* (1973).[81]

III - Des représentants des deux générations se rejoignent dans un commun hommage à l'heure des bilans

En dépit de ces divergences, Pauwels et Masui avaient en commun d'avoir connu l'œuvre de Guénon au moment de leur formation intellectuelle où ils étaient le plus réceptifs. Avec l'écart d'une génération, ils devaient finalement se rejoindre à la fin de leur vie en rendant un vibrant hommage à cet auteur qu'ils n'avaient jamais entièrement oublié. Ces ultimes témoignages ne furent pas isolés dans les années 1970. Alors que Dominique de Roux croyait déceler un « retour de l'enseignement de Guénon »[82], sonna au cours de cette décennie l'heure des bilans pour les écrivains de la génération de 1925. Il est frappant de voir Raymond

[79] Lettre de Marguerite Yourcenar à Jacques Masui, le 22 avril 1972.

[80] L'éditrice de *Source II* fait le point sur la réception d'Evola par Marguerite Yourcenar : SARDE, Michèle, « Présentation », YOURCENAR, M., *Sources II*, Paris, Gallimard, 1999, p. 13-16.

[81] Selon ce que nous a écrit Dominique Gaboret-Guiselin du Centre International de Documentation Marguerite Yourcenar.

[82] « Le retour de Guénon et de son enseignement est un signe. Il serait temps d'arracher Guénon aux emberlificotages des diverses chapelles guénoniennes et de le restituer aux courants de vie sur le point de balayer les interdits de l'actualité et de ses terreurs dérisoires » (ROUX (de), Dominique, Note sur *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme* (1973), *Exil*, Genève-Paris-Montréal-Moscou, n° 2, Hiver 1974, p. 204). L'éditeur qui avait lancé le projet de *Cahier de l'Herne*, demanda à Jean-Pierre Laurant d'écrire un ouvrage sur Guénon (LAURANT, *Le Sens caché dans l'œuvre de René Guénon*, 1975).

Queneau revenir alors à la lecture de cette œuvre qui, dès 1921, l'avait profondément étonné.

A – À l'approche de la mort, Raymond Queneau revient à l'œuvre de Guénon

Hermès ne fut pas tout à fait la dernière manifestation de la réception de l'œuvre de Guénon par la génération de 1925. À partir de 1968 jusqu'à sa mort en 1976, Queneau reprit les ouvrages du métaphysicien et publia quelques livres portant la marque de ces lectures. La guerre avait été une période charnière dans sa trajectoire. Les années 1941-1942 avaient marqué une rupture au sujet de laquelle nous avons assez peu de lumières. Les exégètes de l'écrivain s'accordent pour y voir le passage d'une perspective spirituelle fortement déterminée par la métaphysique guénonienne à une perspective rationaliste.[83] « […] la transformation de l'inamical Pierre Kougard […] en Pierrot mon ami, reste, entre 1941 et 1942, l'un des symboles de la destitution de l'intellect, et de la réconciliation de Queneau avec une raison dominatrice (et non plus, comme auparavant, illuminée) ».[84] L'auteur d'*Odile* fit ainsi un cheminement inverse à celui de Paulhan. Il resterait toutefois à voir si, après cette période, certains aspects de l'œuvre de Queneau (comme ses jeux mathématiques ou le néo-français) ne résultèrent pas d'un processus de "sécularisation" de la perspective "traditionnelle". Selon Alain Calame, la poétique "traditionnelle" aurait pu être chez Queneau la forme première de l'oulipisme.

En dépit de cet éloignement, probablement suite à la vogue de notoriété dont jouit Guénon dans les années 1950, il fit quelques mentions de son nom dans son journal et lut certains de ses nouveaux ouvrages. En 1953, il notait que lors d'une discussion Marcel Moré avait beaucoup attaqué Guénon.[85] En octobre 1954, il se demandait si l'on ne pouvait pas comparer le style de Guénon à celui de Proust.[86] Il lut *Initiation et réalisation spirituelle* (1952) en 1954, les *Aperçus sur l'initiation* (1946) en 1955, et, comme Malraux, les *Études sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage* (1964) en août 1965. Il fut également très intéressé par *La Vie simple de René Guénon* (1958) dont il prit connaissance en 1960, et qu'il relut en août puis en novembre 1965. Cette liste de lectures établie par Queneau au fil des années dans son journal n'est peut-être pas complète. Il serait étonnant qu'il n'ait pas lu les nouveaux ouvrages parus dans la collection Tradition : *Le Règne de la quantité et les signes des temps* et *Les Principes du calcul infinitésimal.* Son intérêt conjoint pour Leibniz

[83] CALAME, « *Journal 1939-1940* de Raymond Queneau », 1989 ; SOUCHIER, *Raymond Queneau*, p. 33-34.
[84] Alain Calame cité dans : LÉCUREUR, *Raymond Queneau*, p. 263.
[85] QUENEAU, *Journaux* 1914-1965, 1996, p. 810 (le 22 juillet 1953).
[86] QUENEAU, *Journaux* 1914-1965, 1996, p. 852 (octobre 1954).

et Guénon aurait dû l'inciter à prendre connaissance de ce dernier ouvrage. Son attention pour le taoïsme aurait pu susciter chez lui le désir de lire *La Grande Triade*. Toutefois, en 1956, contrairement à Bosco, il ne rangeait aucun livre de Guénon dans sa bibliothèque idéale.[87]

De 1947 à 1968, Queneau traversa, selon Souchier, une période de création et de mondanités sur fond de "rationalisme". C'est alors qu'il acquit une forte notoriété et que son image officielle fut forgée. Cependant à partir de 1968, Queneau s'engagea à nouveau dans une démarche spirituelle qui s'intensifia après la mort de sa femme en 1972.[88] Le mois précédent le soulèvement étudiant, il relut assidûment les principaux livres de Guénon.[89] *Fendre les flots* (1969) se ressent en particulier de la lecture de *L'Homme et son devenir selon le Védânta*. Dans ce recueil poétique, Quenau « s'ingénie à relier les étapes de son existence au cycle zodiacal ou au retour d'Ulysse dans sa patrie ».[90] Il fait implicitement des citations de Guénon et de Shankarâchârya. Le plan du « voyage divin de l'être en voie de libération » qu'il reconstitue et dont il schématise les étapes dans les notes, « procède intégralement » du chapitre XXI de *L'Homme et son devenir selon le Védânta*.[91]

Alain Calame a lu un signe de ce retour dans la composition du *Voyage en Grèce* (1973). Ce recueil regroupe des articles parus pour la plupart avant-guerre dans *La Critique sociale*, *La Bête noire*, et *Volontés* et marqués par la perspective "traditionnelle" (même si Guénon n'y est jamais cité). Selon Calame, l'ouvrage n'est pas seulement un recueil d'articles, c'est un ouvrage pensé et cohérent. Queneau y affirma discrètement un démenti des positions de sa période rationaliste notamment en insérant un « *Errata* » paru à la *N.r.f.* en avril 1969 ; la tentative de traduction en français parlé d'un ouvrage lors de son voyage en Grèce en 1932, avait été pour lui un événement fondateur sur le plan littéraire ; alors qu'il avait déclaré auparavant que le livre traduit avait été *Le Discours de la méthode* de Descartes, il précisait dans son « *Errata* » qu'il s'agissait d'*An Experiment with time* de Dunne.[92] Cette rectification manifestait son jugement de perspective. Dans *Le Voyage en Grèce*, Queneau développait notamment sa vision d'une littérature marquée par la pensée "traditionnelle". Selon Calame,

[87] QUENEAU, R. (Dir.), *Pour une bibliothèque idéale (enquête dirigée par)*, Paris, Gallimard, 1956, p. 66.
[88] Pour le développement qui suit consulter en particulier : CALAME, *L'Esprit farouche*, 1989. D'après Claude Debon, après ces 28 ans de la « vie d'un joueur », succède un projet de vie tourné vers la spiritualité (QUENEAU, *Œuvres complètes*, tome I, Gallimard, 1989, p. 1409).
[89] Selon Claude Debon dans : QUENEAU, *Œuvres complètes*, tome I, Gallimard, 1989, p. LXXVI.
[90] CALAME, *L'Esprit farouche*, 1989, p. 4.
[91] CALAME, *L'Esprit farouche*, 1989, p. 4, n. 1. Claude Debon va dans le même sens (QUENEAU, *Œuvres complètes*, tome I, Gallimard, 1989, p. 1411 et 1437).
[92] QUENEAU, *Le Voyage en Grèce*, p. 219-222.

> « *Le Voyage en Grèce* trace le diagramme d'une *anabase* – à l'instar d'*Odile* [...] – des spires de l'errance (de l'erreur) à la droite ascendante, de l'occident philosophique à l'orient métaphysique, de la raison à l'intellect ».[93]

Probablement, l'analyse d'autres œuvres de l'époque comme *Morale élémentaire* (1975), permettrait de cerner cette dernière réception de Guénon par une des grandes figures de la génération de 1925. Il est remarquable que Queneau, qui lut Guénon dès la parution de son premier ouvrage, fût aussi le dernier à en manifester une réception littéraire. Ses nombreuses relectures, à la fin de sa vie, de la biographie de Chacornac[94] comme de l'article d'un jeune historien « Le problème de René Guénon ou quelques questions posées par les rapports de sa vie et de son œuvre »[95], trahissent probablement le questionnement de Queneau sur l'origine de la connaissance que Guénon exposait dans ses livres. Paulhan avait été travaillé par la même interrogation.

B – Les hommages de Masui et Pauwels

Ce retour à l'œuvre de Guénon manifesté par Queneau n'est pas le plus étonnant. Deux surréalistes qui s'étaient engagés dans le communisme, rendirent hommage au métaphysicien dans leurs mémoires. En 1977, Pierre Naville, l'ami de Queneau au sein du groupe surréaliste, rapportait sa rencontre avec Guénon. Son long récit où ne perçait nul cynisme, humour noir ou attaque politique, manifestait la profonde impression que lui avait laissée sa visite rue Saint-Louis-en-l'Isle et l'ébranlement qui en avait résulté.[96] En 1972, André Thirion affirmait dans *Révolutionnaires sans révolution* (témoignage historique dont la critique souligna l'importance) :

> « Avec le recul du temps, je considère René Guénon comme l'un des auteurs les plus importants à connaître pour comprendre la pensée et l'action des hommes du XXe siècle ».[97]

Et il faisait mention du métaphysicien dans la dernière ligne de ses mémoires ; selon lui, la nouvelle génération débarrassée « de la menace d'une balle dans la nuque, de l'hypnose de la dialectique et des tabous sexuels chrétiens », pourrait

[93] CALAME, *L'Esprit farouche*, 1989, p. 8.
[94] Il la relut vingt fois avant sa mort (GEHENIAU, *Queneau analphabète*, tome II, 1992, p. L). Cette biographie arrive ainsi en tête des relectures de Queneau.
[95] Il lut à huit reprises : LAURANT, « Le problème de René Guénon... », 1971 (GEHENIAU, *Queneau analphabète*, tome II, 1992, p. 563).
[96] NAVILLE, « De l'Orient à l'Occident », 1977.
[97] THIRION, *Révolutionnaires sans révolution*, 1972, p. 179.

« […] essayer de prendre ses distances avec le troupeau, et se retourner vers Bakounine, vers Guénon, vers Charles Fourrier […] ».[98]

En 1971, Malraux, en dépit de critiques évoquées plus haut, rappelait au cours d'un entretien, que l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* avait été un livre capital à sa date.[99] Comme Étiemble en 1973[100], il soulignait également l'admiration que Jean Paulhan avait eue pour ce « grand esprit ».[101] En 1977, le poète André Frénaud (1907-1993), bien que se disant « athée », lui conservait une grande estime. À un critique qui l'interrogerait au sujet de ses sources, le premier nom qu'il citait était celui de « René Guénon » et de « la tradition qu'il représent[ait] » ; il avait « toujours eu de l'intérêt et du respect » pour lui.[102] Robert Kanters, de trois ans son cadet, publia, comme Alain Daniélou[103], ses mémoires en 1981 ; il devait décéder en 1985. Kanters n'avait pas tenu rancune au métaphysicien de la critique qu'il avait faite de l'*Anthologie littéraire de l'occultisme* (*supra*). Ce journaliste littéraire avait eu une certaine importance dans la diffusion de la pensée de Guénon ; il avait été le premier à en souligner l'influence dans *La Table ronde* en 1950 ; en 1957, il s'était chargé du paragraphe consacré au métaphysicien dans *Le Panorama des idées contemporaines* ; l'année suivante, dans *Le Figaro littéraire*, il avait regretté l'absence du nom de Guénon dans l'autobiographie de Germain. En 1981, dans ses souvenirs, il disait tout ce qu'il devait au métaphysicien ; comme Thirion, Kanters mentionnait son nom dans le dernier paragraphe d'*À Perte de vue*.[104]

L'hommage de Masui est ainsi à replacer dans cette série. En 1970, il avait pris de nombreux contacts avec des personnes de sa génération, en vue de la réalisation du *Cahier de l'Herne* sur « René Guénon et la pensée traditionnelle ». Ce dossier devait « exposer la fonction et le rôle assumés par l'œuvre de Guénon dont l'influence [avait] été tellement déterminante pour beaucoup ».[105] Au cours d'un échange occasionné par ce projet, Jean Ballard, qui devait mourir trois ans plus tard (et avec lui la revue qui avait tant compté pour la diffusion de l'œuvre de Guénon dans les milieux intellectuels)[106], prophétisait :

[98] THIRION, *Révolutionnaires sans révolution*, 1972, p. 558.
[99] GROVER, *Six entretiens avec André Malraux*, 1978, p. 74-75.
[100] ETIEMBLE, « Jean Paulhan et le “Gegensinn der Urworte” », 1976, p. 321 (il s'agit de la publication des actes d'un colloque ayant eu lieu en 1973).
[101] GROVER, *Six entretiens avec André Malraux*, 1978, p. 74-75.
[102] FRÉNAUD, André, *Notre inhabilité fatale*, Paris, *N.r.f.*, 1979, p. 59. Les entretiens publiés dans ce livre furent réalisés en mars 1977 et diffusés du 2 au 6 mai 1977 sur France-Culture.
[103] DANIÉLOU, *Le Chemin du labyrinthe*, 1981.
[104] KANTERS, *À perte de vue*, 1981, p. 122, 233, 251, 325-326, 341.
[105] Lettre de Jacques Masui à Mircea Eliade, le 3 décembre 1970.
[106] Parlant de la mort de Ballard, Gabriel Germain écrivait à Jacques Masui le 4 juin 1973 : « Avec lui, c'est tout un moment de notre histoire des idées et de la littérature qui va trouver sa conclusion. Que de souvenirs pour nous tous ! ».

> « Oui, il y aura une renaissance guénonienne. Il est le seul métaphysicien dont la langue et l'esprit clairs puissent rivaliser avec les scientifiques type Jacques Monod et François Jacob. Il est sec mais moins déprimant… »[107]

En 1973, deux ans avant sa mort, Masui rendit un dernier hommage à Guénon dans *Les Cahiers de l'Homme-Esprit* :

> « Au moment où on annonce une "désoccultation" de *la* Tradition, il me paraît nécessaire de nous tourner, une fois de plus, vers celui qui, dans notre jeunesse, exerça une influence décisive sur notre pensée et notre vie en nous révélant des univers intérieurs et des modes d'existence qui nous paraissaient complètement périmés, ou dépassés, après le triomphe de la science et de la connaissance objective »[108].

Il poursuivait en notant que depuis les premières œuvres de René Guénon « une foule d'affirmations présomptueuses [avaient] été remises en question ». Durant cette période, les Occidentaux avaient pu accéder directement à des sources non-occidentales que Guénon n'avait pu connaître. Masui tenta de montrer dans son article que le métaphysicien « ne s'[était] guère trompé ».[109] Depuis quarante ans, son œuvre s'était

> « […] trouvée confirmée par les travaux des ethnologues, des historiens des religions, des archéologues de la pensée archaïque […] et par tous ceux qui se sont approchés de ce qu'il est convenu d'appeler l'*anthropologie traditionnelle*, qui dans l'ombre prépare le grand bilan de la biographie de l'homme ».[110]

Il reconaissait également la validité de la vision de l'histoire qui avait été exposée dans *Orient et Occident*, *La Crise du monde moderne* et dans « son *magnum opus* : *Le Règne de la quantité et les signes des temps* (1945) ».[111] Ces livres avaient « exerc[é] un ascendant toujours plus grand, quoique discret, sur la génération qui avait eu vingt ans après la première guerre mondiale ».[112] Comme Germain, il ne croyait plus en l'idée d'évolution.[113] Tous les deux avaient notamment déchanté devant la

107 Lettre de Jean Ballard à Jacques Masui, le 24 décembre 1970.

108 MASUI, J., « René Guénon : une appréciation », AMADOU (Dir.), « René Guénon », 1973, p. 9.

109 MASUI, J., « René Guénon : une appréciation », AMADOU (Dir.), « René Guénon », 1973, p. 10.

110 MASUI, J., « René Guénon : une appréciation », AMADOU (Dir.), « René Guénon », 1973, p. 11.

111 MASUI, J., « René Guénon : une appréciation », AMADOU (Dir.), « René Guénon », 1973, p. 12.

112 MASUI, J., « René Guénon : une appréciation », AMADOU (Dir.), « René Guénon », 1973, p. 12.

113 « […] tout se dégrade à une vitesse folle et va vers le pire. Rien à faire ! C'est le karma de l'Occident et tout fut prévu par Berdiaev, par Guénon et d'autres, de manière hélas – on le voit aujourd'hui – irréfutable ! Rien ne peut contre le courant actuel et le mieux, pour chacun est de cultiver la vie intérieure, la contemplation ! Mais, nous nous félicitons aussi d'être fort avancés dans la soixantaine… » (lettre de Jacques Masui à Gabriel Germain, le 9 mars 1974). Germain lui répondait : « Je ne crois plus du tout à l'Evolution ! » (lettre de Gabriel Germain à Jacques Masui, le 27 avril 1974).

transformation des publications de l'ashram de Pondichéry.[114] Le métaphysicien, encore une fois, semblait avoir eu une juste intuition.[115] « Guénon était opposé à l'évolution et il avait raison », affirmait Masui.[116] Les modifications de ce que Teilhard appelait le "groupe humain" depuis les grandes mutations spirituelles d'il y a 2500 ans, n'avaient abouti qu'« à rendre la vie sur terre de plus en plus intolérable » :

> « Faut-il attendre, comme le croyaient Teilhard de Chardin et Srî Aurobindo, une mutation à la fois psychique et biologique, résultat d'une "spiritualisation" de la matière, pour voir enfin surgir un homme transformé et adulte ? La matière aujourd'hui réduite à des jeux de forces que nous tentons de maitriser (ô dérision : pour survivre !) est en quelque sorte spiritualisée et les physiciens ne savent plus que penser. Alors, comment croire encore à une évolution, synonyme de progrès ? La société et l'histoire modernes qui l'ont tant prônée ne sont, tout compte fait, que de prodigieux mensonges, des conventions artificielles bâties sur le sable, aussi s'écroulent-elles sous nos yeux épouvantés. Hélas, les mensonges ont la vie dure ! Guénon a tenté, de toutes ses forces, de nous ouvrir les yeux ».[117]

À une quinzaine d'années d'écart, en fin de carrière, Louis Pauwels revint également sur cette idée d'évolution qu'il avait opposée à la vision involutive de Guénon. En 1986, à l'occasion du centième anniversaire de la naissance du métaphysicien, il lui rendit un vibrant hommage. Pauwels s'était alors éloigné de la Nouvelle Droite en faisant le choix, à partir de 1981, de la "révolution conservatrice" (au sens reaganien). En 1982, lors d'une chute, il avait vécu ce qu'il présenta comme un chemin de Damas. Il s'apprêtait à donner en décembre 1986 un éditorial dans lequel, à l'occasion des grandes grèves lycéennes, il devait affirmer que la jeunesse ayant perdu, dans l'ordre de la pensée, « ses immunités naturelles », était atteinte par « tous les virus décomposants ». Les réactions que suscitèrent cette prise de parole très polémique (il faut rappeler que la maladie du sida était alors au cœur du débat médiatique) mirent un terme à sa carrière.

Un mois plus tôt, en novembre 1986, il consacra à Guénon un éditorial du *Figaro magazine.*[118] Quelques mois avant, il avait ouvert ses colonnes à un appel

[114] Lettres de Jacques Masui à Gabriel Germain, le 1er novembre 1967 et le 24 décembre 1973. En 1967, il était effrayé par la tournure que prenait l'ashram avec la Mère. En 1973, il évoquait la mort de la Mère une « occultiste » qui avait « vampirisé Aurobindo ».

[115] A la fin de son existence, Masui s'était éloigné d'Aurobindo. Dès 1954, il s'était pris de passion pour le zen qui lui avait permis de « joindre religion et poésie » (lettre de J. Masui à Gabriel Germain, le 15 mars 1958).

[116] MASUI, J., « René Guénon : une appréciation », AMADOU (Dir.), « René Guénon », 1973, p. 10. Il notait le caractère précurseur de ses affirmations au regard des découvertes de Claude Lévi-Strauss par exemple.

[117] MASUI, J., « René Guénon : une appréciation », AMADOU (Dir.), « René Guénon », 1973, p. 12.

[118] Il nous a été rapporté que Pauwels aurait encore parlé de Guénon lors d'un entretien télévisé avec Michel [illegible] autour de l'année 1987. Nous n'avons pu vérifier cette information.

collectif pour aider à la réalisation du colloque *Domus medica*.[119] À la suite de cette manifestation, il avait repris les ouvrages de Guénon longtemps laissés de côté. Il payait sa « dette » à celui qui avait bouleversé sa « vingtième année et orient[é] [s]a destinée spirituelle ». « Serai[t-il] seul et dernier »[120], il jugeait son « devoir profond de lui rendre ici un hommage aussi retentissant que possible ». Après avoir lutté pendant près de trente ans contre sa vision de l'histoire, il constatait que le sort fait à sa mémoire confirmait sa philosophie. « Qu'il s'éloigne tant de nous aujourd'hui est […] mauvais signe ». Il poursuivait :

> « Les années à venir, qui rendront toujours plus vulgaire, opaque et frivole l'intelligence, aggraveront [le cas de Guénon]. Il me semble que les jeux sont faits et que nous marginaliserons toujours davantage le central. J'ai grandi dans le sentiment d'exil que je retrouve en vieillissant. ».[121]

Le « chant noble et déchirant de l'exil », il l'avait attribué, lors de son débat avec Servier, à ceux qui comme lui avaient un temps suivi « la pensée de René Guénon ».[122] Masui avait noté que « Guénon [avait] tenté, de toutes ses forces, de [leur] ouvrir les yeux ».[123] En la relisant, Pauwels avait retrouvé dans l'œuvre de ce dernier cette faculté de provoquer « la sortie du coma où la progressive profanation de tout » avait plongé ses contemporains ; Guénon avait raison, notait-il, « Dieu n'est mort que dans des hommes qui agonisent en s'imaginant vivre plus librement ».

*

Le critère générationnel n'est qu'une variable explicative parmi d'autres. Nous avons montré dans les années 1930 comment s'était élaboré un "mythe Guénon" lequel n'avait rien à envier au récit des *Gens du blâme*. Jacques Bergier (né en 1912) qui contribua largement à la création du « réalisme fantastique » est, d'autre part, à cheval sur deux générations.[124] Toutefois, ce critère fonctionne bien si l'on parle plutôt de « groupes générationnels ».

119 BARBA-NÉGRA (Dir.), *René Guénon*, 1993. Dans les actes du colloque Paul Barba-Négra remerciait Pauwels (p. 9-10) qui l'évoquait à son tour dans son éditorial.

120 Dans *Le Figaro magazine*, Jean-François Deniau a aussi déclaré « être le dernier des guénoniens ». Nous n'avons pu en retrouver la référence précise, mais ce dernier nous a confirmé lors d'un entretien téléphonique son attachement à cette œuvre qui avait contribué à façonner sa vision du monde.

121 PAUWELS, « Hommage à René Guénon », 1986.

122 PAUWELS, Louis, « Nous croyons au progrès ! », *Planète*, n° 18, 1964, p. 7.

123 MASUI, J., « René Guénon : une appréciation », AMADOU (Dir.), « René Guénon », 1973, p. 12.

124 Il a de plus un parcours très particulier. Il est né dans une famille juive d'Odessa, arrivée en France après 1920. Son internement dans un camp de concentration a bien évidemment été un élément décisif de son existence. Cela a certainement joué pour renforcer chez lui une problématique commune avec des représentants de la génération de la Résistance et de Vichy.

Masui et les collaborateurs d'*Hermès* appartiennent presque tous à la génération de 1925 formée sur la scène intellectuelle au moment où dominent les débats des "appels de l'Orient" et la "querelle de la poésie pure".[125] Ils ont en partage une commune attention à l'expérience spirituelle telle qu'elle se donne à voir dans l'activité créatrice de l'homme (mythes, arts, poésie…) et aux doctrines de l'Orient. Ce groupe représente tout un courant qui a tenu une place significative dans notre étude. Ces écrivains avaient également en partage une grande exigence intellectuelle et artistique.

Pauwels et Sérant débutèrent leur carrière dans le milieu de la presse (ce qui ne les empêcha pas de publier des romans) alors que s'ouvrait l'ère des moyens de communication de masse. Ils se firent l'écho de la pensée "traditionnelle" auprès du grand public. Ils arrivèrent dans un contexte marqué par les notions d'absurdité de l'existence et dans lequel se manifestait un sentiment de fin du monde. Pauwels tenta de contrer cette ambiance en s'opposant à la vision involutive de Guénon. Il souhaitait agir sur les masses. Pour cela, il n'hésita pas à vulgariser certains des éléments de la pensée "traditionnelle". Dans la perspective du « réalisme fantastique », il procéda notamment à une association grossière avec l'hitlérisme. Ce questionnement politique fut le propre des hommes de sa génération arrivés à l'âge adulte sous l'Occupation. Gilbert Mury, dans un autre esprit, avait déjà procédé à pareille assimilation. Les écrivains de la génération de 1925 qui nous concernent ici, peu suspects de sympathie avec le nazisme, présentèrent à la même époque une œuvre d'Evola dans la revue *Esprit* ou *Le Monde des livres* en dehors de considérations politiques.

Cependant, les deux groupes générationnels auxquels appartenaient Masui et Pauwels, avaient en commun de s'être formés aux moments où l'œuvre de Guénon connut une audience certaine : autour de l'année 1925 et dans la seconde moitié des années 1940. Elle fit ainsi partie de leur empreinte génétique. La marque en fut si profonde qu'à l'heure des bilans, Masui comme Pauwels revinrent sur plusieurs de leurs critiques et, à une quinzaine d'années d'écart, rendirent à Guénon un vibrant hommage. Ils ne furent pas seuls dans ce cas : Queneau, qui avait découvert l'œuvre dès 1921, revint à cette lecture à la fin de sa vie ; d'anciens communistes comme son ami Pierre Naville et André Thirion soulignèrent l'importance de sa pensée ; André Ballard prophétisa son retour.

***

Entre sa mort et la fin des années 1970, la diffusion de l'œuvre du métaphysicien ne cessa jamais. En 1981, dans ses souvenirs, Robert Kanters notait

[125] Nous aborderons cet épisode littéraire et ses conséquences dans une étude à venir.

que « [...] plusieurs recueils d'articles anciens [de Guénon] et la réimpression de certains de ses ouvrages jusque dans des collections de poche [avaient] assuré son rayonnement discret et profond »[126] pendant toute cette période. En 1962-1963, au moment où un certain nombre de publications suscitèrent une nouvelle actualité de l'œuvre, Masui et Pauwels lancèrent deux entreprises éditoriales qui nous ont servi ici de fils conducteurs. Leurs interventions dans *Synthèses* et dans *Planète* restituent les problématiques de ces années marquées par un regain d'espoir en une science contemporaine censée converger vers les sciences "traditionnelles". La pensée de Teilhard de Chardin, dont l'influence s'était développée depuis sa mort en 1955, venait confirmer les intuitions de Shri Aurobindo. Leurs œuvres permettaient de réintégrer la notion d'évolution au sein d'une vision spirituelle du réel. Cette conception sous-tendit l'entreprise *Planète* à travers laquelle Pauwels fit connaître au grand public le nom de Guénon plus que la pensée "traditionnelle". Pendant toute cette période, Masui œuvra auprès d'écrivains de sa génération à susciter un bilan critique de l'œuvre de Guénon. Dès les années 1950, il leur demanda de faire état de ce qui leur semblait des limitations : incompréhension de l'art et de la poésie, partialité vis-à-vis de certains aspects du christianisme, méconnaissance des développements de la pensée contemporaine…

L'impact de mai 1968 sur les lecteurs de Guénon appartenant à ces deux générations reste à déterminer. Queneau recommença à lire l'œuvre un mois avant le déclenchement des événements. Cet instant constitua un tournant chez un guénonien comme Henri Hartung qui vécut l'impulsion initiale de l'insurrection comme une effusion de l'esprit.[127] Pauwels pensa que cette contre-culture allait rencontrer le « réalisme fantastique ». 1970 marqua au contraire la fin d'*Hermès* et de *Planète*. *Planète-Plus* consacrait peu avant sa disparition un dossier à Guénon alors que Jacques Masui travaillait la même année à un *Cahier de l'Herne* dédié à la pensée "traditionnelle". Au début des années 1970, alors que Dominique de Roux annonçait le retour de l'enseignement du métaphysicien, Masui, comme Germain, abandonna sa croyance en l'idée d'évolution. De la même façon que d'autres écrivains de la génération de 1925, le directeur d'*Hermès* rendit un vibrant hommage à l'œuvre de Guénon.

126 KANTERS, *À perte de vue*, 1981, p. 325.

127 Il serait intéressant de faire une étude sur la façon dont fut analysé Mai 68 par des lecteurs adhérant à l'œuvre de Guénon et contemporains des événements. Il faudrait aussi étudier la trajectoire de certains maoïstes vers la pensée "traditionnelle" ou les ponts entre situationnisme et pensée "traditionnelle".

Dans la seconde moitié des années 1940, l'audience de Guénon s'étendit. Bien que sa collaboration fût sollicitée par diverses revues, le métaphysicien resta circonspect quant à l'esprit qui présidait aux réceptions de ses écrits. Le contexte politique, intellectuel et littéraire était profondément renouvelé. L'œuvre de Guénon fut attaquée dans les revues *Europe* et *Esprit*. Elle bénéficia d'un intérêt critique de journalistes et écrivains de *Combat* qui participaient aussi à *Carrefour*, *Arts*, *La Table ronde* (où se ressentit l'influence d'une critique catholique dont le P. Daniélou fut le plus notable représentant). Deux figures de ces milieux, appartenant aux "enfants du demi-siècle", furent profondément marquées par l'œuvre de Guénon. À la mort du métaphysicien, Paul Sérant et Louis Pauwels contribuèrent à sa médiatisation. Sur le plan littéraire, ce furent des représentants des générations d'Agathon et de l'affaire Dreyfus qui jouèrent un rôle majeur. Les déclarations de Gide, mort un mois après le métaphysicien, furent largement répercutées. Bosco rendit un hommage à Guénon à l'occasion du numéro spécial de la *N.r.f.* consacré au prix Nobel de littérature. Il avait été sollicité par Jean Paulhan qui contribua pendant toute cette période à entretenir une actualité autour du métaphysicien (notamment dans *Les Cahiers de la Pléiade* puis la *Nouvelle N.r.f.*) ; il publia notamment le jugement détaillé d'André Breton, une figure aînée de la génération de 1925.

La génération de la crise fut également représentée dans cette réception posthume. Cette génération ayant exercé à partir de 1945 une influence intellectuelle (notamment par la direction des grands moyens de communication) de premier plan, on peut mesurer les pertes que représentèrent, pour la diffusion et la fructification littéraire de l'œuvre de Guénon, la mort de Daumal et de Simone Weil, la disparition d'Artaud (appartenant à la génération de 1925) ou le changement d'orientation de Queneau. Jacques Masui joua un rôle notable pour le débat intellectuel autour de l'œuvre. Il en souligna l'apport en 1951 dans les *Cahiers du Sud*. Cette revue avait été une importante tribune d'expression pour la pensée "traditionnelle" dans la seconde moitié des années 1940. En 1954, André Préau et Jean Ballard y publièrent également des considérations sur les écrits de Guénon. L'intérêt ancien de cette revue fut avivé, comme celui de *France-Asie*, de la *Revue de la Méditerranée* ou de la communauté francophone égyptienne, par le contexte de la décolonisation. Avec la fin de l'Union Française, disparut tout un monde culturel qui avait joué un rôle de premier plan dans la réception de l'œuvre de Guénon. Masui partageait avec René de Berval et des francophones vivant en Orient, le désir de créer des liens entre les hommes ayant en commun une même vision spirituelle. Grâce à ses nombreux contacts, il anima un bilan critique de

l'œuvre de Guénon dans différents milieux. Il organisa notamment un colloque avec les dirigeants du groupe Winter auquel participèrent aussi bien le futur Olivier Clément que Julius Evola et François de Pierrefeu. D'anciens médiateurs de Guénon auprès des milieux littéraires et intellectuels, tels André Préau, Luc Benoist, René Allar, mais aussi Titus Burckhardt ou Frithjof Schuon, lui confièrent les rectifications qu'ils leur semblaient devoir apporter à une œuvre restant pour eux fondamentale.

Ami de Daumal, ancien collaborateur du premier *Hermès*, Jacques Masui appartenait à cette composante de la génération de 1925 doublement intéressée par les doctrines orientales et la poésie conçue comme mode de l'expérience spirituelle. Après avoir dirigé plusieurs entreprises éditoriales aux *Cahiers du Sud*, il recréa avec les encouragements de Paulhan, la revue *Hermès* dans les années 1960. Ses conseillers – dont Henry Corbin, Gabriel Germain et Mircea Eliade – appartenaient pour l'essentiel à sa génération. L'œuvre de Guénon y était perçue comme une scolastique très intéressante mais pas assez axée sur l'expérience personnelle et trop oublieuse des formes de la créativité humaine. À la même époque, Louis Pauwels développait un mouvement autour de la revue *Planète* qui, avec *Le Matin des magiciens*, contribua à faire connaître le métaphysicien à un large public. Au cours de ces années, Pauwels et Masui eurent en commun le désir de réintégrer l'idée d'évolution dans une vision spirituelle du monde. L'ami de Jacques Bergier assimila de son côté des éléments de la pensée "traditionnelle" dans son « réalisme fantastique » lequel mêlait science-fiction, parapsychologie, merveilleux, science de pointe. Par sa puissance médiatique, il diffusa auprès d'un très large public une image fantaisiste du métaphysicien. *Le Matin des magiciens* contribua notamment à susciter la légende d'un Guénon dont la pensée aurait été solidaire de l'hitlérisme, idée qui avait déjà été émise en 1946 dans une perspective très différente par le philosophe communiste Gilbert Mury. Cette vision de la pensée "traditionnelle" était liée aux problématiques propres à la génération de la Résistance et de Vichy. Elle était en revanche totalement étrangère aux lecteurs de Guénon appartenant à la génération de la crise. L'approche critique du *Yoga tantrique* d'Evola par Jacques Masui, Marguerite Yourcenar et Gabriel Germain, est à ce titre révélatrice.

Les écrivains de différentes générations qui s'étaient, à un moment de leur vie, nourris de l'œuvre de Guénon, lui rendirent hommage en fin de carrière. Entre 1951 et 1954, Winter et Pierrefeu (appartenant à la génération du Feu[1]) réaffirmèrent que leur groupe avait été fondé sur la certitude apportée par Guénon. En 1953, Jean Paulhan le présentait dans la *Nouvelle N.r.f.* comme ayant

[1] Selon l'amendement apporté par nous à la classification de Winock

été, « sans le vouloir certes », « grand écrivain ».[2] Dans la même revue, il s'attacha à situer son œuvre dans le paysage intellectuel occidental. En 1953 encore, en dépit de quelques réserves, Breton la présentait comme « une des plus considérables de notre époque ».[3] En 1960, Bosco écrivait à Bonjean qu'il lui devait « une certaine connaissance des choses qui [les avait] soutenus moralement, confirmés religieusement dans la foi en Dieu et qui [avait] imprimé à [s]on œuvre un mouvement dont les effets dur[aient] encore ».[4] Dans les années 1970, se multiplièrent les hommages des représentants de la génération de la crise. Queneau reprit la lecture de l'œuvre ; certains de ses derniers livres en portent la marque. Son ami Naville rapporta dans ses souvenirs l'interrogation qui avait suivi sa visite à Guénon : la Tradition n'aurait-elle pas été à même de les introduire au surréel mieux que toutes les révolutions tournées vers un avenir incertain ? André Breton s'était demandé pour sa part, un peu à la façon de Gide, ce qu'il serait advenu du surréalisme si le métaphysicien lui avait accordé sa collaboration. André Thirion présentait ce dernier comme « l'un des auteurs les plus importants à connaître pour comprendre la pensée et l'action des hommes du XXe siècle ».[5] Avec l'écart d'une génération, Masui et Pauwels, revenant sur leurs croyances en l'idée d'évolution, soulignèrent la faculté d'éveil de l'œuvre de Guénon et rendirent hommage à celui qui avait orienté leurs destinées.

[2] J. G., Compte rendu de SÉRANT…, 1953, p. 1118.
[3] BRETON, « René Guénon jugé par le surréalisme », 1953.
[4] Lettre d'Henri Bosco à François Bonjean, le 19 juillet 1960.
[5] THIRION, *Révolutionnaires sans révolution*, 1972, p. 179-181. Thirion citait d'ailleurs significativement Guénon dans le dernier paragraphe de ses mémoires (THIRION, *Révolutionnaires sans révolution*, 1988, p. 513).

PERSPECTIVES

Nombreux ont été ceux qui, depuis la mort de Guénon, ont évoqué l'ampleur son "influence" sans pourtant la définir. La présente étude qui nous a conduit des "années folles" aux années 1970, éclaire cette question d'histoire intellectuelle restée depuis plus d'un demi-siècle en suspens. Elle nous a d'abord permis de caractériser les grandes périodes de la réception du métaphysicien en son temps, mais également le rôle de chacune des cinq générations ici prises en compte. Se dégagent ensuite de notre analyse deux lignes de force qui permettent de répondre à l'énigme historique que nous posions dans l'introduction. Enfin, l'image de l'"influence" de Guénon que restitue notre investigation est bien différente de celle qui a été diffusée dans certains milieux intellectuels français depuis les années 1970. Notre étude permet de retracer la genèse de cette représentation et de mesurer le décalage qui existe entre celle-ci et l'impact réel de l'œuvre sur l'histoire culturelle française.

*

Les périodes de la réception ici étudiée correspondent d'abord aux phases de son histoire éditoriale laquelle constitue une variable importante du phénomène de réception.[1] Le succès des trois premiers ouvrages du métaphysicien (surtout celui d'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*) édités chez Rivière et Valois, lui permit de prendre son indépendance au moment où l'hostilité de Maritain et Massis se fit plus explicite. Il fut alors sollicité par Payot chez qui il publia *Orient et Occident*, et par la *Revue bleue*. Gonzague Truc, conquis par le jeune auteur, accueillit *L'Homme et son devenir selon le Védânta* et *La Crise du monde moderne* chez Bossard

[1] Consulter les considérations méthodologiques du chapitre préliminaire.

(titres qui furent rachetés en 1934 par Denoël). L'édition chez Vrin d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel* d'abord retenu par Valois (qui avait alors pris ses distances avec l'Action Française) fut le symptôme d'une certaine difficulté à publier. Au début des années 1930, Guénon cessa de participer aux revues littéraires et ou généralistes comme la *Revue bleue*, *Le Radeau*, *Les Cahiers du mois*, *La Revue hebdomadaire*, *Vient de paraître*, et d'être lié à des éditeurs du même type. Il chercha à fonder lui-même une maison d'édition (L'Anneau d'or) dédiée à la pensée "traditionnelle" et à développer une revue ayant une semblable orientation. Nous avons pu reconstituer l'histoire de cette entreprise éditoriale jusque-là mal connue. Y furent regroupés tous ses ouvrages (à l'exception de ceux parus chez Bossard), et notamment *L'Ésotérisme de Dante* et *Le Roi du monde*, d'abord édités en 1925 et 1927 aux Cahiers du Portique. L'Anneau d'or qui fut finalement une collection, accueillit les deux seuls ouvrages publiés par Guénon pendant toute la décennie 1930 (ouvrages purement métaphysiques détachés du débat intellectuel) : *Le Symbolisme de la croix* et *Les Etats multiples de l'être*. C'est ainsi qu'en dépit de ses difficultés avec ce qui devint la Librairie Véga, son œuvre fut cantonnée dans un cadre plus spécialisé. La reprise en main du *Voile d'Isis* (transformé non sans mal en *Etudes traditionnelles*), eut la même conséquence. Sous la direction doctrinale de Guénon, la revue parvint cependant à étendre son audience. Elle fut en particulier lue par des écrivains comme Queneau, Leiris, Paulhan, Henry Miller, Gilbert-Lecomte, Daumal et bien d'autres.

Il fallut attendre 1939 pour assister à l'esquisse d'un renouveau éditorial. Toutefois, celui-ci fut le fait de Véga (Rouhier réédita l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*), et d'un éditeur également spécialisé, Paul Chacornac, qui édita *La Métaphysique orientale*, et réédita *Le Roi du monde*, *L'Ésotérisme de Dante* et *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* (1941). Arrêté par la guerre, ce renouveau reprit de plus belle en 1945-1946. Nous avons retracé la genèse de la collection Tradition conçue par Luc Benoist et Jean Paulhan chez Gallimard. Son développement n'alla pas de soi. Il fallut obtenir l'accord de Guénon et s'entendre avec Michel Vâlsan. À la même époque, le métaphysicien sembla s'interroger sur sa collaboration avec Chacornac (qui édita les *Aperçus sur l'initiation*). Guénon fut intéressé par les perspectives offertes par *La Revue de la Table ronde*. Nous avons retracé l'histoire de cette entreprise éditoriale qui compromit le lancement d'un ouvrage important : *La Grande Triade*. Gallimard permit une grande diffusion du *Règne de la quantité et les signes des temps*, d'une réédition de *La Crise du monde moderne* et, dans une moindre mesure, des *Principes du calcul infinitésimal*. Après treize années de silence, Guénon publia ainsi subitement trois nouveaux ouvrages qui furent accompagnés de nombreuses rééditions. Sa collaboration aux numéros spéciaux des *Cahiers du Sud* – auxquels il avait déjà participé, fait notable, en 1935 – devint

fréquente. Il publia même en avant-première un chapitre de *La Grande Triade* dans un numéro ordinaire de la revue (un second chapitre parut dans *La Revue de la Table ronde*). Guénon fut également sollicité par *France-Asie* et *Les Cahiers d'Hermès* (il accepta de participer à cette dernière publication). Après sa mort, les éditions Gallimard intégrèrent plusieurs de ses ouvrages et des recueils posthumes dont les *Symboles fondamentaux de la science sacrée* en 1962. Il y eut donc durant les trois décennies qui constituent le cœur de notre étude, des inflexions notables sinon dans la "stratégie" éditoriale, du moins dans l'offre éditoriale de Guénon.

Cette dernière conditionna et refléta à la fois, les phases de la "réception" entendue au sens strict. Nous avons d'abord mis en évidence la rapidité, sinon l'immédiateté, de sa reconnaissance intellectuelle. On avait oublié que René Grousset dans son *Histoire de la philosophie orientale* (1923) se référait à l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* comme à un « classique », que Marcel Jousse en citait d'importants extraits dans son *Style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbo-moteurs* (1925). Paul Claudel rangeait le travail de Guénon avec ceux de Sylvain Lévi et de René Grousset, alors que Daniel Halévy présentait son auteur à Julien Benda et Pierre Drieu La Rochelle. Cette reconnaissance se transforma en notoriété à la faveur de la querelle des "appels de l'Orient". *Orient et Occident* fut l'un des livres qui alimentèrent le débat fiévreux d'une année charnière : 1925. Guénon participa au groupe du Dr Allendy (sur le bulletin duquel sa photo apparaît au côté de celle d'Antonin Artaud), lança un appel aux écrivains, fit la couverture de la revue *Vient de paraître.* Il fut un personnage des milieux intellectuels parisiens qui recevait et rencontrait ses « collègues ». Grâce notamment au soutien de directeurs littéraires comme Gonzague Truc, Charles Grolleau, François Bonjean, ses écrits jouirent d'une diffusion honorable au moins jusqu'en 1928. Entre 1925 et 1933, un quart de siècle avant *Le Panorama des idées contemporaines*[2], Guénon fut intégré à trois reprises dans des livres donnant des aperçus de la pensée de leur temps : dans le troisième volume des entretiens de Frédéric Lefèvre (*Une Heure avec... Troisième série*, Gallimard, 1925), dans les *Idées vivent* de Gonzague Truc (Éditions de la Nouvelle Revue Critique, 1927) et, dans le troisième volet du *Tableau du XXe siècle (1900-1933)* (Denoël et Steele, 1933). Le métaphysicien bénéficia ainsi d'une notoriété dont l'ampleur avait été oubliée. Ce succès rapide se prolongea avec la publication de *La Crise du monde moderne* (livre mis en vente début 1928). Toutefois, les années qui suivirent ne tinrent pas les promesses de 1925. La prospérité revint et ce furent les années d'illusions. De plus Guénon fut contraint de démissionner de *Regnabit* et essuya des attaques, autant de partisans de l'Orient que de proches de l'Action Française. Son arrivée au Caire

[2] KANTERS, « René Guénon et la métaphysique », *Panorama des idées contemporaines*, 1957.

en 1930 inaugura une période de retrait. Cependant, au cours des « années tournantes », des écrivains reconnus comme François Bonjean et surtout Ananda K. Coomaraswamy, se rapprochèrent de sa perspective. De jeunes intellectuels comme André Préau et Luc Benoist rejoignirent l'équipe des *Études traditionnelles*.

Ces derniers jouèrent comme Dermenghem, Pulby, Gaigneron, Fiolle, Daumal, un rôle de médiateur. À partir de 1934, ils permirent que soit fait état de l'œuvre de Guénon dans des revues généralistes. Les pics négatifs des indicateurs économiques et sociaux en 1935 favorisèrent un regain d'attention. On fit notamment mention des écrits du métaphysicien dans les *Cahiers du Sud* et *Le Mercure de France*. Le climat extrêmement inquiétant qui s'installa, en particulier à partir de 1938, accentua ce mouvement d'intérêt dont témoignèrent la *N.r.f.* et *Esprit*. Durant la guerre, s'il n'y eut qu'un article notable à paraître en France sur Guénon (celui de Benoist dans la *N.r.f.*), son œuvre fut découverte et lue avec une grande intensité par des écrivains de premier plan. En zone sud, Daumal s'en entretint avec Masui et Max-Pol Fouchet ; il la fit découvrir à Simone Weil. En zone occupée, Paulhan la lut passionnément et la fit connaître ; Drieu La Rochelle, dégoûté de la collaboration, vécut comme une "grâce intellectuelle" le fait d'acquérir avant sa mort la certitude de l'existence d'une Tradition sous-jacente à toutes les traditions. Au Maghreb, Bonjean fut l'initiateur de Bosco qui se nourrit des livres du métaphysicien et les fit connaître ; fin 1943, Gide découvrit l'œuvre à Fez et en fut bouleversé ; sa réaction fut amplement commentée dans les milieux littéraires algérois au sein desquels Dermenghem faisait circuler des copies ronéotypées de livres épuisés de Guénon. La période de la guerre, loin d'être une parenthèse, avait été déterminante pour la réception qui nous occupe. Beaucoup de facteurs contribuèrent alors à préparer le retour de l'œuvre.

L'explosion éditoriale de l'après-guerre fut suivie par une réception de la presse et du monde littéraire tout à fait remarquable. Elle se produisit dans un contexte profondément renouvelé. La mort de Guénon en 1951, un mois avant celle de Gide, suscita une actualité médiatique. Nombre de grands quotidiens et revues répercutèrent la nouvelle du décès, soulignèrent l'influence du métaphysicien et le rapprochèrent de grands esprits contemporains comme Simone Weil, que l'on découvrait alors, ou Heidegger. Louis Pauwels et surtout Paul Sérant contribuèrent à l'écho médiatique de cet événement. Jean Paulhan fit beaucoup pour entretenir l'actualité autour de Guénon, notamment en publiant les témoignages de grands écrivains. Au début de l'année 1951, il commanda à Bosco l'article « Trois rencontres ». Dans *Les Cahiers de la Pléiade*, il accueillit deux textes (dont un de Daumal) consacrés à Guénon. Dans la *N.n.r.f.*, il publia le jugement d'André Breton et les souvenirs de Bammate. Lui-même y évoqua

Guénon à deux reprises. Cette actualité fut relancée en 1962, notamment grâce à la publication des *Symboles fondamentaux de la science sacrée.* Les articles qui parurent alors dans *Le Mercure de France* (Jean Richer), la *N.r.f.* (Michel Deguy), *La Table ronde* (Jean-Claude Nesmy), furent, à notre connaissance, les dernières manifestations d'une réception par les grandes revues littéraires.

Comme nous l'annoncions dans le chapitre préliminaire, nous avons accordé dans notre analyse une place importante au marqueur générationnel. Cinq générations sont entrées dans le cadre de notre étude. Les représentants des trois premières (celles de l'affaire Dreyfus, d'Agathon et du Feu) étaient déjà formés lorsque Guénon apparut sur la scène intellectuelle. Les représentants des générations de l'affaire Dreyfus et d'Agathon permirent au métaphysicien de trouver des débouchés éditoriaux et d'acquérir une rapide reconnaissance intellectuelle (citons notamment, pour la première : Léon Daudet, Gonzague Truc, Daniel Halévy, Charles Grolleau, le Dr Grangier ; pour la seconde : Jacques Maritain, François Bonjean, Pierre Guéguen, Abel Bonnard). Au cours des années 1930, nous avons montré que les critiques qui s'étaient faits l'écho de l'œuvre de Guénon au *Mercure de France*, appartenaient également à ces deux générations (pour la première : Maurice Magre, Ludovic de Gaigneron, René-Albert Fleury ; pour la seconde : Paul Masson-Oursel, Jean Fiolle). En ce qui concerne la génération du Feu, Émile Dermenghem, comme François de Pierrefeu, se lia d'amitié avec Guénon dans les années 1920. Comme Jean Ballard, il fit état de son œuvre dès 1925. Ces deux hommes jouèrent un rôle important pour la diffusion de cette dernière dans *Les Cahiers du sud.* Pierre Winter, André Préau et Luc Benoist, qui furent tous des correspondants de Guénon, se rapprochèrent de lui à la fin des années 1920 et au début des années 1930. Avec Dermenghem et Pierrefeu, ces hommes qui avaient atteint la vingtaine avant la Première Guerre mondiale, témoignèrent de réceptions à la fois profondes et originales (le Groupe d'Études Métaphysiques en est un exemple). Ayant l'âge de frères puînés, ils subirent davantage l'ascendant de l'œuvre que leurs aînés, tout en restant des pairs. Ils témoignèrent de l'esprit classique de leurs prédécesseurs mais s'ouvrirent aux problématiques de la génération de 1925.

On peut distinguer deux groupes d'écrivains au sein de cette dernière : ceux qui appartiennent aux dernières classes d'âge de la génération du Feu (comme Artaud et Breton) et ceux qui appartiennent à la génération de la crise (comme Queneau et Daumal). Ce sont les membres de la génération de la crise qui développèrent le plus profondément les conséquences de l'œuvre de Guénon. Ils arrivèrent sur la scène intellectuelle au moment où ce dernier publiait ses premiers livres. Queneau, âgé de dix-huit ans, prit connaissance de l'*Introduction générale à*

l'étude des doctrines hindoues dès sa parution. Malraux considéra alors ce livre comme « capital ». Les représentants de la nouvelle génération furent marqués par *Orient et Occident*, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* et *La Crise du monde moderne*. Ces livres contribuèrent à façonner l'empreinte générationnelle commune aux "révolutionnistes", aux proches de l'Action Française comme Marcel Colas ou Pierre Godmé, et à des écrivains comme Daniel-Rops, André Frénaud ou Henry Corbin. Au cours de la guerre, il se produisit un curieux phénomène générationnel. Les réceptions les plus prometteuses qui étaient le fait d'écrivains de cette génération (Daumal, Artaud, Queneau, Simone Weil) cessèrent. En revanche des écrivains appartenant aux générations antérieures (Gide, Paulhan, Bosco, Drieu La Rochelle et également Breton) découvrirent ou se prirent d'intérêt pour l'œuvre de Guénon. Comme si le recul du temps et l'éloignement géographique avaient permis au métaphysicien de devenir "prophète" en sa génération et en celle de ses aînés.[3] La trajectoire de Bonjean tendrait à le confirmer. À la mort de Guénon, ce sont ces écrivains qui publièrent des hommages alors qu'on ignora les noms d'Artaud et de Queneau (on publia toutefois deux textes de Daumal).

L'après-guerre fut également le temps de l'apparition de la génération de la Résistance et de Vichy. Nous avons constaté une césure entre les écrivains nés en 1913 (la queue de la génération de la crise ou, si l'on suit Winock, la deuxième classe d'âge de la nouvelle génération) et ceux nés en 1919. Ce fossé correspond aux personnes ayant eu vingt ans entre 1933 et 1939, c'est-à-dire, pour Guénon, une période de silence éditorial et de retrait de la scène intellectuelle. Ainsi, nous n'avons rencontré dans notre travail que la partie de cette génération composée par les "enfants du demi-siècle". Deux d'entre eux ont une importance particulière : Paul Sérant et Louis Pauwels. Ils se rencontrèrent au journal *Combat* dirigé par Camus qui, appartenant à l'extrême queue de la génération de la crise, fit pour Pauwels et ses contemporains figure d'aîné. Les "enfants du demi-siècle", comme les représentants de la génération de la crise, arrivèrent sur la scène intellectuelle à un moment de forte actualité éditoriale de l'œuvre de Guénon ; ils en furent profondément empreints et contribuèrent à la faire connaître dans la presse à sa mort. Toutefois, leurs approches, comme celles, pourtant opposées, de leurs contemporains Gilbert Mury et Gabriel Venaissin, étaient marquées par des problématiques différentes de celles de leurs aînés. La distance qui sépare les réceptions respectives de Masui (et les collaborateurs d'*Hermès* "redivivus") et de Pauwels, manifeste cet écart générationnel. Des hommes des cinq générations qui, à un moment ou à un autre, avaient été proches de la pensée du métaphysicien,

[3] André Frénaud remarque : « [...] il n'est pas habituel que des contemporains contribuent tellement à la formation les uns des autres, c'est le rôle des aînés » (FRÉNAUD, André, *Notre inhabileté fatale*, Paris, Gallimard, 1979, p. 69).

eurent cependant en commun de lui rendre hommage à la fin de leurs parcours : Paulhan, Bosco, Dermenghem, Breton, Rolland de Renéville dans les années 1950, Masui, Thirion, Naville dans les années 1970, Kanters et Pauwels dans les années 1980.

*

Des grandes phases de réception, se dégagent des phénomènes transversaux qui apportent des éléments de réponse à la question que nous nous posions au commencement de la présente étude : comment l'auteur d'une œuvre apparaissant à ses contemporains « comme un corps étranger dans le monde intellectuel » de son temps, a-t-il pu être « un des intellectuels français les plus influents du siècle » dernier ?

Tout d'abord, nous avons pu établir que l'œuvre de Guénon avait répondu à l'horizon d'attente de la génération de 1925, dont les représentants remettaient en cause les fondements de l'Occident moderne (en particulier le rationalisme) et étaient désireux d'engager radicalement leurs existences, de relier les mots aux choses.

L'année suivant la parution d'*Orient et Occident*, des membres de chacun des mouvements incarnant la génération émergente (*Philosophies*, *Les Cahiers du mois*, *Le Radeau*, *La Révolution surréaliste*) s'étaient intensément intéressés au "traditionnisme" (selon le terme de François Berge) de Guénon. Cela était passé inaperçu dans la mesure où ils ont été largement éclipsés de l'histoire intellectuelle par l'aura du surréalisme. Il est certain qu'*Orient et Occident* donna à ces jeunes hommes révoltés des motifs à leur attitude existentielle. François Berge notait alors que "traditionnisme" et "révolutionnisme" n'étaient pas des attitudes entièrement différentes mais deux formes de réactions de l'esprit à l'état déliquescent de leur temps. Cependant, dès ce moment, beaucoup d'entre eux nourrirent un intérêt plus positif pour l'œuvre de Guénon. Ce dernier ne se contentait pas de faire la critique « la plus complète, la plus serrée » du monde moderne (Berge) ; il pointait l'oubli progressif depuis la Renaissance d'une dimension de l'être et d'un mode de connaissance supra-rationnel qu'il présentait en se référant à la théologie médiévale et surtout aux doctrines orientales. François Berge traita longuement de ce dernier aspect dans *Les Cahiers du mois*. L'émissaire des surréalistes auprès de Guénon se demanda après sa rencontre, si la Tradition « n'était pas à même de [les] introduire au surréel postulé, espéré, entrevu, mieux que toutes les

révolutions tournées vers un avenir encore assez imprévisible ».[4] Masui a témoigné du bouleversement qu'avait produit chez lui cette découverte. Le jeune Corbin fut prêt à accepter « un ordre spirituel *a priori* » dans la mesure où l'on arrivait « à la connaissance des principes eux-mêmes » derrière les formes variables.

Si la plupart des surréalistes s'engagèrent aux côtés des forces révolutionnaires, l'influence de la pensée "traditionnelle" éloigna progressivement des écrivains de la perspective de Breton qui assimilait subconscient et supra-rationnel. Les directeurs du *Grand jeu*, tout en reconnaissant le rôle du leader surréaliste, manifestèrent un intérêt intense pour l'œuvre de Guénon, intérêt qui ne fit que s'accentuer. Ce phénomène ne fut pas isolé. Un dadaïste comme Julius Evola qui, contrairement à ses dires, avait souhaité collaborer au mouvement surréaliste, évolua vers la pensée "traditionnelle". Des surréalistes belges fondèrent la revue *Hermès* alors qu'une figure de l'avant-garde roumaine lança *Memra*, une revue d'études "traditionnelles". C'est surtout dans les années 1930 que l'évolution vers la Tradition se fit plus nette. Nous avons évoqué les parcours intellectuels d'Antonin Artaud, de Raymond Queneau et de René Daumal. Nous avons montré comment Artaud, Rolland de Renéville et Daumal avaient formé avec Paulhan un petit groupe informel dont les réflexions rejoignaient celle de l'auteur de *La Cuisine des anges*. Ces écrivains représentèrent grâce à Paulhan une composante non négligeable de la plus grande revue littéraire de l'époque : la *N.r.f.*. Daumal et Artaud (comme Benoist) eurent chacun le désir d'y publier un petit essai sur Guénon ; Artaud y fit mention de la métaphysique guénonienne dès 1931 ; Rolland de Renéville et surtout Daumal y donnèrent de longues recensions des *Études traditionnelles* dans lesquelles il fut question du métaphysicien. Les représentants de cette veine littéraire furent encore particulièrement actifs pendant la guerre. Jacques-Henry Lévesque interpréta les poèmes de son ami Cendrars à la lueur de l'œuvre de Guénon et des travaux de Daumal et Dermenghem au sujet des poésies islamiques et hindoues. Il est frappant de constater le rôle que tint la référence au métaphysicien dans la prise de contact de Daumal avec Jacques Masui et Max-Pol Fouchet. En composant « De la poésie comme exercice spirituel », ce dernier s'inscrivit dans la ligne de la revue *Hermès* à laquelle avait participé Masui.

La mort de Daumal, l'internement d'Artaud et la nouvelle orientation de Queneau, mirent fin aux développements littéraires inspirés par « la Doctrine » les plus poussés ; nous avons l'intention d'y revenir plus précisément dans une prochaine étude. Rolland de Renéville mais surtout Jacques Masui assurèrent toutefois la continuité de cette veine littéraire et intellectuelle après-guerre. Homme d'édition, ce dernier, après avoir collaboré aux *Cahiers du Sud*, fit revivre la

[4] NAVILLE, « De l'Orient à l'Occident », 1977

revue *Hermès* dans les années 1960. Il obtint la collaboration ou le patronage des représentants de ce courant intellectuel caractérisé par une attention aux doctrines spirituelles en relation avec la créativité humaine et l'expérience intérieure (Jean Grenier, Henry Corbin, Mircea Eliade, Gabriel Germain), mais également des "guénoniens" critiques de la même génération (Préau, Schuon, Burckhardt), et enfin d'un aîné qui avait réuni Daumal, Artaud et Rolland de Renéville autour de lui : Jean Paulhan. Tous ces hommes étaient habités par le mystère de la création et en particulier de la poésie. Nous montrerons dans une prochaine étude comment cette perspective a pu être déterminée par l'autre grande querelle littéraire de 1925, celle de la poésie pure. La plupart d'entre eux avaient été marqués plus ou moins directement par la quête du "surréel", par ce désir non plus de savoir mais de vivre. C'est en cela que la conception de la connaissance présentée par Guénon à travers les doctrines orientales les avaient passionnés. Mais c'est également ce qui poussa plusieurs d'entre eux à critiquer ce qu'ils jugèrent comme son « rationalisme rigide », son manque de sensibilité à la créativité humaine et son absence de considération concernant l'*expérience* personnelle. Toutefois, lorsqu'en 1968 Gabriel Germain publia son autobiographie spirituelle laquelle, selon Marguerite Yourcenar, exprima la quête de toute une génération, ses contemporains critiques au *Figaro littéraire* et à la *N.r.f.*, soulignèrent l'omission du nom de Guénon. Comme en témoigna Masui avant sa mort, l'œuvre de ce dernier avait été fondatrice pour la génération de la crise, qui fut celle du siècle par excellence.

Ensuite, l'œuvre de Guénon répondit à l'attente de certains de ses contemporains désireux d'établir des ponts et de redéfinir les rapports du colonisateur avec des cultures étrangères (en particulier celles de l'Inde et de l'Islam) à la modernité occidentale.

Dans les années 1920, l'œuvre de Guénon apparut comme donnant les clefs d'une compréhension des pensées orientales et exhortant à une entente avec leurs représentants. *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* puis *L'Homme et son devenir selon le Védânta* ouvrirent, aux yeux de beaucoup, une nouvelle ère dans l'appréhension de la pensée hindoue. Dans *Orient et Occident*, Guénon appelait à une entente avec les représentants de l'intellectualité orientale et proposait de transformer le système colonial en système d'association. Au côté d'Émile Dermenghem, il développa ce thème de l'entente entre les peuples dans *Vers l'Unité*. Il fut amené à fréquenter dans les années 1920, des collaborateurs de la revue fondée par Romain Rolland. Il rencontra Bonjean lors de la parution d'*Orient et Occident*. L'auteur de *Mansour* qui revenait d'Égypte, l'invita à participer à ses vendredis en compagnie de Pierre Guéguen et probablement de Dermenghem. Toutefois, il fallut attendre le début des années 1930 pour que plusieurs

collaborateurs d'*Europe* adoptent la perspective "traditionnelle" ; citons ici surtout Coomaraswamy et Bonjean (mais également Benoist et Dermenghem qui y était déjà partiellement acquis dans les années 1920). À la même époque, Jean Ballard qui en 1924-1925 avait pris contre Guénon le parti des défenseurs de l'Occident, reconsidéra son œuvre.

Le directeur des *Cahiers du Sud* avait fait un éblouissant voyage au Maroc grâce à Dermenghem. Comme le chartiste, Queneau et Bonjean, il fut marqué par ce contact avec une société traditionnelle. Ballard nourrit dès lors le désir d'œuvrer à une entente entre les deux rives de la *mare nostrum* et de participer à une redéfinition de la culture méditerranéenne. Il rejoignait là le souci fondamental de Guénon (sous une forme toutefois plus culturelle qu'intellectuelle). À cette fin, il confia à Dermenghem, ancien collaborateur d'*Europe*, la direction d'un dossier des *Cahiers du Sud* consacré à « L'Islam et l'Occident » (1935). L'ami de Guénon qui avait collaboré avec lui à *Vers l'Unité* et au *Monde nouveau*, lui donna une place importante dans cette entreprise intellectuelle. Il permit que dans le numéro précédant la parution du dossier, la revue de Ballard publiât un article de présentation du métaphysicien. Dans le dossier lui-même, auquel Guénon accepta de collaborer, plusieurs rédacteurs comme Bonjean, Guiberteau, Probst-Biraben, Schuon, Gleizes, étaient empreints de la pensée de ce dernier. Selon Dermenghem, le monde islamique pouvait aider les Occidentaux à retrouver des principes "traditionnels" ; en retour, ceux-là pouvaient aider ses représentants à faire le tri entre "tradition vivante" et "tradition pourrie" en les encourageant à retrouver le chemin de l'"innovation".

Jean Ballard souhaita élargir cette perspective de "synthèse" culturelle à l'Inde en confiant un dossier à Jacques Masui. Là encore, bien que moins visible, l'influence de Guénon fut déterminante à plus d'un égard. Tout d'abord, le directeur du dossier s'était tourné vers la pensée indienne grâce à Guénon. Il reconnaîtrait plus tard comme Herbert (autre contributeur) que le métaphysicien avait eu, avec Romain Rolland, un rôle essentiel pour la découverte de la spiritualité vivante de l'Inde, et plus profondément pour la compréhension de ses doctrines. Jean Ballard le souligna également dans la préface de « Message actuel de l'Inde » (1941) et regretta explicitement ses attaques de 1924-1925. En outre, le nom de Guénon fut un mot de passe entre Masui et Daumal ; le poète sanskritisant qui aida à la conception du dossier avait par ailleurs été également orienté vers la pensée hindoue par la lecture de *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*. Dans *Approches de l'Inde* (1949), un autre dossier consacré à la pensée hindoue, Masui accorda d'ailleurs une place d'honneur à Guénon et souligna l'importance de son apport.

Après-guerre, la collaboration du métaphysicien aux *Cahiers du Sud* s'intensifia. Entre 1947 et 1953, parurent pas moins de cinq de ses articles dans les numéros spéciaux. La revue donna des comptes rendus de tous les nouveaux ouvrages de Guénon et laissa la parole à des collaborateurs des *Études traditionnelles*, en particulier à André Préau. En dépit des réserves de Guénon pour leur caractère « mêlé », les *Cahiers du Sud* assurèrent une diffusion de la pensée "traditionnelle" au sein d'un large public lettré, tourné vers l'Orient. Jean Ballard sollicita dès lors directement sa collaboration ; en 1954, il lui rendit hommage après s'être rendu à la villa Fatma ; peu avant sa propre mort (symbolique de la fin d'une page d'histoire intellectuelle pour la génération de la crise), il prophétisa « une renaissance guénonienne ». Les *Cahiers du Sud* ne furent pas la seule revue tournée vers l'Union Française qui s'intéressa à l'œuvre. *France-Asie* sollicita la collaboration du métaphysicien (qui la refusa craignant ses visées coloniales) et lui consacra un numéro spécial en 1953. *La Revue de la Méditerranée* (à laquelle participaient Dermenghem et Bonjean) lui consacra trois articles entre 1951 et 1954. L'intérêt des milieux francophones installés en Orient pour Guénon se manifesta significativement à un moment charnière du mouvement de décolonisation (dont les développements coïncident avec la mort du métaphysicien). La presse francophone égyptienne en offre un exemple saisissant. Avec la fin de cette époque, c'est tout un contexte culturel essentiel pour une certaine réception de Guénon qui disparut. Nous avons en particulier montré l'importance qu'eurent les milieux intellectuels installés au Maghreb pour la diffusion de son œuvre après-guerre. Un Européen islamisé comme Pierre Georges eut, à la faveur du contexte marocain, une influence indirecte importante par l'ascendant qu'il exerçât sur Prévost, Bosco, Buret, Sefrioui, Bonjean, et surtout Gide. On constate également l'intérêt d'intellectuels de gauche ayant résidé au Maghreb comme Aimé Patri (qui le présenta dans *L'Arche*) ou Max-Pol Fouchet. Après la disparition de l'Union Française, la perception de l'œuvre de Guénon comme facteur de compréhension entre les peuples, persista toutefois dans certains milieux de l'U.N.E.S.C.O.[5] et de la diplomatie.[6]

[5] Notons ici simplement que Bammate dirigea le projet Orient-Occident ; en tant que directeur des Beaux-arts et du Patrimoine, Sefrioui permit que Titus Burkhardt soit chargé de la sauvegarde de la médina de Fez par l'organisation internationale.

[6] « [...] je ne sais si cela continue, mais je vois que ce nom n'est pas inconnu, donc cela doit continuer – toute la diplomatie française trouvait dans René Guénon, cet imbécile, son maître à penser. Vous voyez le résultat ! Il est impossible d'ouvrir un de ses ouvrages sans y trouver vraiment rien à faire car ce qu'il dit toujours, c'est qu'il doit la boucler... Ceci a un charme probablement inextinguible ; car le résultat c'est que grâce à cela toutes sortes de gens qui probablement n'avaient pas grand chose à faire – comme disait Briand : "Vous savez bien que nous n'avons pas de politique extérieure, car le diplomate doit être une atmosphère un peu irrespirable..." – eh bien, cela les a aidés à rester dans leur petite carapace... » (LACAN, Jacques, Séminaire du 20 juin 1962 (IX – L'Identification, Version rue CB, XXV/1, p. 517, diffusé sur [illegible] free fr/ Seminaires/Identification/ID20061962.pdf)). Jean-François Deniau (né en 1928) qui a découvert l'œuvre par

Ainsi, c'est précisément parce qu'elle était étrangère au monde intellectuel de son temps (mais non point à son temps) que l'œuvre de Guénon eut une influence si considérable. Ce n'est pas un hasard si l'auteur d'*Orient et Occident* connut un pic de notoriété (à peine quatre ans après avoir publié son premier livre) au moment où se manifesta avec le plus d'acuité, sur la scène littéraire française, la crise de conscience occidentale. Les écrits du métaphysicien furent fondateurs pour "la génération du siècle" en lui découvrant l'existence d'un mode de connaissance supra-rationnel qui engageait tout l'être. Elle fut perçue comme une passerelle entre les peuples par des écrivains ayant ressenti la nécessité de redéfinir les rapports avec des cultures étrangères à la modernité alors sous domination européenne.

*

Cette vision de l'œuvre de Guénon comme facteur d'éveil spirituel et de compréhension entre les peuples, contraste singulièrement avec une image diffuse qui s'est insinuée depuis l'après-guerre, mais surtout depuis la fin des années 1970, dans le monde intellectuel français. Il faut rapidement retracer sa genèse grâce aux acquis de notre étude[7], avant d'évoquer l'impact véritable de l'œuvre de Guénon sur l'univers culturel français ; cet impact résulte d'un développement des deux lignes de force évoquées ci-dessus dans des conditions historiques nouvelles.

Une étude d'histoire intellectuelle de la France centrée sur les années 1920-1950 nous a naturellement amené à évoquer la question de la réception politique de Guénon.

Nous avons montré que la position de Guénon échappe aux typologies intellectuelles classiques. Le métaphysicien se distingue à la fois de l'humaniste internationaliste Romain Rolland, du nationaliste intégral Henri Massis et du philosophe religieux Jacques Maritain. Nous avons rapproché sa position de celle de l'auteur de *La Trahison des clercs*, tout en montrant la distance qui existait entre les sens qu'ils donnaient respectivement aux termes "Esprit" et "Universel". La réception de Guénon fut ainsi assez paradoxale dans les années 1920. Sa critique du monde moderne intéressa, d'un côté, des partisans de l'Action Française et des néo-thomistes qui, avec Maritain, se disaient alors "antimodernes", de l'autre, de

le frère de Bammate, reconnaît sa dette envers l'auteur du *Règne de la quantité et les signes des temps* (entretien de l'auteur avec Jean-François Deniau le 22 novembre 2001).

[7] Ce point particulier demanderait à être approfondi par une étude de la réception de l'œuvre de Guénon (mais aussi celle d'Evola) par les générations qui se sont succédées depuis 1945 jusqu'à aujourd'hui

jeunes "révolutionnistes" qui allaient bientôt s'engager aux côtés des forces marxistes. Toutefois, les vues d'*Orient et Occident* sur la supériorité des doctrines orientales lui aliénèrent la plupart des "défenseurs de l'Occident". Les influences de Massis, Maurras et Maritain limitèrent considérablement la sienne sur la jeunesse proche de l'Action Française. Seuls des esprits libres comme Léon Daudet et Gonzague Truc lui maintinrent leur appui. La prise de position de Guénon dans la querelle de l'Action Française en faveur du Vatican aggrava encore son cas aux yeux des maurrassiens. L'auteur d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel* souligna ce qui le séparait de leur perspective : primauté du spirituel et vision "supranationale". Il jugeait contradictoire de se dire à la fois nationaliste et opposé aux conséquences de la Révolution française. Lui-même défendit une vision "supranationale" dans *Vers l'Unité*, tout en dénonçant le caractère utopique de la Société des Nations. À l'inverse, son engagement dans la Société du Rayonnement Intellectuel du Sacré-Cœur (au moment où les surréalistes sollicitaient sa collaboration) allait à l'encontre de l'anti-christianisme de beaucoup des jeunes révolutionnistes de la génération de 1925 et lui valut d'être attaqué dans la revue briandiste *Notre temps* comme agent du Vatican. Cet engagement ne joua pourtant pas en sa défaveur aux yeux d'Artaud, Daumal et Queneau. Les deux cadets d'Artaud (qui, contrairement à Breton, se rapprochèrent du christianisme apostolique) concilièrent par ailleurs leur attachement à la pensée marxiste avec leur profond intérêt pour la pensée "traditionnelle".

Après son installation en Égypte, Guénon appela de façon récurrente ses correspondants à éviter tout engagement dans quelque idéologie ou parti politique que ce soit. En 1936, dans « Tradition et traditionalisme », il désavoua tous les régimes existant alors en Europe. Sa lecture incita les membres du groupe non-conformiste Prélude à cesser leur action réformatrice et à constituer un groupe d'étude dans l'espoir de contribuer à l'émergence d'une élite spirituelle. Son œuvre nourrit de petites communautés fondées sur le geste comme celle de Gleizes ou des groupes Gurdjieff. Sa réception dans les milieux littéraires français se produisit chez des écrivains venant majoritairement de milieux de gauche comme Daumal, Benoist, Gleizes, Bonjean. En 1936, Daumal évoquait l'œuvre du métaphysicien dans *Europe* alors qu'il défendait la révolution soviétique mise en cause par Jean Fiolle. Ce dernier appelait de son côté à ressourcer l'humanisme grâce à la pensée "traditionnelle" pour faire face à la menace des totalitarismes. Plusieurs lecteurs de Guénon partirent en quête d'un "nouvel humanisme" (thème courant à l'époque). Dermenghem, Bonjean, Guiberteau, Queneau élaborèrent des synthèses originales. Les deux premiers avaient participé, comme Benoist, Coomaraswamy et Guéguen, à la revue *Europe*. Guiberteau et Bonjean rapprochèrent Guénon de Péguy. Ils représentaient à leurs yeux deux "clercs" qui, affirmant la primauté du

spirituel et doués d'intuition intellectuelle, n'avaient pas trahi. Ils avaient également en partage de ne pas chercher à rétablir des formes mortes ; ce qui seul leur importait était de faire vivre les "principes" en fonction des conditions du temps présent. Bonjean, Dermenghem (selon lequel Maistre, s'il avait vécu sous le pontificat de Léon XIII, aurait été un "rallié"), Queneau, cherchèrent à ressourcer les valeurs républicaines à leurs principes spirituels. Dans cette perspective, ils jugèrent utile d'établir un dialogue avec le monde islamique. Ils participèrent dans le cadre des *Cahiers du Sud* à une redéfinition de la culture méditerranéenne laquelle, à l'opposé de la défense de la latinité prônée par Massis et Maurras, intégrait l'apport de l'autre rive. « L'Islam et l'Occident » parut au moment où les tenants de l'Action Française, contrairement à Guénon, soutenaient l'invasion du vieil empire chrétien d'Éthiopie par l'Italie fasciste. Artaud partit pour sa part au Mexique dans l'espoir de contribuer à une révolution indigène.

Pendant la guerre, l'œuvre de Guénon fut un ferment de diverses tentatives de résistance spirituelle. En février 1940, Dermenghem en souligna l'intérêt dans la revue *Esprit*. Elle joua comme un mot de passe entre Daumal, Masui et Max-Pol Fouchet, les directeurs de « Message actuel de l'Inde » et « De la poésie comme exercice spirituel ». Simone Weil la découvrit avec intérêt avant de s'embarquer pour l'Angleterre. En zone occupée, elle fut une commune lecture de Paulhan (qui permit à Benoist de passer un article de présentation de Guénon dans la *N.r.f.*) et de Drieu La Rochelle. L'intérêt de ce dernier pour les questions spirituelles grandit à mesure que diminuait son désir d'engagement politique. Prenant la mesure de son échec, il se plongea dans l'œuvre et en vint à accepter l'idée d'une Tradition unique. Guénon fut l'objet de sa dernière lettre à Paulhan. Pendant cette période, le métaphysicien connut une certaine actualité dans les pays anglo-saxons. En France, il fut lu par des individualités aux positions diverses, mais ne fut en aucun cas instrumentalisé au service d'une cause politique. Ses écrits furent surtout discutés dans le Maghreb libéré, après le célèbre mot de Gide. Ce dernier publia ses impressions dans *Terre des hommes*, une revue humaniste, alors qu'Aimé Patri, un agrégé de philosophie marxiste, les présenta plutôt avantageusement dans *L'Arche*. Toutefois, les influences du parti communiste et de l'existentialisme sartrien ne furent pas favorables à la réception de son œuvre. Après-guerre, elle fut surtout discutée dans les publications qui se démarquaient de la conception de l'écrivain engagé (comme *La Table ronde*) et dont les responsables étaient attachés à un pluralisme de la pensée (comme *Combat*).

Avec la génération de la Résistance et de Vichy apparurent les premières tentatives de rapprocher l'œuvre de Guénon des pensées totalitaires. Dans *Europe* (revue à laquelle avaient participé plusieurs écrivains ayant rallié par la suite la perspective "traditionnelle"), le philosophe communiste Gilbert Mury accusa son

œuvre d'être solidaire de "l'hitlérisme". Quinze ans plus tard, les auteurs du *Matin des magiciens* affirmèrent, dans une perspective très différente, que, « d'une certaine façon, l'hitlérisme, c'était le guénonisme plus les divisions blindées ».[8] De façon significative, en 1977, Paul Sérant ajouta à son livre une annexe intitulée « Une légende : Guénon fasciste ». Pauwels et Bergier contribuèrent également à l'assimilation d'Evola à Guénon[9], laquelle fut accentuée par les polémiques s'étant développées à la fin des années 1970 autour de la Nouvelle Droite (à laquelle Pauwels offrit une tribune médiatique), un de ses courants étant évolien. En 1996, un chercheur a synthétisé dans *Le Dictionnaire des intellectuels français* les préjugés que les auteurs du *Matin des magiciens* ont contribué à forger. Attribuant leur fameuse déclaration à des disciples d'Evola, il écrit : « On connaît le mot qui circulait dans les milieux évoliens : "Hitler ! C'est Guénon avec les *Panzerdivisionen*" ».[10] Bien qu'il précise que « cette boutade ne donne pas le "sens ultime" du guénonisme », il conclut qu'elle indique « tout le travail à faire sur l'histoire de la pensée réactionnaire en Europe dans le siècle qui s'achève ».[11] Dans une perspective d'histoire intellectuelle, il serait intéressant de chercher à comprendre comment Daniel Lindenberg[12] a été amené à se référer aux auteurs du *Matin des magiciens* plutôt qu'à ses prédécesseurs à la revue *Esprit*[13] – à Edmond Humeau par exemple selon lequel : « René Guénon mieux que Gide et que Léautaud ou que quiconque de cette génération accomplit cette mission d'accueil et d'intégration qui caractérise la vertu française de l'universel ».[14] Quelles conditions intellectuelles permettent la réutilisation d'un matériau tiré d'un des "chefs d'œuvre du confusionnisme"[15] dans le champ scientifique ?

L'idée d'une solidarité de la pensée "traditionnelle" avec l'hitlérisme contraste singulièrement avec l'approche qu'eurent les représentants de la génération de la crise de l'œuvre du métaphysicien mais également de certains ouvrages de Julius

[8] PAUWELS, BERGIER, *Le Matin des magiciens*, 1960, p. 325-6.

[9] Nous avons montré au cours de notre étude que ce qui a permis à Evola de s'engager au sein du régime mussolinien dans l'espoir de le réorienter, est précisément ce qui le séparait de Guénon : négation de la supériorité de l'autorité spirituelle et anti-christianisme (et par conséquent rejet du rôle de la Papauté), germanophilie, engagement dans l'action politique. Guénon qui condamna sans ambiguïté le racisme et l'antisémitisme nazis, fit de même pour ceux exprimés à la fin des années 1930 par Evola ou un autre de ses lecteurs, Léon de Poncins.

[10] LINDENBERG, « René Guénon », 1996.

[11] LINDENBERG, « René Guénon », 1996.

[12] Précisons que nous ne mettons nullement en cause les intentions de cet auteur non-spécialiste de Guénon ; sa notice est par ailleurs intéressante à plusieurs égards et a eu le mérite de souligner dans le champ de l'histoire intellectuelle l'importance de la question à laquelle répond notre étude. Elle témoigne d'une sérénité opposée au ton polémique d'autres articles à prétention scientifique.

[13] Aimé Patri, Edmond Humeau, Emile Dermenghem. Un autre collaborateur de la revue comme Max-Pol Fouchet fut également marqué par les écrits de Guénon.

[14] HUMEAU, « René Guénon – Sinclair Lewis », 1951.

[15] FAIVRE, Antoine, *L'Ésotérisme*, Paris, P.U.F., 1992, p. 114.

Evola. Gabriel Germain consacra ainsi en 1973 un article au *Yoga tantrique* dans *Esprit*. Il s'inscrivait là dans la mouvance de chrétiens sociaux (collaborateurs pour certains de la revue personnaliste), qui avaient manifesté un intérêt pour Guénon en particulier, et la pensée "traditionnelle" en général. Aujourd'hui, cette réception semble bien oubliée. En 1983 et 1990, un romancier a pourtant donné quelques clefs de compréhension de ce que put être la réception de Guénon dans les années 1930 par des écrivains anti-fascistes. Dans *L'Ange dans la machine* (1990)[16], Frédérick Tristan[17] met en scène une telle figure, John Emmanuel Delaware[18], auquel il prête des considérations (sur Freud, Marx, la métaphysique, l'Orient...) faisant directement écho à l'œuvre de Guénon. Les communistes l'accusent de fascisme car il entretient une correspondance avec un écrivain italien, probablement partiellement inspiré de Julius Evola. Tristan insiste sur ce qui oppose ce Luciano Trozzi[19] à Delaware, victime d'une campagne de presse. Cette clairvoyance du romancier peut s'expliquer, nous semble-t-il, dans la mesure où, de même que le chercheur en histoire intellectuelle, il a vocation à embrasser une époque dans toutes ses dimensions. Aborder l'œuvre de Guénon et sa réception sous un angle exclusivement politique, serait se condamner à passer à côté de sa "pointe" et de l'impact véritable qu'elle a eu et continue d'avoir plus ou moins indirectement.

Cette "influence" s'inscrit dans la continuité des deux lignes de force que nous avons mises en évidence : redécouverte d'une dimension de l'être et d'un mode de connaissance qui lui est lié ; passerelle entre des univers spirituels variés. Si l'œuvre compte aujourd'hui dans l'histoire intellectuelle et culturelle de la France, c'est

16 TRISTAN, Frédérick, *L'Ange dans la machine*, Paris, La Table Ronde, 1990, 195 p.. Bien que ce roman soit une première version de *Les Egarés*, il parut toutefois postérieurement.

17 Frédérick Tristan a probablement découvert le nom de Guénon dans les années 1950, au moment où, s'occupant de la revue *Structure*, il était en contact avec Breton (TRISTAN, *Le Retournement du gant*, p. 65). Guénon lui permit de comprendre « ce qu'était réellement la tradition, la métaphysique, les rites » (TRISTAN, *Le Retournement du gant*, p. 133). La lecture de *La Grande Triade* et sa rencontre avec Pierre Grison (*supra*) éveillèrent son intérêt pour les sociétés initiatiques chinoises (TRISTAN, *Le Retournement du gant*, p. 107). En 1985, il publia le fruit de ses recherches dans *Les Études traditionnelles* (TRISTAN, F., « La Société du Ciel et de la Terre », *Les Études traditionnelles*, de janvier à décembre 1985 et en juillet-septembre 1986). En 1984 et 1985, les extraits de son journal donnés aux deux dossiers sur Guénon (qui représentaient, en quelque sorte, deux aboutissements du projet dont Dominique de Roux avait d'abord confié la surveillance à Jacques Masui) témoignent de sa fine connaissance de l'œuvre (TRISTAN, F., « Réflexions sur René Guénon », SIGAUD (Dir.), *René Guénon*, 1984, p. 205-217 ; LAURANT (Dir.), *René Guénon*, 1985, TRISTAN, F., « Extraits du journal », p. 400-405). L'année précédente, Tristan avait reçu le prix Goncourt pour *Les Égarés* (1983).

18 Dédoublé dans *Les Égarés* en Cyril Pumpermaker et Jonathan Absalon Varlet.

19 TRISTAN, Frédérick, *L'Ange dans la machine*, Paris, La Table Ronde, 1990, p. 124-125. Dans *Les Égarés*, Frédérick Tristan montre comment une entreprise ésotérique ayant pour souhait d'œuvrer à l'entente des fils d'Abraham, aboutit à la création de la société de Thulé. Jonathan en déduit que « l'exemple le plus pur pouvait être utilisé à des fins pernicieuses » (TRISTAN, Frédérick, *Les Égarés*, Paris, Fayard, 2000, p. 557).

d'abord dans la mesure où elle a contribué à ouvrir nombre de ses contemporains à une dimension dont la plupart des Occidentaux, selon Guénon, n'avaient plus conscience : le spirituel. Queneau poursuivit une quête de cet ordre durant l'entre-deux-guerres et y revint à la fin de sa vie ; il pratiqua la « méditation métaphysique ». Daumal apparut à beaucoup de ses contemporains comme une sorte de saint et les incita à se dégager de la mélasse de la « poésie noire » pour mener la guerre intérieure. Paulhan fut conforté dans la certitude qu'il fallait opérer un "renversement des clartés" ; les principes ne pouvaient naître de l'induction ; ces éléments simples, assentis par l'intellect, se situaient en amont de la pensée rationnelle qu'ils illuminaient. Gonzague Truc remit en question son agnosticisme. Ces quelques itinéraires individuels cachent une multitude de cas similaires. Toutefois, l'œuvre de Guénon n'eut pas pour seul effet de susciter la "prise de conscience" de la dimension spirituelle, elle incita les lecteurs désireux de l'approfondir à adhérer à une tradition spirituelle vivante. Sur le plan de la vie intellectuelle, et plus largement, culturelle française, cela eut pour conséquences d'éveiller un intérêt pour les doctrines traditionnelles, de susciter des recherches dans le domaine des sciences religieuses et l'introduction de spiritualités extra-européennes en Occident ; ces trois aspects étant liés.[20]

Le Dr Fiolle, Jean Herbert, Jacques Masui, plus récemment Silvia Ceccomori, ont souligné l'importance que Guénon avait eue dans le mouvement d'intérêt pour la spiritualité vivante de l'Inde. Dans sa thèse, cette dernière note que « son influence [fut] grande par la qualité des personnes qu'il touch[a] ».[21] À partir notamment de 1930, le métaphysicien du Caire joua le même rôle pour les doctrines du *taçawwuf*. Jean Herbert souhaita significativement qu'il prenne la direction d'une collection de textes soufis dans le cadre de ce qui allait devenir la collection "Spiritualités vivantes" d'Albin Michel.[22] Plus généralement, Guénon contribua à faire naître un intérêt pour les doctrines spirituelles des grandes civilisations extra-européennes. Son œuvre joua un rôle d'éveil dans le parcours de vulgarisateurs et de grands savants qui explorèrent à leur tour ces mondes spirituels étrangers et dont les travaux ont aujourd'hui une grande "influence". En 1927, le jeune Henry Corbin estimait que ceux qui, sans être des spécialistes, étaient préoccupés par la question de l'apport potentiel de l'Orient, « contracter[aient] à le lire une grosse dette intellectuelle ». Jacques Masui, qui se disait d'une certaine façon "guénonien", fut, selon Olivier Clément, un « des hommes

[20] Précisons que nous nous plaçons ici dans la perspective de l'histoire culturelle et non dans celle de l'histoire de l'érudition. Nous étudions l'impact de cette œuvre sur la vie culturelle et intellectuelle française, en dehors des jugements sur la valeur scientifique ou le sérieux de l'érudition de Guénon.

[21] CECCOMORI, *Cent ans de yoga en France*, p. 83. Dans la préface de cette thèse, Michel Hulin qualifie Guénon de "grand intellectuel".

[22] Nous avons montré que ce furent finalement des "guénoniens" qui prirent le projet en main.

auxquels les pays francophones doivent le plus à notre époque pour la découverte des univers spirituels ».[23] Il faudrait également citer les noms de Maurice Aniane (le futur Olivier Clément), de Jacques Brosse, d'Arnaud Desjardins.[24]

Dans le domaine scientifique, Guénon fut une référence marquante pour le jeune Eliade qui voyait dans l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, l'un des deux seuls ouvrages « faisant autorité sur les vérités traditionnelles indiennes ».[25] Ses écrits jouèrent un rôle décisif dans les itinéraires d'Alain Daniélou, de Michel Chodkiewicz[26], probablement de Tara Michaël, plus récemment de Denis Grill, d'Éric Geoffroy. La mise en évidence dans son œuvre de certains invariants de la pensée et de l'économie des grandes traditions spirituelles eut probablement un rôle important auprès de divers anthropologues et ethnologues.[27] On peut citer les noms de Louis Dumont et Jean Servier. Que la valeur des écrits de Guénon ait par la suite été relativisée, rejetée ou soulignée par ces intellectuels, il n'en demeure pas moins qu'elle fut une référence essentielle dans ce champ d'intérêt. Nous avons mis cet aspect en évidence dans le tissu intellectuel de la revue *Hermès*. Celle-ci, notons-le, connut un quatrième avatar en 1981. Elle fut relancée aux éditions des Deux Océans par des proches d'un chercheur au C.N.R.S. qui avait participé à l'entreprise de Masui : Lilian Silburn. La nouvelle équipe réédita et compléta des numéros spéciaux et rendit hommage à ce dernier. Elle accentua la tendance, déjà visible dans le troisième avatar d'*Hermès*, à délaisser la dimension littéraire pour se concentrer sur une connaissance plus précise et technique des invariants de la vie spirituelle.[28]

L'œuvre de Guénon a enfin contribué à l'introduction en France de spiritualités extra-européennes. Silvia Ceccomori souligne le caractère précurseur des travaux du groupe Winter. Tara Michaël, figure importante du monde du yoga en France (sanskritiste, spécialiste de l'hindouisme et chercheur au C.N.R.S.), n'hésite pas à écrire que, dans ce domaine, il « y a un avant et un après Guénon, comme il y a un avant et un après la Révolution française ».[29] Dans le cadre du groupe Winter, fut également étudiée la tradition hésychaste sur le caractère initiatique de laquelle s'interrogea le métaphysicien. Plusieurs guénoniens furent en contact avec le P. Sophrony, disciple de saint Silouane de l'Athos ; Pierre Pulby fit un compte rendu des *Récits d'un pèlerin russe* dans les *Cahiers du Sud*. Nous avons nous-même rencontré fortuitement sur “la sainte Montagne”, un Français que sa lecture de

23 CLÉMENT, Olivier, *L'Autre soleil*, Paris, Stock, 1975, p. 106.

24 FARCET, Gilles, *Arnaud Desjardins ou l'ouverture à la Sagesse*, La Table Ronde, Paris, 1987, p 132.

25 MUTTI, *La Grande influence de René Guénon en Roumanie*, 2002, p. 136.

26 Sur son parcours consulter : SEDGWICK, *Against the modern world*, 2004, p. 134-135.

27 On se souvient que, dès 1925, Marcel Jousse évoquait cet aspect de l'œuvre de Guénon.

28 Sous ce label, repris par les éditions Fata Morgana, ont été également publiés des textes de Jacques Masui, Henri Michaux, Jean Grenier, Olivier Clément…

29 MICHAËL, *Linga*, 1991.

Guénon avait conduit à la profession monastique.[30] L'influence du métaphysicien se fait particulièrement sentir dans l'introduction du soufisme en France.[31] Différentes études ont mis en évidence ce fait.[32] Guénon a été évoqué à plusieurs reprises dans l'émission islamique télévisée du dimanche matin.[33] Il resterait une étude à mener sur son importance considérable dans l'introduction du bouddhisme tibétain en France.[34] L'œuvre de Guénon a joué un rôle dans l'itinéraire de plusieurs personnes y ayant contribué : Arnaud Desjardins, le Lama Denis, Jean-Pierre Schnetzler, Matthieu Ricard.[35] Selon Éric Vinson, la terminologie guénonienne a joué un rôle dans beaucoup de traductions françaises de textes tibétains.

L'œuvre du métaphysicien et le contexte qu'elle a contribué (avec d'autres) à créer, a également eu un impact sur l'Église catholique. Sa lecture a d'abord ramené des fidèles dans son giron.[36] Le témoignage de Jacques-Henry Lévesque est symptomatique ; bien qu'ayant dans sa jeunesse gagné (comme Guénon) tous les prix d'instruction religieuse, ce ne fut

> « [...] qu'après avoir connu les doctrines et les métaphysiques orientales que la métaphysique et la mystique chrétiennes [lui apparurent] sous un jour tout différent : beaucoup plus vivant, beaucoup plus profond, en un mot beaucoup plus séduisant qu'auparavant. Là où [il n'avait vu] souvent que des mots, [s'était] mise à vivre une réalité ».[37]

[30] Cela ne l'empêchait pas de remettre en cause, comme l'avait fait Olivier Clément, la compatibilité de la doctrine de Guénon avec le christianisme.

[31] Thierry Zarcone et Mark Sedgwick se sont intéressés à la réception de l'œuvre par l'intelligentsia de pays musulmans modernisés comme la Turquie et l'Iran.

[32] VINSON, *René Guénon et l'islam*, 1998 ; SEDGWICK, « Traditionalist sufism », 1999 ; ZARCONE, « Relectures et transformations du soufisme en Occident », 1999.

[33] Une émission entière lui a même été consacrée : « René Guénon », Emission islamique, Antenne 2, diffusée le 4 février 1990, à 9h ; réalisée par Isker Abder ; durée 15 minutes. Ubayd Allah Gloton s'y entretint avec Abd al-Halim Herbert de René Guénon présenté comme « une figure importante de la mystique islamique ». Il en fut également question dans l'émission islamique d'Antenne 2, diffusée le 2 février 1994, à 8h45 et présentée par Abd al-Haqq Guiderdoni. Hors du soufisme, se manifeste également la volonté chez certains musulmans de faire de Guénon l'exemple d'un Français de haute culture "converti" à l'islam. Dans cette perspective, le recteur de la mosquée de Paris lui a consacré un article dans la lettre d'information de son institution (BOUBAKEUR, « La vie et l'œuvre du *cheikh* Abd al Wâhid Yahia », 2001).

[34] Bien que s'intéressant à cette tradition (comme le montre son compte rendu de la traduction du *Poète tibétain Milarépa* par Bacot en 1926), Guénon écrivait dans *Orient et Occident* que les doctrines tibétaines étaient tellement ignorées des Européens « qu'il serait bien difficile de leur en parler d'une façon intelligible avant qu'ils aient compris des choses moins totalement étrangères à leur manière habituelle de penser » (GUÉNON, *Orient et Occident*, p. 203).

[35] Ses parents appartinrent aux cercles Gurdjieff dans lesquels Guénon était lu avec attention.

[36] Sur ce thème on peut consulter notamment : MILLET, Yves, « Guénon a-t-il "fait" des catholiques », AMADOU (Dir.), « René Guénon », 1973, p. 35-54.

[37] Lettre de Jacques-Henry Lévesque à Blaise Cendrars, le 18 avril 1944 (LÉVESQUE, Jacques-Henry, CENDRARS, Blaise, *« J'écris. Écrivez-moi ». Correspondance*, Paris, Denoël, 1991, p 223). Il ajoutait : « Je suis persuadé qu'il y a tout dans la mystique chrétienne et j'y ai, depuis, à peu près retrouvé ce qui m'a séduit ailleurs, mais je ne l'y ai trouvé et vu que parce que mon attention avait été attirée par les mystiques non chrétiennes ». Drieu La Rochelle écrivait de même que les « religions asiatiques éloignent du christianisme et y

Des catholiques marqués par l'œuvre de Guénon ont trouvé confirmation de nombre de ses intuitions dans les textes des Pères grecs exhumés par les fondateurs des "Sources chrétiennes". Les travaux du R. P. Jean Daniélou sur « Les traditions secrètes des apôtres » et la gnose orthodoxe évoquée par plusieurs Pères de l'Église, sont venus confirmer l'existence d'un "ésotérisme chrétien".[38] Le contact avec les traditions orientales a également fait prendre conscience à certains de ses représentants que l'Église devait redevenir une "école" de spiritualité.[39] La recherche chrétienne de techniques de prière restituant sa place au corps, dans le zen ou le yoga, est devenue monnaie courante. Il faut encore ajouter que l'œuvre de Guénon joue indirectement un rôle dans le dialogue interreligieux. Au vu des bibliographies utilisées par les instances catholiques qui mènent ce dialogue, la compréhension des autres traditions spirituelles passe par plusieurs auteurs s'inscrivant dans sa perspective.[40]

L'œuvre de Guénon est bien évidemment loin d'avoir été la seule à contribuer à l'émergence de ce vaste domaine d'intérêt pour une conception de la spiritualité élargie aux dimensions de la planète. Ce champ constitue désormais un domaine à part entière de l'univers culturel et intellectuel français contemporain. Si l'influence de l'œuvre est de plus en plus indirecte, il n'en reste pas moins qu'elle a eu un impact considérable aux répercussions dont l'ampleur est difficilement mesurable. En ce sens, on peut dire que l'action de cet homme seul a largement réussi. Frédérick Tristan va jusqu'à écrire que Guénon fut un des ouvriers « d'une restructuration spirituelle » qui permit de « remettre en place » ce qui avait été « égaré ».[41] Loin d'être apparentés aux pensées totalitaires, ses écrits tentèrent d'éveiller ses contemporains à cette "puissance de l'âme" où, pour reprendre les termes de Maître Eckhart, « Dieu verdoie et fleurit totalement, dans toute la joie et

ramènent d'une certaine manière, car elles permettent d'y ramener le maximum de lumières et d'y déceler ce qui y est enfoui » (DRIEU La ROCHELLE, *Journal 1939-1945*, le 18 janvier 1944).

[38] Le R. P. Daniélou emploie ce terme. Ce qui n'empêche pas des points de divergence entre cette conception de l'ésotérisme et celle évoquée par Guénon comme l'a souligné Jérôme Rousse-Lacordaire (ROUSSE-LACORDAIRE, Jérôme (o. p.), « *Ex Oriente Mors*, les PP. Allo, OP, et Roure, SJ, face à l'œuvre de René Guénon », COLLECTIF, « René Guénon, lectures et enjeux », 2002, p. 82).

[39] VERNETTE, Jean, « Le jaillissement de spiritualités hors frontières », *La Croix*, 19 juin 1997, p. 9.

[40] Y sont notamment cités les livres de Frithjof Schuon et Martin Lings sur l'islam, *Expérience chrétienne et spiritualité orientale* de J.-A. Cuttat (le livre marque toutefois la distance prise avec l'œuvre de Guénon après le passage à l'orthodoxie, puis au catholicisme, de l'auteur), *Doctrine de la non-dualité (advaita-vâda) et christianisme* (Paris, Dervy, 1982, 161 p.) signé "un moine d'Occident", qui n'est autre que frère Elie. Un moine bénédictin engagé dans le dialogue interreligieux avec qui nous nous entretenions, fut tout étonné de découvrir que ce livre qu'il prisait était l'œuvre d'un "disciple" intellectuel de Guénon à l'encontre duquel il avait de fortes préventions. Signalons également l'intérêt de Thomas Merton pour la pensée "traditionnelle" (SEDGWICK, *Against the modern world*, 2004, p. 162-164).

[41] TRISTAN, Frédérick, « Extraits de journal », SIGAUD, *René Guénon*, 1984, p. 206.

tout l'honneur qu'il est en lui-même ».[42] Si certains ont semblé s'enfermer dans un système guénoniste, beaucoup (comme le jeune Queneau) eurent le sentiment que son œuvre leur ouvrait des "possibilités illimitées". Si d'autres ont paru se perdre dans une scolastique desséchante, elle fut un ferment pour de nombreux créateurs. Ainsi, lorsqu'on demande à Maurice Béjart (né en 1927), l'une des plus célèbres figures culturelles françaises contemporaines, « quels sont les livres qui [l']ont vraiment touché », il cite comme le poète André Frénaud ou le sculpteur Etienne-Martin, René Guénon :

> « Il y a un philosophe qui a beaucoup compté pour moi aussi, c'est René Guénon. Je suis un fervent de Guénon. J'ai beaucoup vécu avec ses livres, ils m'ont beaucoup appris. Guénon est un personnage très important qui devrait occuper une place beaucoup plus grande dans notre époque. Sa pensée devient chaque jour plus actuelle, plus forte [...] tous ses livres sont remarquables ».[43]

L'historien qui focaliserait son attention sur les ratiocinations hargneuses de quelques guénonistes et y verrait les « fruits » de Guénon, passerait à côté de la formidable "influence" qu'eut cette œuvre d'"eschatologie". Beaucoup de ceux qui prirent au sérieux sa mise en demeure et engagèrent leur vie à la poursuite d'une vérité que leur temps ne leur semblait plus savoir approfondir, ne laissèrent aucune trace écrite. Nous avons évoqué quelques-uns de ces Européens : polytechnicien devenu officier méhariste, ingénieurs fondus dans la société fassie après avoir cherché le paradis dans un archipel de l'Océanie, curé de campagne faisant revivre les derniers vestiges d'un ésotérisme chrétien, voyageur de commerce devenu trappiste, chercheur en sciences-religieuses "enfoui" dans un monastère de l'Athos, prisonniers de guerre approfondissant les écritures hébraïques et la théologie thomiste dans un oflag, artistes-artisans ornant des chapelles de montagne, docteurs en quête d'une médecine "traditionnelle", jeune Occidental rongé par l'anomie contemporaine, ayant redécouvert, dans l'anonymat d'une grande métropole, cette invitation inouïe, aussi active que secrète, à s'engager dans une aventure dont la fin est la participation à la vie même de Dieu. Ces quelques itinéraires cachent une multitude de destins singuliers qui manifestent l'une des influences de l'œuvre de Guénon les plus difficiles à cerner et à évaluer, mais non l'une des moindres.

*

[42] C'est ainsi qu'il évoque la partie la plus élevée de l'"intellect" (SCHÜRMANN, Reiner, *Maître Eckhart ou la joie errante*, Paris, Denoël, 1972, p. 61).
[43] BÉJART, « Maurice Béjart aime lire (entretien avec Anne-Marie de Vilaine) », 1976.

Avec le recul du temps, André Thirion considérait « Guénon comme l'un des auteurs les plus importants à connaître pour comprendre la pensée et l'action des hommes du XXe siècle ».[44] Nous espérons avoir plus modestement montré que la réception de son œuvre constitue un fil directeur particulièrement riche pour l'écriture de l'histoire intellectuelle de la France du XXe siècle.

Le suivre nous a conduit à découvrir des pistes de recherche que nous aimerions approfondir à l'avenir.

Nous souhaitons étudier l'influence d'écrits spirituels anciens et contemporains sur la vie littéraire et intellectuelle française de cette même période. Il serait utile de mettre en lumière la réception de l'enseignement de maîtres spirituels ou intellectuels comme Pierre Teilhard de Chardin, Shri Aurobindo, Ramana Maharshi, Louis Massignon, Georges I. Gurdjieff sur les milieux intellectuels et littéraires de leur époque. On pourrait également analyser l'"influence" de textes anciens remis au goût du jour durant cette période ; qu'il s'agisse d'écrits occidentaux comme ceux des Pères de l'Église traduits et réédités par les Sources chrétiennes[45] ou les éditions de Maître Eckhart et du cardinal de Cues ; ou de textes orientaux comme les textes taoïstes (prisés par Queneau, Paulhan, Étiemble), hindous ou soufis. L'analyse des revues *Hermès* (que nous avons déjà largement évoquée dans le présent travail), *Commerce* et *Mesures* (mais également des *Cahiers du Sud* et de la *N.r.f.* envisagées sous cet aspect plus particulier) pourrait constituer l'axe d'une telle étude.

Nous avons également le souhait de retracer des itinéraires intellectuels qui puissent être des fils conducteurs singuliers dans l'époque qui nous occupe. En premier lieu, nous désirons consacrer une monographie à Émile Dermenghem. Cet intellectuel méconnu fait le lien entre l'abbé Bremond, l'étude de la mystique chrétienne puis de la spiritualité islamique, l'ésotérisme de Joseph de Maistre, la revue *Europe*, le personnalisme d'Emmanuel Mounier, Jean Ballard, François Bonjean, Louis Massignon, René Daumal, Guénon et les milieux littéraires, la réflexion politique et la création poétique… On pourrait également étudier l'itinéraire de Luc Benoist, de sa collaboration aux milieux rollandistes à sa fréquentation de Gabriel Marcel et des non-conformistes des années 1930, à sa réflexion sur l'expression poursuivie après la Seconde Guerre. Il faudrait aussi consacrer une biographie intellectuelle à Henry Corbin qui mettrait en évidence les relations entre ses préoccupations spirituelles et ses engagements politiques des années

[44] THIRION, *Révolutionnaires sans révolution*, 1972, p. 179.

[45] Selon Blaise Cendrars, les Pères avaient « tout dit concernant le Verbe – et plusieurs étaient d'immenses poètes ». Les poètes modernes leur devaient le peu qu'ils étaient car, même ayant perdu la foi, ils étaient « chrétiens – de cœur, d'esprit, de corps, de sensibilité et d'intelligence » (LEVESQUE, Jacques-Henri, CENDRARS, Blaise, « *J'écris. Écrivez-moi* ». *Correspondance*, Paris, Denoël, 1991, p. 221).

1930. Probablement y aurait-il encore des études à mener sur l'itinéraire et les relations intellectuelles de Louis Massignon ; son unique biographie n'épuise pas la matière.

Ces pistes de recherches ont pour point commun de tenter de cerner les rapports d'œuvres "spirituelles" avec la création littéraire et les engagements politico-sociaux. Il reste à définir ce que nous entendons par œuvres ou enseignements "spirituels", et à situer ce domaine par rapport à la philosophie et aux grandes idéologies d'un côté, à l'ésotérisme et au religieux de l'autre. Une prochaine étude consacrée aux théories littéraires et artistiques développées à partir de l'œuvre de Guénon par Daumal, Artaud et Queneau, nous aidera à le préciser. À une époque où l'histoire culturelle et intellectuelle semble prendre un nouvel essor, et alors que le religieux devient un sujet de préoccupation croissant dans un monde au sein duquel les pensées et les peuples les plus divers coexistent désormais, un travail de recherche sur l'interaction entre une histoire de la spiritualité entendue dans un sens élargi et la vie littéraire et intellectuelle, nous semble pouvoir se révéler particulièrement fécond.

À Paris, le 22 juillet 2005.

BIBLIOGRAPHIE

La présente bibliographie est composée de quatre sections : 1) les écrits *de* Guénon, 2) les livres et articles *sur* Guénon, 3) les livres et articles ne portant pas directement sur Guénon 4) les documents non édités (correspondances et autres). En raison de la perspective historique de cette étude, les première et deuxième sections de cette bibliographie respectent un ordre chronologique.

À PROPOS DES RÉFÉRENCES ABRÉGÉES DES NOTES DE BAS DE PAGE

Pour les références aux écrits de Guénon, deux cas se présentent : 1) les références complètes des ouvrages sont signalées par un * dans la liste des livres de Guénon qui constituent le chapitre I de la section I de la bibliographie ; 2) les références abrégées d'articles de Guénon renvoient à la liste chronologique qui constitue le chapitre II de la section I.

Pour les références abrégées d'ouvrages ou d'articles dont Guénon n'est pas l'auteur, deux cas se présentent également : 1) quand la date est précisée, elles renvoient à la liste chronologique des écrits consacrés à Guénon qui constitue la section II (lorsqu'il s'agit d'une contribution à un ouvrage collectif, les nom et prénom de l'auteur ainsi que le titre de l'article sont repris intégralement, suivi de la référence abrégée du dossier à laquelle il faut se reporter) ; 2) quand la date n'est pas précisée, les références renvoient à la liste alphabétique des écrits généraux qui constitue la section III.

Les références aux correspondances ou aux archives non-éditées renvoient à la section IV.

SYSTÈMES ET FAITS SOCIAUX

INTRODUCTION GÉNÉRALE

A L'ÉTUDE

DES

DOCTRINES HINDOUES

PAR

RENÉ GUÉNON



PARIS

LIBRAIRIE DES SCIENCES POLITIQUES ET SOCIALES

MARCEL RIVIÈRE

31, RUE JACOB ET 1, RUE SAINT-BENOIT

—

1921

Figure 23 : *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* (1921), couverture intérieure de la première édition.

CHAPITRE I

LES LIVRES

Pour chaque ouvrage, nous indiquons la première édition ainsi que les principales rééditions. Le sigle * signale les références auxquelles correspondent les renvois abrégés des notes de bas de page ; lorsqu'il s'agit d'une édition tardive sortant du cadre temporel de notre étude ou de la réimpression d'une édition, nous signalons la date d'impression et mettons la référence entre parenthèses.

Livres parus du vivant de Guénon

Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues

1921 Librairie Marcel Rivière, collection système et faits sociaux, 351 p.
1922 Librairie Marcel Rivière, collection système et faits sociaux, 346 p.
1932 Véga, collection L'Anneau d'or, 346 p.
1939 Véga, collection L'Anneau d'or, 346 p.
1952 Véga, collection L'Anneau d'or, 321 p.
(1987 Édition de la Maisnie, 320 p.*)

Le Théosophisme, histoire d'une pseudo religion

1921 Nouvelle Librairie Nationale, collection bibliothèque française de philosophie, 311 p.
1928 Librairie Valois, collection bibliothèque française de philosophie, 376 p. (2e édition augmentée). Cette édition a fait l'objet d'une recouverture par Desclée de Brouwer puis, en 1930, par les Éditions Didier et Richard.

1965 Éditions Traditionnelles, 478 p. (édition augmentée de comptes rendus de René Guénon).
(1978 Éditions Traditionnelles, 478 p.*)

L'Erreur spirite
1923 Marcel Rivière, 412 p.
1930 La précédente édition fait l'objet d'une recouverture par les éditions Didier et Richard.
1952 Éditions Traditionnelles, 406 p.
(1984 Éditions Traditionnelles, 408 p.*)

Orient et Occident
1924 Payot, 250 p.
1930 La précédente édition fait l'objet d'une recouverture par les éditions Didier et Richard.
1948 Véga, collection L'Anneau d'or, 230 p.
(1987 Guy Trédaniel, 231 p.*)

L'Homme et son devenir selon le Védânta
1925 Bossard, collection de philosophie, 271 p.
1934 Recouverture de la précédente édition par Denoël et Steele.
1941 Éditions Traditionnelles, 266 p.
1947 Éditions Traditionnelles, 198 p.*

L'Ésotérisme de Dante
1925 Charles Bosse, collection les Cahiers du Portique, 100 p.
1939 Éditions Traditionnelles, 100 p.
1949 Éditions Traditionnelles, 73 p.
1957 Gallimard, collection Tradition, 77 p.*

Saint Bernard
1926 Texte d'abord paru dans : Collectif, *La Vie et les œuvres de quelques grands saints*, Paris, Librairie de France, tome I, p. 135-150.
1929 Publiroc (Marseille), 36 p. (édition en plaquette de la contribution au volume précédent).
1951 Éditions Traditionnelles, 20 p.
1959 Éditions Traditionnelles, 20 p.

Le Roi du monde
1927 Charles Bosse, collection les Cahiers du Portique, 137 p.
1939 Éditions Traditionnelles, 137 p.
1950 Éditions Traditionnelles, 95 p.
1958 Gallimard, collection Tradition, 101 p.

(1991 Gallimard, collection Tradition, 99 p.*)

La Crise du monde moderne

1927 Bossard, 247 p.
1934 Recouverture de la précédente édition par Denoel et Steele.
1946 Gallimard, collection Tradition, 137 p.
1968 Gallimard, poche collection Idées, 192 p.
1994 Gallimard, collection Folio Essais, 201 p.
(1983 Gallimard, collection Tradition, 136 p.*)

Autorité spirituelle et pouvoir temporel

1929 Librairie philosophique J. Vrin, 158 p.
1930 Recouverture de la précédente édition par Didier et Richard.
1947 Véga, 118 p.
(1984 Guy Trédaniel, 121 p.*)

Le Symbolisme de la croix

1931 Véga, collection L'Anneau d'or, 216 p.
1950 Véga, collection L'Anneau d'or, 203 p.
1970 Union Générale d'Éditions, 10/18, 1970, 317 p.
(1984 Guy Trédaniel, 158 p.*)

Les États multiples de l'être

1932 Véga, collection L'Anneau d'or, 141 p.
1947 Véga, collection L'Anneau d'or, 136 p.
(1984 Guy Trédaniel, 107 p.*)

La Métaphysique orientale

1939 Éditions Traditionnelles, 87 p.* Le texte était paru dans *Vers l'Unité* de février à juin 1926 ; il a été réédité par le même éditeur en 1945 et 1951.

Le Règne de la quantité et les signes des temps

1945 Gallimard, collection Tradition, 274 p.
1950 Gallimard, collection Tradition, 274 p.
1970 Gallimard, collection Idées, 383 p.
(1972 Gallimard, collection Tradition, 274 p.*)

Les Principes du calcul infinitésimal

1946 Gallimard, collection Tradition, 145 p.
(1997 Gallimard, collection Tradition, 146 p.*)

Aperçus sur l'initiation

1946 Éditions Traditionnelles, 314 p.

(1985 Éditions Traditionnelles, 303 p.*)

La Grande Triade
1946 *La Revue de la Table ronde* (Nancy), 176 p.
1957 Gallimard, collection Tradition, 215 p.
(1974 Gallimard, collection Tradition, 214 p.*)

Recueils d'articles posthumes

Initiation et réalisation spirituelle
1952 Éditions Traditionnelles, 236 p.
(1967 Éditions Traditionnelles, 278 p.*)

Aperçus sur l'ésotérisme chrétien
1954 Éditions Traditionnelles, 108 p.
(1977 Éditions Traditionnelles, 112 p.*)

Symboles fondamentaux de la science sacrée
1962 Gallimard, collection Tradition, 469 p.*
1986 L'ouvrage, amputé de l'avant propos et des annexes de Michel Vâlsan, a été réédité dans la même collection sous le titre *Symboles de la science sacrée*, 438 p.
(1997 Gallimard, 437 p.*)

Études sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage, tome I
1964 Éditions Traditionnelles, 316 p.
(1985 Éditions Traditionnelles, 316 p.*)

Études sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage, tome II
1964 Éditions Traditionnelles, 319 p.
(1992 Éditions Traditionnelles, 319 p.*)

Études sur l'hindouisme
1966 Éditions Traditionnelles, 286 p.
(1976 Éditions Traditionnelles, 286 p.*)

Formes traditionnelles et cycles cosmiques
1970 Gallimard, collection Tradition, 178 p.

Comptes rendus
1973 Éditions Traditionnelles, 240 p.
(1986 Éditions Traditionnelles, 240 p.*)

Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme
1973 Gallimard, collection Les Essais, 159 p.
(1986 Gallimard, 159 p.*)

Mélanges
1976 Gallimard, collection Les Essais, 232 p.*
1990 Gallimard, collection Tradition, 232 p.

Écrits pour Regnabit
1999 Archè, 202 p.*

Psychologie
2001 Archè, 262 p.*

Articles et comptes rendus, tome I
2002 Éditions Traditionnelles, 268 p.*

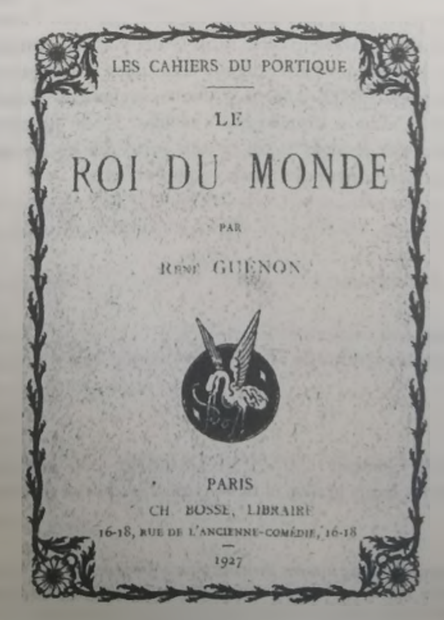


Figure 24 : Couverture du *Roi du monde* (1927).

CHAPITRE II

LES ARTICLES

Nous sommes parti de la liste dressée en 1975 par Jean-Pierre Laurant dans *Le Sens caché dans l'œuvre de René Guénon* (p. 262-276). Nous y avons intégré les renvois aux deux volumes d'articles posthumes parus depuis cette date : *Mélanges* (1976) et le tome I des *Articles et comptes rendus* (2002).[1] Nous y avons également ajouté des titres et l'avons poursuivi après 1950, date à laquelle elle s'arrêtait. Nous signalons après cette date les rares articles inédits par le sigle *. En ce qui concerne les comptes rendus, sont seuls signalés ici ceux qui constituent des articles à part entière.[2]

1909

L'Initiation

– janvier-février

Deux comptes rendus de l'École Hermétique signés R. G. : S.. I..

L'Acacia

– mars

Lettre de R. Guénon .. 30°-90°, J. Desjobert .. 30°-90°, V. Blanchard .. 30°-90°, à propos des hauts grades et de la régularité du rite de Memphis.

[1] Les volumes sont signalés par les initiales de leurs titres (*Mélanges* : "*M.*"). Pour les mois des périodiques, la virgule (mai, juin, juillet) signale qu'un même article est paru sur différentes livraisons, le trait d'union (mai-juin-juillet) que l'article est paru dans un numéro qui regroupe plusieurs mois.
[2] Marie-France James a établi la liste des comptes rendus de livres (*Ésotérisme et christianisme*, 1981, p. 415-444).

La Gnose

– novembre

« Notre programme ».

« Le Démiurge » (repris dans *M.*, p. 9-25).

Traduction des *Philosophumena* d'Origène.

– décembre

Traduction des *Philosophumena* d'Origène.

« Le Démiurge » (repris dans *M.*, p. 9-25).

« La Gnose et les écoles spiritualistes » (repris dans *M.*, p. 176-212).

La France chrétienne

– 20 juin

Tribune pour tous R. G., Blanchard, Desjobert.

1910

La Gnose

– janvier

« À propos d'une mission dans l'Asie centrale » (repris dans *M.*, p. 213-222).

« Le Démiurge » (repris dans *M.*, p. 9-25).

– mars

« À nos lecteurs »

« Le Dalaï-lama ».

« La gnose et la franc-maçonnerie » (repris dans *EFMC*, tome II, p. 257).

– avril

« L'orthodoxie maçonnique » (repris dans *EFMC*, tome II, p. 262).

– mai

« Remarques sur la notation mathématique » (repris dans *M.*, p. 78-101).

« Les hauts grades maçonniques » (repris dans *EFMC*, tome II, p. 268).

– juin

« Remarques sur la production des nombres » (repris dans *M.*, p. 58-68).

– juillet-août

« L'Archéomètre », signé "T." (Guénon et Alexandre-Thomas Marnès).

– septembre-octobre

« La Religion et les religions ».

« L'Archéomètre ».

– novembre-décembre

« L'Archéomètre ».

La France chrétienne antimaçonnique[3]

– 14 avril 1910

[3] *La France chrétienne* devient en juin 1910 *La France chrétienne antimaçonnique* puis, en janvier 1911, *La France antimaçonnique*.

« Le Dalaï-Lama et sa grâce l'épopte Palingénius ».
– 28 avril
Une lettre de sa grâce Palingénius.
– 7 juillet
« Les hauts grades maçonniques : Palingénius ».
– 28 juillet
« Remarques sur la production des nombres ».
– 29 septembre
« Remarques sur la production des nombres » (repris dans *M.*, p. 58-68).
– 3 novembre
« Chez les gnostiques », lettre de R. G. à M. Alhaiza, directeur de *La Rénovation.*

1911

La Gnose
– janvier
« La prière et l'incantation » (repris dans *AI*, chap. XXIV).
– février, mars, avril, mai
« Le symbolisme de la croix ».
« L'Archéomètre ».
– juin
« Le symbolisme de la croix ».
– juillet
« L'Archéomètre ».
« À propos du Grand Architecte de l'Univers » (repris dans *EFMC*, tome I, p. 273).
– août
« À propos du Grand Architecte de l'Univers » (repris dans *EFMC*, tome I, p. 273).
« Les néo-spiritualistes » (repris dans *M.*, p. 176-212).
– septembre
« La constitution de l'être humain et son évolution selon le Vêdânta ».
« Les néo-spiritualistes » (repris dans *M.*, p. 176-212).
– octobre
« La constitution de l'être humain ».
« Conceptions scientifiques et idéal maçonnique » (repris dans *EFMC*, tome II, p. 288).
– novembre
« L'Archéomètre ».
« Les néo-spiritualistes » (repris dans *M.*, p. 176-212).
– décembre
« La constitution de l'être humain ».
« L'Archéomètre ».

La France antimaçonnique

– 27 avril

Lettre de Palingénius à la direction contre Devillère, pasteur gnostique, secrétaire général de l'Église gnostique : « ce que nous ne sommes pas ».

– 4 mai

« Ce que nous ne sommes pas » : déclaration de Palingénius à la direction.

– 31 août

Lettre de Palingénius (polémique avec Albert Jounet).

– 5 octobre

« Un côté peu connu de l'œuvre de Dante ».

1912

La Gnose

– janvier

« Les conditions de l'existence corporelle » (repris dans *M.*, p. 109-131).

– février

« Les conditions de l'existence corporelle » (repris dans *M.*, p. 109-131).

« Les néo-spiritualistes ».

1913

Le Symbolisme

– janvier

« De l'enseignement initiatique », conférence faite à la loge Thebah 347 par R. Guénon (repris dans *ACR*, tome I, p. 31).

La France antimaçonnique

– 31 janvier

« L'initiation maçonnique du F∴ Bonaparte » (signé Abel Clarin de la Rive, le texte est en fait de Guénon selon J.-P. Laurant).

– 31 juillet

« Les sociétés initiatiques modernes dans l'Inde ».

– 14 août

« Le Régime Écossais Rectifié » (non signé).

« Les adversaires du symbolisme » (non signé).

– 20 novembre et 4 décembre

« La Stricte Observance et les Supérieurs Inconnus » (non signé) (repris dans *EFMC*, tome II, p. 189).

– 4 décembre

« Le Brahma-Samâj ».

– 13 décembre

« À propos des Supérieurs Inconnus et de l'"astral" » (repris dans *EFMC*, tome II, p. 208).

1914

La France antimaçonnique

– 1er janvier
« M. Bergson et la libre parole ».
– 29 janvier
« L'énigme ».
– 12 février
« Réponse à M. Nicoullaud ».
– 19 février
« Le Régime Écossais Rectifié ».
– 26 février
« Le Régime Écossais Rectifié » (fin).
– 5 mars
« L'ésotérisme de Dante ».
– 19 mars
« Monsieur Nicoullaud récidive ».
– 7 mai
« Dernière réponse à M. Gustave Bord ».
– 11 juin
« Réflexions à propos du pouvoir occulte ».
– 18 juin
« Réflexions à propos du pouvoir occulte ».
– 23 avril, 21 et 25 mai, 4 juin, 9 juillet
« Quelques documents inédits sur l'ordre des Élus Coëns » (repris dans EFMC, tome II, p. 228).

1917

Bulletin municipal de Saint-Germain-en-Laye

– juin
« Discours contre les discours ».

1919-1920

La Revue philosophique

Comptes rendus.

1921

Revue de philosophie

– janvier-février
« Le théosophisme ».
– mars
« La question des mahatmas ».

– mai-juin
« Le théosophisme » (suite).
– juillet
« Théosophisme et franc-maçonnerie »
Comptes rendus.

1923

Revue de philosophie
Comptes rendus.

1924

Revue de philosophie
– janvier
Comptes rendus.

Revue bleue
– 15 mars
« Les doctrines hindoues ».

Les Nouvelles littéraires
– 26 juillet
Participation à : « Une heure avec Ferdinand Ossendowski ».

Atanor. Rivista di studi iniziatici (Rome)
– janvier
« L'insegnamento iniziatico ».
– avril
« L'ésotérisme de Dante ».
– (mois non déterminé)
« Le Roi du monde ».

1925

Le Radeau
– 31 janvier
« Orient et Occident ».

Les Cahiers du mois
– février-mars : « Les Appels de l'Orient »
« L'enquête ».
« Le Roi du monde ».

Europe

– juin

Extrait de la réponse à l'enquête des *Cahiers du mois* sur « Les Appels de l'Orient » (p. 508-509).

Ignis (Rome)

– avril-mai

Article - compte rendu de : VULLIAUD, P., *La Kabbale juive, histoire et doctrine ; essai critique*, Paris, Nourry, 1923, 2 volumes (repris dans *FTCC*, p. 81-104).

– (non déterminé)

« Joseph de Maistre e la Massoneria ».

Voile d'Isis

– avril

« F.-Ch. Barlet et les sociétés initiatiques » (repris dans *ACR*, tome I, p. 11).

– octobre

« Quelques précisions à propos de la H. B. of L. » (repris dans *ACR*, tome I, p. 17).

Regnabit[4]

– août-septembre

« Le Sacré-Cœur et la légende du saint Graal » (repris dans *SSS*, p. 20).

– novembre et décembre

« Le chrisme et le cœur » (repris dans *EFMC*, tome II, p. 50).

« À propos de quelques symboles hermético-religieux ».

Bulletin paroissial de Saint-François-Xavier

– novembre et décembre

« Le théosophisme ».

1926

Les Cahiers du mois

Long compte rendu de : S.n., *Le Poète tibétain Milarépa, ses crimes, ses épreuves, son nirvana*, traduction du tibétain et introduction de J. Bacot, Paris, Bossard, 1925.

Regnabit

– janvier

« Aux écrivains et aux artistes, la Société du Rayonnement Intellectuel du Sacré-Cœur » (Guénon cosignataire).

« Le Verbe et le symbole » (repris dans *SFSS*, p. 33).

[4] Les articles parus dans cette revue ont été repris dans : GUÉNON, *Écrits pour* Regnabit, 1999.

– février
« À propos des signes corporatifs » (repris dans *EFMC*, tome II, p. 68).
– mars
« Les arbres du paradis ».
– avril
« Le cœur rayonnant et le cœur enflammé » (complété dans les *Études traditionnelles* en juin 1946).
– mai
« L'idée du centre dans les traditions antiques » (repris dans *SFSS*, p. 83).
– juin
« L'Omphalos ».
« La réforme de la mentalité moderne » (repris dans *SFSS*, p. 27).
– juillet-août
« Le cœur du monde dans la Kabbale hébraïque ».
– septembre
« Terre sainte et cœur du monde ».
– novembre-décembre
« Considérations sur le symbolisme ».

Revue bleue
– 4 septembre
« Les origines du mormonisme » (repris dans *M.*, p. 161-175).

Le Voile d'Isis
– avril
« Sédir et les doctrines hindoues ».
– mai
« Léon Champrenaud ».

Vers l'Unité
– février-mars, avril, mai-juin
« La métaphysique orientale ».

Vient de paraître
Comptes rendus.

1927

Vient de paraître
Comptes rendus.

Regnabit
– janvier
« Cœur et cerveau » (repris dans *SFSS*, p. 413).

– février
« À propos du poisson ».
– mars
« L'emblème du Sacré-Cœur dans une société secrète américaine » (repris dans *SFSS*, p. 424).
– avril
« Une contrefaçon du catholicisme ».
– mai
« Le centre du monde dans les doctrines extrême-orientales ».

La Revue hebdomadaire
– 22 janvier
« Terrains d'entente entre l'Orient et l'Occident ».

Vers l'Unité
– mars
« Un projet de Joseph de Maistre pour l'union des peuples » (repris dans *EFMC*, tome I, p. 19).

Voile d'Isis
– janvier-février
« Cologne ou Strasbourg » (repris dans *EFMC*, tome I, p. 9).
– août-septembre
« Le don des langues ».
– mai
Notice nécrologique de Mme M. Chauvel de Chauvigny (Esclarmonde).

Le Christ-Roi (revue du Hiéron de Paray-le-Monial)
– mai-juin
« Le Christ prêtre et roi ».

Notre temps
– 20 décembre 1927
Réponse à G. E. Monod-Herzen.

1928

Vient de paraître
Comptes rendus.

Voile d'Isis
– octobre
« Le compagnonnage et les Bohémiens » (repris dans *EFMC*, tome II, p. 31)

1929

Vient de paraître

Divers comptes rendus dont :

– novembre

« Les Religions et les philosophies dans l'Asie centrale » (article – compte rendu de : GOBINEAU (de), Arthur, *Les Religions et les philosophies dans l'Asie centrale*, Paris, G. Crès et C[ie], 1928) (repris dans *EH*, p. 119-121).[5]

Vers l'Unité

– mars-avril

« Autorité spirituelle et pouvoir temporel ».

Voile d'Isis

– février

« Le langage secret de Dante et les "Fidèles d'amour" » (repris dans *AEC*, chap. IV).

– mai

« Les pierres de foudre » (repris dans *SFSS*, p. 187).

– juin

« La triple enceinte druidique » (repris dans *SFSS*, p. 99).

– juillet

« Quelques aspects du symbolisme de Janus » (repris dans *SFSS*, p. 145).

– août-septembre

« Les gardiens de la Terre sainte » (repris dans *SFSS*, p. 105).

– octobre

« Atlantide et Hyperborée » (repris dans *FTCC*, p. 35).

– novembre

« À propos des constructeurs du moyen âge » (repris dans *EFMC*, tome I).

– décembre

« Un nouveau livre sur l'ordre des Elus Coëns » (article - compte rendu de : LE FORESTIER, R., *La Franc-maçonnerie occultiste au XVIII[e] siècle et l'ordre des Élus Coëns*, Paris, Dorbon Aîné, 1928) (repris dans *EFMC*, tome I, p. 37).

Krur (revue italienne)

– (non déterminé)

« Su due simboli iperborei » (repris sous le titre « Le sanglier et l'ourse » dans les *Études traditionnelles* d'août-septembre 1936).

[5] L'éditeur des *Études sur l'hindouisme* le signale comme ayant paru dans *Le Voile d'Isis*.

1930

Le Monde nouveau
– juin
« L'esprit de l'Inde » (repris dans *EH*, chap. II).

Voile d'Isis
– janvier
« À propos des Rose-Croix lyonnais » (article - compte rendu de : VULLIAUD, P., *Les Rose-Croix lyonnais au XVIII*e *siècle*, Paris, Nourry, 1929) (repris dans *EFMC*, tome I, p. 46).
– février
« Le symbolisme du tissage » (repris dans *ACR*, tome I, p. 21).
– mars
« Âtmâ-Gîtâ » (repris dans *EH*, chap. I).
– mai
« La grande Guerre sainte ».
– juin
« À propos des pèlerinages » (repris dans *EFMC*, tome I, p. 52).
– juillet
« Et-Tawhîd » (repris dans *AEIT*, p. 37).
– octobre
« El Faqru » (repris dans *AEIT*, p. 44).
– novembre
« Les limites du mental » (repris dans *AI*, chap. XXXII).
– décembre
« Le Siphra di-Tzeniutha » (article - compte rendu de : VULLIAUD, P., *Le Livre secret : Siphra-di-Tzeniutha*, Paris, Nourry, 1930) (repris dans *FTCC*, p. 105-110).

1931

Bulletin des Polaires
– mars
« Des centres initiatiques » (repris dans : HAPEL, *René Guénon et le Roi du monde*, 2001, p. 203-207).

Al-Maarifah (Le Caire)[6]
– mai
« Connais-toi toi-même » (traduction publiée dans *M.*, p. 48-57).
– juin
« Influence de la civilisation islamique en Occident » (repris dans *AEIT*, p. 76).

[6] Les titres originaux sont en arabe.

– juillet septembre

« Le spiritisme et ses erreurs ».

– novembre

« Les influences errantes ».

Voile d'Isis

– janvier

« Initiation sacerdotale et initiation royale » (repris dans *AI*, chap. XL).

– février

« La science des lettres » (repris dans *SFSS*, p. 68).

– mars

« L'écorce et le noyau » (repris dans *AEIT*, p. 29).

– avril

« La tradition hermétique » (article – compte rendu de : EVOLA, J., *La Tradizione ermetica*, Bari, G. Laterza, 1931) (repris dans *FTCC*, p. 119-127).

– mai

« Rose-Croix et Rosicruciens » (repris dans *AI*, chap. XXXVIII).

– juin

« Magie et mysticisme » (repris dans *AI*, chap. II).

– juillet

« L'hiéroglyphe du Cancer » (repris dans *SFSS*, p. 152).

– septembre

« Place de la tradition atlantéenne dans le Manvantara » (repris dans *FTCC*, p. 46).

– octobre

« Sheth » (repris dans *SFSS*, p. 157).

– novembre

« La langue des oiseaux » (repris dans *SFSS*, p. 75).

– décembre

« Quelques remarques sur le nom d'Adam » (repris dans *FTCC*, p. 55).

1932

Voile d'Isis

– janvier

« Caïn et Abel ».

– février

« Le symbolisme du théâtre » (repris dans *AI*, chap. XXVIII).

– mars

« Le langage secret de Dante et les "Fidèles d'amour" » (repris dans *AEC*, chap. V).

– avril

« Hermès » (repris dans *FTCC*, p. 128).

– mai

« La chirologie dans l'ésotérisme islamique » (repris dans *AEIT*, p. 68).

– juin

« Organisations initiatiques et sectes religieuses » (repris dans *AI*, chap. XI).

– juillet

« Nouveaux aperçus sur le langage secret de Dante » (repris dans *AEC*, chap VI).

– août-septembre

« Taoïsme et confucianisme » (repris dans *AEIT*, p. 102).

– septembre

« Des conditions de l'initiation » (repris dans *AI*, chap. IV).

– novembre

« De la régularité initiatique » (repris dans *AI*, chap. V).

– décembre

« De la transmission initiatique » (repris dans *AI*, chap. VIII).

1933

Voile d'Isis

– janvier

« Des centres initiatiques » (repris dans *AI*, chap. X).

– février

« Initiation et contre-initiation » (repris dans *ACR*, tome I, p. 25).

– mars

« Des rites initiatiques » (repris dans *AI*, chap. XV).

– avril

« Des épreuves initiatiques » (repris dans *AI*, chap. XXV).

– mai

« Qabbalah » (repris dans *FTCC*, p. 61).

– juin

« Connaissance initiatique et culture profane » (repris dans *AI*, chap. XXXIII).

– juillet

« "Fidèles d'amour" et cours d'amour » (repris dans *AEC*, chap. VII).

– août-septembre

« Kabbale et science des nombres » (repris dans *FTCC*, p. 67).

– octobre-novembre

« Kundalini yoga » (repris dans *EH*, p. 27).

– décembre

« De l'enseignement initiatique » (repris dans *AI*, chap. XXXI et dans *ACR*, tome I, p. 31).

1934

Voile d'Isis

– janvier

« La "religion" d'un philosophe » (repris dans *ACR*, tome I., p. 39).

– février-mars

« Le saint Graal » (repris dans *AEC*, chap. VIII et dans *SFSS*, p. 49).

– avril

« L'initiation et les métiers » (repris dans *M.*, p. 71-77).

« Le compagnonnage et les Bohémiens » (repris dans *EFMC*, tome I).

– mai

« Verbum, lux et vita » (repris dans *AI*, chap. XLVII).

« De la mort initiatique » (repris dans *AI*, chap. XXVI).

– juillet

« Du prétendu empirisme des anciens » (repris dans *M.*, p. 135-140).

– août-septembre

« Le soufisme » (repris dans *ACR*, tome I, p. 47).

– octobre

« Organisations initiatiques et sociétés secrètes » (repris dans *AI*, chap. XII).

– décembre

« Du secret initiatique » (repris dans *AI*, chap. XIII).

Memra (Bucarest)

– décembre

« Invatatura initiatica » (traduction de : « L'enseignement initiatique », repris du *Voile d'Isis* décembre 1933).

Diorama filosofico[7]

– 2 février

« Conoscenza spirituale e "cultura" profana ».

– 18 avril

« Due miti : civiltà e progresso » (I).

– 2 mars

« Il mito del progresso » (I).

– 1er juin

« Dove si riduce la "religione" di un filosofo » (sur Bergson).

– 16 juin

« Il mito moralistico-sentimentale » (I).

[7] Certains textes sont parus sous le nom de Guénon, d'autres sous le nom d'Ignitus. Cette seconde configuration est signalée par (I). Aucune de ces études n'est inédite, il s'agit de chapitres d'*Orient et Occident* ou d'anciens articles. Ces remarques sont valables pour les années suivantes. Nous donnons ici une liste peut-être non exhaustive à partir des articles publiés dans : *Diorama filosofico*, Rome, Edizioni Europa, 1974, 367 p..

– 4 juillet
« La superstizione della scienza » (I).
– 2 août
« La superstizione della volgarizzazione » (I).
– 24 août
« La superstizione della vita » (I).
– 16 novembre
« Il problema dei "principi" » (I).

1935

Voile d'Isis
– janvier
« Noms profanes et noms initiatiques » (repris dans *AI*, chap. XXVII).
– février
« Le rite et le symbole » (repris dans *AI*, chap. XVI).
– mars
« De la confusion du psychique et du spirituel ».
– avril
« Les arts et leur conception traditionnelle » (repris dans *M.*, p. 102-108).
– mai
« Des prétendus "pouvoirs" psychiques » (repris dans *AI*, chap. XXI).
– juin
« Le rejet des pouvoirs » (repris dans *AI*, chap. XXII).
– juillet
« De quelques erreurs concernant l'initiation ».
– août-septembre
« La théorie hindoue des cinq éléments » (repris dans *EH*, p. 45).
– octobre
« Mythes, mystères et symboles » (repris dans *AI*, chap. XVII).
« Dharma » (repris dans *EH*, p. 69).
– novembre
« Varna » (repris dans *EH*, p. 75).
« Symbolisme et philosophie » (repris dans *AI* chap. XVIII).
– décembre
« Synthèse et syncrétisme » (repris dans *AI*, chap. VI).
« L'Être et le milieu » (le chap. XIII de *La Grande Triade* porte ce titre).

Speculative Mason (Londres)[8]
– avril
Notes sur le "sceau-de-Salomon" et les "piliers d'Enoch".
– juillet
« Des maçons opératifs en Égypte ? ».
« Le sens solaire et polaire des circumambulations ».
– octobre
« Le nœud de Salomon ».

Cahiers du Sud
– août-septembre : « L'Islam et l'Occident »
« L'ésotérisme islamique » (repris dans AEIT, p. 13).

Memra (Bucarest)
– janvier-avril
« Conditiile initierii » (traduction de : « Les conditions de l'initiation », *VI*, octobre 1932).

Diorama filosofico (Rome)
– 18 janvier
« Il problema della costituzione della élite ».
– 10 mars
« Orientamenti : fine di un mondo ».
– 9 juillet
« Sulla concezione tradizionate delle arti » (I).
– 17 septembre
« Critica dell'individualismo ».

1936

Speculative Mason
– janvier
« Les trois montagnes sacrées : Sinai, Moriah, Tabor ».

Études traditionnelles
– janvier
« La prière et l'incantation » (repris dans *AI*, chap. XXIV).
« La Terre du soleil » (repris dans *SFSS*, p. 114).
– février
« Quelques aspects du symbolisme du Poisson » (repris dans SFSS, p. 167).

[8] Les interventions de "A.W.Y." se font dans la rubrique « Notes and queries ». Il répond à des questions posées dans des numéros précédents (ces textes ont été repris dans : « Quelques pages oubliées de René Guénon », *Études traditionnelles*, n° 427, 1971, p. 213).

« Sur la notion de l'élite » (repris dans *AI*, chap. XLIII).
– mars
« De la hiérarchie initiatique » (repris dans *AI*, chap. XLIV).
« La double spirale ».
– avril, mai, juin
« Des qualifications initiatiques » (repris dans *AI*, chap. XIV).
« Les fleurs symboliques » (repris dans *SFSS*, p. 94).
– mai, juin, juillet
« Opératif et spéculatif » (repris dans *AI*, chap. XXIX).
« L'énigme de Martinès de Pasqually » (repris dans *EFMC*, tome I, p. 61).
– août-septembre
« Le sanglier et l'ourse » (repris dans *SFSS*, p. 177).
– octobre
« Les armes symboliques » (repris dans *SFSS*, p. 192).
« Tradition et traditionalisme » (repris dans *ACR*, tome I, p. 55).
– novembre
« Les contrefaçons de l'idée traditionnelle ».
« Le symbolisme des cornes » (repris dans *SFSS*, p. 202).
– décembre
« Les contrefaçons de l'idée traditionnelle » (repris dans *ACR*, tome I, p. 63).
« Le tombeau d'Hermès » (repris dans *FTCC*, p. 138).

Revue de philosophie
Comptes rendus.

The Visva-Bharati Quarterly (Inde)
– novembre 1935 - janvier 1936
« Sacred and profane science » (traduction d'un extrait de *La Crise du monde moderne* par A. K. Coomaraswamy, avec un ajout de notes).

1937

Speculative Mason
– janvier
« La Maison de sagesse du Caire ».
« L'orthodoxie traditionnelle des Turuli ».

Études traditionnelles
– janvier-février-mars
« Remarques sur la notation mathématique ».
– janvier
« Tradition et transmission » (repris dans *AI*, chap. IX).
– février
« Rites et cérémonies » (repris dans *AI*, chap. XIX).

– mars

« À propos de magie cérémonielle » (repris dans *AI*, chap. XX).

– avril

« La tetraktys et le carré de quatre » (repris dans *SFSS*, p. 125).

« Contre le mélange des formes traditionnelles » (repris dans *AI*, chap. VII).

– mai

« Un hiéroglyphe du Pôle » (repris dans *SFSS*, p. 131).

« Initiation et passivité » (repris dans *AI*, chap. XXXV).

– juin

« Initiation et service » (repris dans *AI*, chap. XXXVI).

« À propos d'“animisme” et de “chamanisme” » (repris dans *ACR*, tome I, p. 77)

– juillet

« Le double sens des symboles ».

« Résidus psychiques ».

– août-septembre

« Tantrisme et magie » (repris dans *EH*, p. 83).

« Le cinquième Védâ » (repris dans *EH*, p. 87).

– octobre

« Création et manifestation » (repris dans *AEIT*, p. 88).

« La caverne et le labyrinthe » (repris dans *SFSS*, p. 209).

– novembre

« La caverne et le labyrinthe » (repris dans *SFSS*, p. 209).

« L'esprit de l'Inde » (repris dans *EH*, p. 15).

– décembre

« Le sens des proportions » (repris dans *M.*, p. 155-160).

« Le cœur et la caverne » (repris dans *SFSS*, p. 218).

The Journal of the Indian Society of Oriental Art

– juin-décembre 1937 (numéro dédié à Ananda K. Coomaraswamy)

« Quelques remarques sur la doctrine des cycles cosmiques » (traduit en anglais par Stella Kramrisch).

1938

Études traditionnelles

– janvier

« La montagne et la caverne » (repris dans *SFSS*, p. 223).

« L'erreur du psychologisme » (repris dans *ACR*, tome I, p. 83)

– février

« L'erreur du psychologisme » (repris dans *ACR*, tome I, p. 83)

« Le cœur et l'œuf du monde » (repris dans *SFSS*, p. 227).

– mars

« L'illusion de la vie ordinaire » (repris dans *RQST*, p. 102).

« La caverne et l'œuf du monde » (repris dans *SFSS*, p. 227).

– avril

« L'illusion de la vie ordinaire » (repris dans *RQST*, p. 102 ; et dans *ACR*, tome I, p. 95).

« La sortie de la caverne » (repris dans *SFSS*, p. 235).

– mai

« Les portes solsticiales » (repris dans *SFSS*, p. 239).

« La métaphysique orientale ».

– juin

« La métaphysique orientale ».

« Le symbolisme du zodiaque chez les Pythagoriciens » (repris dans *SFSS*, p. 244).

– juillet

« La métaphysique orientale ».

« Le symbolisme solsticial de Janus » (repris dans *SFSS*, p. 250).

– août-septembre

« Er-Rûh » (repris dans *AEIT*, p. 54).

« Note sur l'angélologie de l'alphabet arabe » (repris dans *AEIT*, p. 62).

« Les mystères de la lettre Nûn » (repris dans *SFSS*, p. 172).

– octobre

« Quelques remarques sur la doctrine des cycles cosmiques » (repris dans *FTCC*, p. 13).

« Le symbolisme du dôme » (repris dans *SFSS*, p. 261).

– novembre

« Doctrine et méthode » (repris dans *IRS*, chap. XVII).

« Le dôme et la roue » (repris dans *SFSS*, p. 266).

– décembre

« Mythologie scientifique ».

« La porte étroite » (repris dans *SFSS*, p. 270).

The Journal of the Indian Society of Oriental Art

– (non déterminé)

Traduction de « L'initiation et les métiers » par Stella Kramrisch.

The Visva-Bharati Quaterly

– août-octobre

Traduction de « Le cinquième Vêda » par David Mac Iver.

1939

Etudes traditionnelles

– janvier

« Les symboles de l'analogie » (repris dans *SFSS*, p. 319).

« Réalisation ascendante et réalisation descendante » (repris dans *IRS*, chap. XXXII).

– février

« L'arbre du monde » (repris dans *SFSS*, p. 324).

– mars

« L'arbre et le vajra » (repris dans *SFSS*, p. 329).

– avril

« L'arbre de vie et le breuvage d'immortalité » (repris dans *SFSS*, p. 332).

« Les deux nuits » (repris dans *IRS*, chap. XXXI).

– mai

« Le symbolisme de l'échelle » (repris dans *SFSS*, p. 336).

« Les deux nuits » (repris dans *IRS*, chap. XXXI).

– juin

« L'esprit est-il dans le corps ou le corps dans l'esprit ? » (repris dans *IRS*, chap. XXX).

« Mesure et manifestation ».

– juillet

« Le don des langues » (repris dans *AI*, chap. XXXVII).

« Les origines du mormonisme ».

The Journal of the Indian Society of Oriental Art

– n° 7

« The arts and their traditionnal conception » (traduction de « Les arts et leur conception traditionnelle »).

1940

Études traditionnelles

– janvier

« Le trou de l'aiguille » (repris dans *SFSS*, p. 340).

« L'esprit est-il dans le corps ou le corps dans l'esprit ? » (repris dans *IRS*, chap. XXX).

– février

« Le passage des eaux » (repris dans *SFSS*, p. 343).

« Mentalité scolaire et pseudo-initiation » (repris dans *AI*, chap. XXXIV).

– mars

« Nama-Rupa » (repris dans *EH*, p. 95).

« Sacrements et rites initiatiques » (repris dans *AI*, chap. XXIII).

– avril

« La maladie de l'angoisse » (repris dans *IRS*, chap. III)

« La pierre angulaire » (repris dans *SFSS*, p. 278).

– mai

« La diffusion de la connaissance et l'esprit moderne » (repris dans *M.*, p. 141-146).

– juin

« Superstition de la valeur » (repris dans *M.*, p. 147-154).

« Les sept rayons de l'arc-en-ciel » (repris dans *SFSS*, p. 346).

1941

Journal of the Indian Society of Oriental Art

– volume IX

« Rites and symbols » (traduction de « Le rite et le symbole », février 1935).

1942

Speculative Mason

– janvier

Traduction de « Mythes, mystères et symboles ».

1943

Speculative Mason

– octobre

Traduction anglaise de « L'Énigme de Martinès de Pasqually », par U. Hook.

1944

Speculative Mason

– janvier, avril

Traduction anglaise de « L'Énigme de Martinès de Pasqually » par U. Hook.

1945

Études traditionnelles

– octobre-novembre

« Le zodiaque et les points cardinaux » (repris dans *SFSS*, p. 120).

« La coutume contre la tradition » (repris dans *IRS*, chap. IV).

– décembre

« Sur la signification des fêtes carnavalesques » (repris dans *SFSS*, p. 162).

« Contre le quiétisme » (repris dans *IRS*, chap. XXVI).

Cahiers du Sud

– 2e semestre, tome XXIII, n° 274

« Spiritus, anima, corpus » (repris dans *La Grande Triade*, chap. XI).

1946

Études traditionnelles

– janvier-février

« Janua coeli » (repris dans *SFSS*, p. 351).

« Folie apparente et sagesse cachée » (repris dans *IRS*, chap. XXVII).

– mars-avril

« Kâla-mukha » (repris dans *SFSS*, p. 356).

« Le masque populaire » (repris dans *IRS*, chap. XXVIII).

– mai

« La jonction des extrêmes » (repris dans *IRS*, chap. XXIX).

« La lumière et la pluie » (repris dans *SFSS*, p. 361).

– juin-juillet

« Le cœur rayonnant et le cœur enflammé » (repris dans *SFSS*, p. 407).

– juin-juillet, août

« La chaîne des mondes » (repris dans *SFSS*, p. 365).

– août

« Lapsit exillis » (repris dans *SFSS*, p. 292).

– septembre

« Les racines des plantes » (repris dans *SFSS*, p. 374).

« El-Arkàn » (repris dans *SFSS*, p. 297).

– octobre-novembre

« Rassembler ce qui est épars » (repris dans *SFSS*, p. 301).

« Monothéisme et angélologie » (repris dans *M.*, p. 26-30).

– décembre

« Maçons et charpentiers » (repris dans *EFMC*, tome II, p. 9).

La Revue de la Table ronde

– n° 7

« Triade et Trinité » (repris dans *GT*, chapitre I).

1947

Études traditionnelles

– janvier-février

« Symbolisme du pont » (repris dans *SFSS*, p. 379).

– janvier-février, mars

« À propos du rattachement initiatique » (repris dans *IRS*, chap. V).

– mars

« Le pont et l'arc-en-ciel » (repris dans *SFSS*, p. 383).

– avril-mai

« Influence spirituelle et égrégores » (repris dans *IRS*, chap. VI).

« À propos des langues sacrées » (repris dans *AEC*, chap. I).

– juin

« Le blanc et le noir » (repris dans *SFSS*, p. 306).

« Contemplation directe et contemplation par reflet » (repris dans *IRS*, chap. XVI).

– juillet-août

« Mâyâ » (repris dans *EH*, p. 101).

« Esprit et intellect » (repris dans *M.*, p. 31-36).

– septembre

« La chaîne d'union » (repris dans *SFSS*, p. 388).

« Les idées éternelles » (repris dans *M.*, p. 37-41).

– octobre-novembre

« Ascèse et ascétisme » (repris dans *IRS*, chap. XIX).

« Encadrements et labyrinthes » (repris dans *SFSS*, p. 391).

– décembre

« Pierre noire et pierre cubique » (repris dans *SFSS*, p. 309).

« Nécessité de l'exotérisme traditionnel » (repris dans *IRS*, chap. VII).

Cahiers du Sud

– Dossier : *L'Islam et l'Occident*[9]

« Sayful-Islam » (repris dans *SFSS*, p. 197).

« L'ésotérisme islamique » (repris dans *AEIT*, p. 13).

1948

Études traditionnelles

– janvier-février

« Les "têtes noires" » (repris dans *SFSS*, p. 134).

« Guru et upaguru » (repris dans *IRS*, chap. XX).

– mars

« Vrais et faux instructeurs spirituels » (repris dans *IRS*, chap. XXI).

« Heredom » (repris dans *EFMC*, tome II, p. 14).

– avril-mai

« L'œil qui voit tout » (repris dans *SFSS*, p. 430).

« Point de vue rituel et point de vue moral » (repris dans *IRS*, chap. IX).

– juin

« Le quatre de chiffre » (repris dans *SFSS*, p. 396).

« Sur la "glorification du travail" » (repris dans *IRS*, chap. X).

– juillet-août

« Initiation féminine et initiations de métier » (repris dans *EFMC*, tome II, p. 19).

[9] Réédition profondément remaniée du numéro des *Cahiers du Sud* portant le même nom en 1935. C'est un volume indépendant sans numéro ni mois de parution.

– juillet-décembre
« Parole perdue et mots substitués » (repris dans *EFMC*, tome II, p. 26).
– septembre
« À propos de conversions » (repris dans *IRS*, chap. XII).
– octobre-novembre
« Nouvelles confusions » (repris dans *IRS*, chap. XIV).
– décembre
« Sur le prétendu orgueil intellectuel » (repris dans *IRS*, chap. XV).

1949

Cahiers du Sud
– Dossier : *Approches de l'Inde.*
« Sanatana Dharma » (repris dans *EH*, p. 105).

Études traditionnelles
– janvier-février
« Le grain de sénevé » (repris dans *SFSS*, p. 433).
« Sagesse innée et sagesse acquise » (repris dans *IRS*, chap. XXII).
– mars
« Silence et solitude » (repris dans *M.*, p. 42-47).
– avril-mai
« Travail initiatique collectif et présence spirituelle » (repris dans *IRS*, chap. XXIII).
« L'éther dans le cœur » (repris dans *SFSS*, p. 441).
– juin
« À propos des deux saints Jean » (repris dans *SFSS*, p. 254).
– juillet-août
« Tradition et inconscient » (repris dans *SFSS*, p. 63).
« L'octogone » (repris dans *SFSS*, p. 274).
– septembre
« Christianisme et initiation » (repris dans *AEC*, chap. II).
« Pierre brute et pierre taillée » (repris dans *SFSS*, p. 313).
– octobre-novembre
« Christianisme et initiation » (repris dans *AEC*, chap. II).
« Contre la vulgarisation » (repris dans *IRS*, chap. I).
– décembre
« Christianisme et initiation » (repris dans *AEC*, chap. II).

1950

Cahiers du Sud
– Dossier : *Lumières du Graal.*
« L'ésotérisme du Graal ».

Études traditionnelles

– janvier-février

« Salut et Délivrance » (repris dans *IRS*, chap. VIII).

« Le sacré et le profane » (repris dans *IRS*, chap. XI).

– mars

« Sur le rôle du guru » (repris dans *IRS*, chap. XXIV).

« Liens et nœuds » (repris dans *SFSS*, p. 400).

– avril-mai

« La science profane devant les doctrines traditionnelles » (repris dans *M.*, p. 223-232).

– juin

« Les trois voies et les formes initiatiques » (repris dans *IRS*, chap. XVIII).

– juillet-août

« Métaphysique et dialectique » (repris dans *IRS*, chap. II).

« La Lettre G. et le swastika » (repris dans *SFSS*, p. 137).

– septembre

« La Cité divine » (repris dans *SFSS*, p. 449).

« Sur les degrés initiatiques » (repris dans *IRS*, chap. XXV).

– octobre-novembre

« Cérémonialisme et esthétisme » (repris dans *IRS*, chap. XIII).

– décembre

« Influence de la civilisation islamique en Occident » (repris dans *AEIT*, p. 76).

1951[10]

Études traditionnelles

– janvier-février

« Le chrisme et le cœur dans les anciennes marques corporatives ».

– mars

« Connais-toi toi-même ».

– avril-mai

« À propos des signes corporatifs et de leur sens originel ».

– juin

« Le Démiurge ».

– décembre

« L'emblème du Sacré-Cœur dans une société secrète américaine ».

1952

Études traditionnelles

– janvier-février

« Les conditions de l'existence corporelle (1) ».

[10] La plupart des articles publiés après 1950 sont des rééditions (nous ne précisons donc pas à nouveau dans quels volumes ils ont été repris).

– mars
« Les conditions de l'existence corporelle (2) ».
– avril-mai
« Un projet de Joseph de Maistre pour l'union des peuples ».
– juin
« La Stricte Observance et les Supérieurs Inconnus (1) ».
– juillet-août
« La Stricte Observance et les Supérieurs Inconnus (2) ».
– septembre
« À propos des Supérieurs Inconnus et de l'"astral" ».
– octobre-novembre
« Les influences modernistes dans l'Inde (1) »[11] (« Le Brahma-Samâj »).
– décembre
« Les influences modernistes dans l'Inde (2) » (« L'Arya-Samâj » et « Les Sept Frères (Sat Bhai) »).

1953

Cahiers du Sud
– Dossier : *Yoga, science de l'homme intégral*
« Kundalini-yoga » (paru en octobre-novembre 1933, repris dans *EH*, p. 27).

1961

Études traditionnelles
– janvier-février
« La réforme de la mentalité moderne ».

1962

Études traditionnelles
– janvier-février
« Le Christ Prêtre et Roi »
– mars-avril
« Les influences errantes ».
– juillet-octobre
« Esprit et intellect ».
« Les idées éternelles ».

[11] Sous ce titre, furent publiées trois études d'abord parues dans *La France anti-maçonnique* en 1913.

1971

Études traditionnelles

– septembre-octobre

« Quelques pages oubliées de René Guénon » (interventions de “A.W.Y.” dans *Speculative Mason*).

– novembre-décembre

« Discours contre les discours ».

1972

Études traditionnelles

– janvier-février, mars-avril, mai-juin

« Les dualités cosmiques » (texte inédit écrit pour la *Revue de philosophie* en 1921).*

1973

Études traditionnelles

– janvier-février

« Y a-t-il encore des possibilités initiatiques dans les formes traditionnelles occidentales ? » (texte inédit écrit pour *Memra* vers 1935).*

1974

Diorama filosofico, Rome, Edizioni Europa, 1974, 367 p. (dans cette anthologie plusieurs articles de Guénon et d'Ignitus sont repris).

1984

Études traditionnelles

– octobre-décembre

« Quelques aspects du symbolisme de Janus ».
« Les gardiens de la Terre sainte ».
« À propos des constructeurs du moyen âge ».

1985

Études traditionnelles

– janvier-mars

« F.-Ch. Barlet et les sociétés initiatiques ».
« Quelques précisions à propos de la H. B. of L. ».

1986

Études traditionnelles
- octobre-décembre
  « Le soufisme ».

1987

Études traditionnelles
- janvier-mars
  « Initiation et contre-initiation ».
- avril-juin
  « À propos de quelques symboles hermético-religieux ».

1988

Études traditionnelles
- avril-juin, octobre-décembre
  « Le Christ Prêtre et Roi ».

2004

Science-sacrée
- mai 2004
  « L'idée de l'infini » (écrit pendant la Première Guerre mondiale).*

SECTION II

LIVRES ET ARTICLES SUR GUÉNON

Nous présentons ici une bibliographie chronologique des ouvrages et articles sur Guénon et son œuvre.[1] En raison de la perspective de la présente étude, nous y avons intégré les références utiles pour cerner la réception du métaphysicien. Aussi mentionnons-nous quelques titres où il n'est question de Guénon que marginalement, soit parce qu'une brève mention se révèle un indice précieux, soit parce que l'écrit dans lequel elle se trouve a contribué ou contribue, par sa large diffusion ou sa légitimité intellectuelle, à façonner une représentation de Guénon. De même, cette bibliographie centrée sur l'espace intellectuel français inclut, comme notre étude, un certain nombre de références étrangères.[2] Nous avons également intégré des références évoquées dans des lettres, des articles et des recensions, sans avoir pu toujours les consulter ; nous les mentionnons (même lorsqu'incomplètes) car elles constituent des indications précieuses pour notre étude de réception. Nous avons découvert au cours de notre recherche une cinquantaine d'articles parus dans la presse francophone égyptienne entre 1950 et 1954 ; pour ne pas allonger la présente bibliographie, nous renvoyons à la liste qui en a été établie dans *L'Ermite de Duqqi*.[3]

[1] Le premier à avoir publié une bibliographie critique de Guénon fut André Désilets (DÉSILETS, *René Guénon index - bibliographie* (1977), p. 171-183). Il fut suivi par Aymon de Lestrange (SIGAUD (Dir.), *René Guénon*, 1984, p. 307-313).
[2] Se reporter page 46 de cette étude.
[3] ACCART (Dir.), *L'Ermite de Duqqi*, 2001, p. 77-78 (bibliographie chronologique) et p. 234-236 (bibliographie alphabétique).

1921 ALLO, Bernard-Marie (o.p.), Compte rendu d'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, juillet 1921, p. 461-465.
1921 MAURICE-DENIS, Noële, « Intellectualisme d'Orient et d'Occident », *Les Lettres*, août 1921, p. 200-221.
1921 MAURICE-DENIS, Noële, « Les doctrines hindoues », *La Revue universelle*, 15 juillet 1921, p. 237-246.
1921 PEILLAUBE, Émile (s.m.l.), Compte rendu d'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, *Revue de philosophie*, novembre-décembre 1921, p. 683-691.
1921 TRUC, Gonzague, « La philosophie hindoue », *L'Opinion*, 15 octobre 1921, p. 430-1.

1922 BERTRAND de la GRASSIÈRE, Paul (pseud.), *Théosophie et théosophisme, réponse à une critique de la théosophie de M. René Guénon*, Paris, Publications théosophiques, 1922, 32 p.
1922 CATHALA, Marie-Raymond (o.p.), Compte rendu du *Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion*, *Revue thomiste*, avril-juin 1922, p. 169-172.
1922 DAUDET, Léon, « Le relativisme et l'avenir de la science », *L'Action française*, 30 avril 1922, p. 1.
1922 JOHANNET, René, CHARASSON, Henriette, Compte rendu du *Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion*, *Les Lettres*, avril 1922, p. 738.
1922 LALANDE, André, « Philosophy in France, 1921 », *The Philosophical review*, Cornell University, volume 31, n° 6, novembre 1922, p. 545.
1922 MANSION, Joseph, « Comptes rendus », *Revue néo-scolastique de philosophie*, 1922, p. 130-131.
1922 MASSON-OURSEL, Paul, Compte rendu d'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, *Scientia*, Milan, 1er mai 1922.
1922 MAURICE-DENIS, Noële, « Le Théosophisme », *La Revue universelle*, 1er août 1922, p. 370-376.
1922 OLIVIER, Paul, À propos du *Théosophisme*, *Mercure de France*, n° 572, 15 avril 1922, p. 489.
1922 S.n., Note à propos de *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion*, *Bulletin théosophique*, janvier 1922.
1922 S.n., Recension de la *Revue de philosophie* de janvier-février 1921, *Mind*, Oxford, n° 121, janvier 1922, p. 119.
1922 TAVERNIER, Eugène, Compte rendu du *Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion*, *La Libre parole*, 23 février 1922, p. 5.
1922 THÉRIVE, André, « La vague théosophique », *La Revue hebdomadaire*, 4 mars 1922, p. 37-52.
1922 TRUC, Gonzague, « Le Théosophisme », *L'Opinion*, 4 février 1922, p. 127-128.

1923 BLIGUET, Marie-Joseph (o.p.), Compte rendu du *Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, supplément au numéro d'octobre 1923, p. 18.

1923 GRANDMAISON (de), Léonce (s.j.), Comptes rendus de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* et du *Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion*, *Études*, 5 mars 1923, p. 617-618.
1923 GROUSSET, René, *Histoire de la philosophie orientale (Inde – Chine – Japon)*, Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1923, p. 7, 10, 25, 33, 80, 140-142, 145.
1923 ROURE, Lucien (s.j.), Compte rendu de *L'Erreur Spirite*, *Études*, janvier 1923, p. 626-629.
1923 SUDRE, René, Compte rendu de *L'Erreur spirite*, *Revue métapsychique*, mai-juin 1923.
1923 THÉRIVE, André, « Spiritisme et scientisme », *La Revue universelle*, 15 juin 1923, p. 702-717.
1923 TRUC, Gonzague, « L'Erreur spirite », *La Revue hebdomadaire*, 28 juillet 1923, p. 535-540.

1924 BALLARD, Jean, « Défense de l'Occident », *Fortunio*, Marseille, n° 58, juillet 1924, p. 686-693.
1924 BALLARD, Jean, « Défense de l'Occident (suite) », *Fortunio*, Marseille, n° 59, août 1924, p. 762-786.
1924 CAVES, Jean, « La crise de l'esprit européen », *La Vie des lettres et des arts*, n° 17, 1924, p. 33-36.
1924 COLAS, Marcel, « Un autre anti-moderne : M. René Guénon », *Gazette française*, n° 10, 15 novembre 1924, p. 3-4.
1924 DAUDET, Léon, « Orient et Occident », *L'Action française*, 15 juillet 1924, p. 1.
1924 DERMENGHEM, Émile, « À travers livres et revues : Orient et Occident », *La Vie des peuples*, décembre 1924, p. 784-785.
1924 DUFOUR, Claude, « Orient et Occident », *Revue des arts asiatiques*, n° 3, octobre 1924, p. 33.
1924 LE CARDONNEL, Georges, « La défense de l'Occident », *Le Journal*, 29 septembre 1924, p. 4.
1924 LEFÈVRE, Frédéric, « Le salut vient-il de l'Orient ?… Une heure avec Ferdinand Ossendowsky. L'homme qui a vu le Bouddha vivant », *Les Nouvelles littéraires*, 26 juillet 1924, p. 1-2.
1924 SÉDIR, Paul (pseud.), Compte rendu d'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, *Les Amitiés spirituelles*, n° 4, 25 mai 1924, p. 127-8.
1924 TRUC, Gonzague, Compte rendu d'*Orient et Occident*.[4]

1924 YVIGNAC (d'), Amédée, Compte rendu d'*Orient et Occident*, *La Revue de philosophie*, novembre-décembre 1924, p. 675-676.
1925 ALLO, Bernard-Marie (o.p.), « Inde et Chrétienté » (compte rendu d'*Orient et Occident*), *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, juillet 1925, p. 362-363.
1925 BALLARD, Jean, « Défense de l'Occident », *Fortunio*, Marseille, n° 66, avril 1925, p. 194-197.

[4] Nous n'en connaissons l'existence que parce qu'il constitue un chapitre de : TRUC, *Les Idées vivent*, 1927

1925 BERGE, François, « Traditionnistes et symbolistes », COLLECTIF, « Les Appels de l'Orient », *Les Cahiers du mois*, n° 9-10, février-mars 1925, p. 200-205.
1925 BUHOT, Jean, « L'Homme et son devenir selon le Védânta », *Revue des arts asiatiques*, n° 3, septembre 1925, p. 58-59.
1925 CALMY, Jacques, « René Guénon », *Le Radeau*, n° 1, janvier 1925, p. 2.
1925 EVOLA, Julius, « Il problema di Oriente ed Occidente », *Ultra*, Rome, 1925.[5]
1925 GROLLEAU, Charles, « *L'Ésotérisme de Dante* », *Vient de paraître*, n° 163, juillet 1925, p. 419.
1925 GUEGUEN, Pierre, « Orient et Occident », *Larousse mensuel illustré (revue encyclopédique universelle)*, n° 223, septembre 1925, p. 902.
1925 JOUSSE, Marcel, *Le Style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbo-moteurs*, Paris, Beauchesne, 1925.[6]
1925 LEFÈVRE, Frédéric, *Une Heure avec… Troisième série*, Paris, Gallimard, 1925, p. 9-21.
1925 S.n., « *L'Homme et son devenir selon le Védânta* », *Vient de paraître*, n° 165, septembre 1925, p. 512.
1925 S.n., Compte rendu de : GUÉNON, « F.-Ch. Barlet et les sociétés initiatiques », *Le Voile d'Isis*, avril 1925, *Occult Review*, mai 1925.[7]
1925 SÉDIR, Paul, Compte rendu d'*Orient et Occident*, *Les Amitiés spirituelles*, n° 2, 25 mars 1925, n° 2, s. p.
1925 SÉDIR, Paul, Compte rendu de *L'Ésotérisme de Dante*, *Les Amitiés spirituelles*, n° 8, 25 novembre 1925, p. 256.
1925 S.n., « *L'Homme et son devenir selon le Védânta* », *Vient de paraître*, n° 165, septembre 1925, p. 512.
1925 TAMOS, G., « D'où viendra la Lumière ? De l'Orient ou de l'Occident ? », *Le Voile d'Isis*, n° 72, décembre 1925, p. 734-740.
1925 TRUC, Gonzague, « René Guénon », *Candide*, 8 octobre 1925, p. 3.
1925 TRUC, Gonzague, Réponse à l'enquête, *Les Cahiers du mois*, février-mars 1925, p. 300-1.
1925 Guénon reproduit dans une lettre à Guido De Giorgio le 20 novembre 1925 des articles de presse parus dans : *Paris-Soir*, *L'Intransigeant*, *Le Journal des débats* (par Abel BONNARD), *L'Ère nouvelle*, *Le Figaro* (par Étienne FOURNOL) dont nous n'avons pu retrouver les références exactes.

1926 ALLO, Bernard-Marie (o.p.), Comptes rendus du *Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion* et de *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, juillet 1926, p. 395-398.
1926 BERGE, François, Article-compte rendu de *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, *Cahiers du mois*, n° 21/22, juin 1926, p. 228-231.

[5] Référence incomplète fournie dans : DE GIORGIO, *L'Instant et l'éternité*, 1987, p. 259.
[6] Cette édition étant absente du catalogue de la B.N.F, nous renvoyons pour les numéros de pages en bibliographie à la réédition de 1981.
[7] Signalé sans plus de complément par Guénon dans : GUÉNON, R., « Quelques précisions à propos de la H. B. of L. », *Le Voile d'Isis*, octobre 1925.

1926 GRANDMAISON (de), Léonce (s.j.), Compte rendu de *L'Ésotérisme de Dante*, *Études*, juin 1926, p. 754-755.
1926 MICHAUX, Henri, « *L'Homme et son devenir selon le Védânta* par Maurice [sic] Guénon (Bossard) », *La Revue européenne*, n° 36, 1er février 1926, p. 77.
1926 MONOD-HERZEN, G. E., « Le Roi du monde et la Bible », *Le Lotus bleu*, novembre 1926, p. 329-333.
1926 SÉDIR, Paul, « Métaphysique indoue », *Les Amitiés spirituelles*, n° 10, 25 janvier 1926, p. 292-304.

1927 BONJEAN, François, Compte rendu du *Roi du monde*, *Europe*, n° 56, 15 août 1927, p. 546-550.
1927 BUHOT, Jean, « *La Crise du monde moderne* », *Revue des arts asiatiques*, n° 4, décembre 1927, p. 237.
1927 BUHOT, Jean, « *Le Roi du monde* », *Revue des arts asiatiques*, n° 2, juin 1927, p. 112.
1927 COLMET, Pierre (pseudonyme de Paul Boulin), « *Le Roi du monde* par M. René Guénon », *Revue internationale des sociétés secrètes*, 29 mai 1927, p. 349-355.
1927 DELOBEL, É. (Dr), Compte rendu du *Roi du monde*, *Le Voile d'Isis*, 1927, p. 543-545 et p. 792-794.
1927 GROLLEAU, Charles, Compte rendu du *Roi du monde*, *Vient de paraître*, n° 66, 1927, p. 849-850.
1927 LE COUR, Paul, « L'Atlantide et la métaphysique occidentale », *La Nouvelle revue*, automne 1927, p. 241-251.
1927 MASSON-OURSEL, Paul, Compte rendu du *Roi du monde*, *Revue critique d'histoire et de littérature*, n° 20, 15 octobre 1927, p. 399.
1927 MEYNARD, Alfred, « Orient et Occident », *Le Lotus bleu*, juillet 1927, p. 188-191.
1927 MONOD-HERZEN, G. E., « Orientalismes », *Notre temps*, 20 août 1927, p. 112-115.
1927 MONOD-HERZEN, G. E., Réponse à René Guénon, *Notre temps*, 20 décembre 1927, p. 149-151.
1927 ROURE, Lucien (s.j.), Compte rendu du *Roi du monde*, *Études*, août 1927, p. 362-363.
1927 S.n., Comptes rendus de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* et de *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, *Revue de métaphysique et de morale* (supplément), janvier-mars 1927, p. 12-14.
1927 TASLAUANU, Octavian C., « Orientari în politica economica a României » (Orientation dans la politique économique de la Roumanie), *Convorbiri literare*, Bucarest, volume LXI, n° 5-8, mai-août 1928, p. 192.
1927 TRANG-NI [pseud. d'Henry CORBIN], « Regard vers l'Orient », *La Tribune indochinoise (organe d'étude et de combat pour l'Indochine autonome)*, Paris, 2e année, n° 1, 15 août 1927, p. 4-5.
1927 TRUC, Gonzague, « Orient et Occident », *Les Idées vivent*, Paris, Éditions de la Nouvelle Revue Critique, 1927, p. 196-216.

1928 ALLO, Bernard-Marie (o.p.), « *Orient et Occident* », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1928, p. 680-712.
1928 COLNOET, Pierre, « Défense de l'Occident : Guénon contre Massis », *Revue internationale des sociétés secrètes*, 10 juin 1928, p. 513-514.
1928 DEFRENNE, Pierre (s.j.), Compte rendu de *La Crise du monde moderne*, *Études*, 20 juin 1928, p. 754-755.
1928 FARNOUX-REYNAUD, Lucien, *Le Crapouillot*, 1928.[8]
1928 GILBERT-LECOMTE, Roger, Compte rendu de *La Crise du monde moderne*, *Le Grand Jeu*, n° 1, été 1928, p. 52.
1928 LEBESGUE, Philéas, « Rebâtir », *Atlantis*, n° 6, mars 1928, p. 45-47.
1928 MEIX (de), M., « La crise du monde moderne selon René Guénon », *Le Symbolisme*, n° 117, avril 1928, p. 101-108.
1928 N.D.L.R., « Flèches de direction », *Les Cahiers d'Occident*, n° 1, 1928, p. 116-117.
1928 TRUC, Gonzague, « La crise du monde moderne et René Guénon », *Vient de paraître*, janvier 1928, n° 71, p. 38.
1928 WHITBY, Charles, Préface à *Man and his becoming according to the Védânta*, Londres, 1928, p. 11-19.

1929 ARGOS, Compte rendu d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, *Voile d'Isis*, 1929, p. 685-691.
1929 DAREL, Théodore, Compte rendu du *Roi du monde*, *Vers l'Unité*, Paris, n° 65, mai-juin 29, p. 291.
1929 DAUMAL, René, « Encore sur les livres de René Guénon », *Le Grand Jeu*, n° 2, printemps 1929, p. 73-74.
1929 EVOLA, Julius, « Des limites de la "régularité initiatique" », *Krur*, 1929.[9]
1929 EVOLA, Julius, Compte rendu d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, *Krur*, 1929.[10]
1929 GROLLEAU, Charles, Compte rendu de la réédition du *Théosophisme*, *Vient de paraître*, n° 85, mai 1929, p. 229.
1929 S.n., « Vedantic philosophy », *The Times literary supplement*, Londres, 21 mars 1929, p. 235.
1929 TAMOS, Compte rendu d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, *Voile d'Isis*, 1929, p. 739-741.

1930 CLAVELLE, Marcel, Compte rendu de : *Saint Bernard*, *Voile d'Isis*, décembre 1930, p. 1000.
1930 E. D. [probablement : DERMENGHEM, Emile], Compte rendu d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, *Le Monde nouveau*, n° 5, juillet 1930, p. 416-417.
1930 E. D., « Doctrines orientales », *La Gazette de Lausanne*, n° 102, 13 avril 1930.

[8] Coupure de presse présente dans les archives de Luc Benoist. Nous n'avons pu en retrouver les références.
[9] Article repris dans : EVOLA, Julius, *Ur et Krur 1929*, Milan, Archè, 1985, p. 311-337.
[10] La traduction de cet article est donnée dans : EVOLA, Julius, « Autorité spirituelle et pouvoir temporel » (traduit par Gérard Boulanger), *Totalité*, Puiseaux, n° 27, printemps 1987, p. 22 ; et reprise dans : EVOLA, Julius, *Ur et Krur 1929*, Milan, Arche, 1985, p. 171-191.

1930 GUIBERTEAU, Philippe, *Note sur M. Benda et sur La Trahison des clercs*, Paris, *Cahiers de la quinzaine*, 2e cahier de la 20e série, 20 janvier 1930, p. 46, 48, 60.
1930 LALLEMAND, Marcel, « Métaphysique et mystique chrétiennes et hindoues comparées », *Nouvelle équipe*, Bruxelles, 1er cahier, 1930, p. 7-49.
1930 LANG, Siegfried, article sur Guénon, *Individualität*, Bâle-Zurich-Leipzig, février 1930.[11]

1931 ALLO, Bernard-Marie (o.p.), *Plaies d'Europe et baumes du Gange*, Paris, Éditions du Cerf, 1931, 237 p.
1931 HUAN, Gabriel, « Orient et Occident ou le conflit des métaphysiques », *Psyché (revue mensuelle du spiritualisme moderne)*, n° 413, octobre 1931, p. 286-297.
1931 LANG, Siegfried, « Refugium der Metaphysik », *Neue Schweizer Rundschau*, mai 1931, p. 334-351.
1931 MAGRE, Maurice, Compte rendu du *Symbolisme de la croix*, *Mercure de France*, 1er septembre 1931, p. 435-438.
1931 MARIANI, Gaëtan, « *Le Symbolisme de la croix* », *Revue internationale des sociétés secrètes*, août 1931, p. 180-184.
1931 MASSON-OURSEL, Paul, Compte rendu du *Symbolisme de la croix*, *Mercure de France*, 15 novembre 1931, p. 160-161.
1931 PRÉAU, André, Compte rendu du *Symbolisme de la croix*, *Études traditionnelles*, 1931, p. 399-400.
1931 S.n., « Les revues » (à propos de « Rose-Croix et Rosicruciens »), *Psyché (revue mensuelle du spiritualisme moderne)*, n° 416, juin 1931, p. 192.
1931 SAVORET, André, « Les revues » (à propos de « Place de la tradition atlantéenne dans le Manvantara »), *Psyché (revue mensuelle du spiritualisme moderne)*, n° 413, octobre 1931, p. 311-312.

1932 ALLO, Bernard-Marie (o.p.), « Le sens de la croix chez les ésotéristes », *La Vie spirituelle*, février 1932, p. 65-99.
1932 ARTAUD, Antonin, « La mise en scène et la métaphysique », *Nouvelle revue française*, n° 221, 1er février 1932, p. 231.
1932 CLAVELLE, Marcel, Compte rendu d'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, *Voile d'Isis*, 1932, p. 338-340.
1932 DICKINSON, E. E., Compte rendu du *Voile d'Isis*, *Speculative Mason*, Londres, volume XXIV, octobre 1932, p. 198.
1932 DUFAU, Hélène, *Les Trois couleurs de la Lumière*, Paris, Crès, 1932, 32 p.
1932 LANG, Siegfried, Article consacré à *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, *Neue Zürcher Zeitung*, Suisse, n° 2246, 2 décembre 1932 (édition du matin).[12]
1932 MARITAIN, Jacques, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris, Desclée de Brouwer, 1932, p. 16-17, 545-547.

[11] Signalé sans plus de références dans la rubrique « Les revues » des *Études traditionnelles*.
[12] Signalé sans plus de références dans la rubrique « Les revues » des *Études traditionnelles*.

1932 MAXENCE, Jean [*sic*], « Menaces d'un moment ou périls permanents », *Positions II*, Paris, Librairie de la revue française, 1932, p. 28-32.
1932 PONCINS (de), Léon, *Refusé par la presse*, Paris, Alexis Redier, 1932.
1932 PRÉAU, André, « Les États multiples de l'être », *Le Voile d'Isis*, mai 1932, p. 296-302.
1932 PROBST [*sic*], J.-H., Compte rendu des *États multiples de l'être*, *Les Papiers du merveilleux*, Tunis, n° 6-7, 22 décembre 1932, p. 206-207.
1932 PROBST [*sic*], J.-H., Compte rendu du *Symbolisme de la croix*, *Les Papiers du merveilleux*, Tunis, n° 5, 22 octobre 1932, p. 158-159.
1932 ROURE, Lucien (s.j.), « Le secret de l'Orient et René Guénon », *Études*, juillet 1932, p. 184-196.
1932 S.n., « Les grands serviteurs intellectuels occultes ou une esquisse des positions de M. René Guénon », *Revue internationale des sociétés secrètes*, février 1932, p. 45-46.

1933 BISSET PRATT, James, « Recent developments in indian thought », *The Journal of philosophy*, New-York, n° 19, 1933, p. 509-510.
1933 DICKINSON, E. E., Compte rendu du *Voile d'Isis*, *Speculative Mason*, Londres, volume XXVI, avril 1933, p. 91-92.
1933 DICKINSON, E. E., Compte rendu du *Voile d'Isis*, *Speculative Mason*, Londres, volume XXV, janvier 1933, p. 46-47.
1933 ÉLISÉE DE LA NATIVITÉ (o.c.d.), « Bulletin de mystique comparée », *Études carmélitaines*, 18e année, volume II, octobre 1933, p. 103-107.
1933 FARNOUX-REYNAUD, Lucien, Compte rendu de : BENOIST, L., *La Cuisine des anges*, *Le Crapouillot*, février 1933, p. 35.
1933 LEFÈVRE, Frédéric, « Une heure avec Elian-J. Finbert », *Les Nouvelles littéraires*, 27 mai 1933.
1933 MARIEL, Pierre, « L'esprit souffle où il veut », *Le Temps*, 1933.[13]
1933 TRUC, Gonzague, *Tableau du XXe siècle (1900-1933) : La Pensée*, Paris, Denoël et Steele, 1933, p. 161, 195-201, 254.
1933 GUIBERTEAU, Philippe, *Musique et incarnation*, Paris, *Cahiers de la quinzaine*, 5e cahier de la 23e série, 1933, p. 78, 88, 90.

1934 BENOIST, Luc, « Retour à l'origine », *La Cité universitaire*, 15 juin 1934.
1934 H. K. R., « Das Morgenland und die Urlehre der Menscheit », *Neue Basler Zeitung*, Bâle, n° 189, 15 août 1934.[14]
1934 KÜRY, Hans, « Hinweis auf René Guénon », *Basler Studentschaft* (organe des étudiants de Bâle), Bâle, n° 1, hiver 1934.
1934 KÜRY, Hans, « Das Morgenland und die Urlehre der Menscheit », *Zürcher student* (ogane officiel des étudiants de l'université de Zurich), Zurich, n° 5, octobre 1934.[15]

[13] Signalé sans plus de références dans : GUÉNON, *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme*, p. 151.
[14] Signalé sans plus de références dans la rubrique « Les revues » des *Études traditionnelles*. Un article ayant le même titre est paru la même année sous la signature d'Hans Küry.
[15] Signalé sans plus de références dans la rubrique « Les revues » des *Études traditionnelles*.

1934 LANG Siegfried, « Traditionalistisches Schrifttum und Tradition, Frankreich », *Philosophische Hefte*, Prague, 1934, p. 165-184.

1934 PRÉAU, André, « Connaissance orientale et recherche occidentale », *Jayakarnataka Mysore*, avril 1934.

1934 S.n., « Tradition et antitradition », *Basler Nachrichten*, Bâle, 4 novembre 1934.

1934 ZIEGLER, Léopold, « René Guénon », *Deutsche Rundschau*, Berlin-Leipzig, septembre 1934.

1934 THIMMY, René, « Le mystère à Paris », *Gringoire*, 24 août 1934, p. 13.

1935 A.U.M., « W epoce rosnacego materjalismu » (A l'époque de l'envahissement du matérialisme), *Czas*, Varsovie, n° 189, 13 juillet 1935.

1935 BALLARD, Jean, Présentation de : ZIEGLER, Léopold, « René Guénon », *Cahiers du Sud*, n° 174, juillet 1935, p. 584-588.

1935 EVOLA, Julius, « Un maestro dei tempi moderni : René Guénon », *La Vita italiana*, février 1935.

1935 FIOLLE, Jean (Pr), « Le machinisme et l'esprit des sciences contemporaines », *Mercure de France*, 1er juillet 1935, p. 5-30.

1935 FLEURY, René-Albert, « René Guénon et l'Inde », *Mercure de France*, 15 janvier 1935, p. 300-310.

1935 GAIGNERON (de), Ludovic, « Malentendus métaphysiques », *Mercure de France*, 15 mars 1935, p. 651-658.

1935 GAIGNERON (de), Ludovic, « Préface », *Vers la Connaissance intérieure. Controverses au seuil du métaphysique*, Paris, Éditions Sylvanus, 1935, p. VII-XIV.

1935 JENNY, Joh. Jak. (Dr), « Was bietet der Orient Europa ? Gedanken zu René Guénons Büchern », *Basler Nachrichten*, Bâle, n° 203, 26 juillet 1935.[16]

1935 MEMRA [AVRAMESCU, Marcel], Compte rendu d'*Orient et Occident*, *Memra*, Bucarest, janvier-avril 1935, p. 27-28.

1935 MEYENBURG (von), Harald, *Revue universitaire suisse*, n° 5, janvier 1935.[17]

1935 PREAU, André, « Oriental knowledge and occidental research », *Triveni. Journal of indian renaissance*, Madras, janvier-février 1935.

1935 PRÉAU, André, Recension de l'article de R. A. Fleury précité, *Le Voile d'Isis*, 1935, p. 124-126.

1935 PULBY, Pierre, « Un métaphysicien : René Guénon », *Les Cahiers du Plateau*, Passy, octobre 1935, p. 15-16.

1935 S.n., « Hinweis auf René Guénon », *Basler Studentschaft*, Bâle, semestre d'hiver, 1934, cahier I.

1935 S.n., « Tradition et antitradition », *Basler Nachrichten*, Bâle, 4 novembre 1934.

1935 ZIEGLER, Léopold, « René Guénon », *Cahiers du Sud*, n° 174, juillet 1935, p. 584-588.

[16] Signalé sans plus de références dans la rubrique « Les revues » des *Études traditionnelles*.

[17] Signalé sans plus de références dans la rubrique « Les revues » des *Études traditionnelles*.

1936 A.U.M., « Krysys swiata wspolczesnego (René Guénon : *La Crise du monde moderne*) », *Warszawski Dziennick Narodowy*, Varsovie, 19 mai 1936.[18]
1936 COOMARASWAMY, A. K., Introduction à : GUÉNON, René, « Sacred and profane science », *The Visva-Bharati Quarterly*, Calcutta, novembre 1935-janvier 1936, nouvelle série, volume I, 3e partie, p. 11.
1936 DAUMAL, René, « Sur le scientisme et la révolution », *Europe*, tome XLI, 1936, p. 556-561.
1936 DEBENHAM, M. C., Compte rendu du *Voile d'Isis*, *Speculative Mason*, Londres, volume XXVIII, juillet 1936, p. 88.
1936 FIOLLE, Jean, *Scientisme et science*, Paris, Mercure de France, 1936, p. 220-260.
1936 LOVINESCU, Vasile, « René Guénon », *Familia*, Oradea (Roumanie), juin 1935.
1936 PULBY, Pierre, Compte rendu de : FIOLLE, Jean, *Scientisme et science*, *Les Cahiers du Plateau*, Passy, novembre 1936, p. 53-55.
1936 S.n., Compte rendu d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, *Nasza Pryszlosc*, Varsovie, août-septembre 1936.
1936 THIEME, Karl, « Die eigentliche Revolution unserer Zeit », *Schweizerische Rundschau*, Einsielden (Suisse), mars 1936.[19]
1936 ZIEGLER, Léopold, *Ueberlieferung*, Leipzig, Verlag Jakob Hegener, 1936.[20]

1937 EVOLA, Julius, Préface à : GUÉNON, René, *La Crisi del mondo moderno*, Milan, 1937, p. 1-16.
1937 FIOLLE, Jean, *La Crise de l'humanisme*, Paris, Mercure de France, 1937, p. 167-172.
1937 GLEIZES, Albert, *Homocentrisme*, Sablons, Éditions Moly-Sabata, 1937, p. 11-12.
1937 MIÉVILLE, Henri-Louis, *Vers une philosophie de l'Esprit ou de la Totalité*, Lausanne-Paris, Édition des Trois Collines-Alcan, 1937, p. 55-57.
1937 PODD, Corrado, Préface à *L'Uomo et il suo Divenire secondo il Védânta*, Bari, 1937, p. 1-12.
1938 CHRISTOFLOUR, Raymond, *Louis Le Cardonnel, pèlerin de l'invisible*, Paris, Plon, 1938, p. 183.
1938 DARDAUD, Gabriel, « Depuis huit ans, René Guénon, un jeune savant parisien avait disparu », *L'Intransigeant*, 26 juillet 1938, p. 1 et 3.
1938 DAUMAL, René, « Sur le tantrisme hindou », *Nouvelle revue française*, n° 294, mars 1938, n° 294, p. 510-511.
1938 EVOLA, Julius, « Technique de la subversion », *Contre-révolution (revue internationale d'études sociales)*, n° 3-4, décembre 1938, p. 78.
1938 EVOLA, Julius, « Le "don des langues" », *Corriere padano*, 10 février 1938.[21]
1938 LACOMBE, Roger A., *Déclin de l'individualisme ?*, Paris, Denoël, 1938, p. 61-82.
1938 MAC ITER, David, Avant-propos à sa traduction de : GUÉNON, René, « Le cinquième Véda », *The Visva-Bharati Quaterly*, Inde, août-octobre 1938.

[18] Signalé sans plus de références dans la rubrique « Les revues » des *Études traditionnelles*.
[19] Signalé sans plus de références dans la rubrique « Les revues » des *Études traditionnelles*.
[20] Signalé sans plus de références dans la rubrique « Les revues » des *Études traditionnelles*.
[21] Référence indiquée dans : COLLECTIF, *René Guénon témoin de la Tradition et prophète*, 1987, p. 11, n. 1.

1938 ROCHE, Juliette (Mme A. Gleizes), Compte rendu de : POUCEL, V., *Plaidoyer pour le corps*, *Sud Magazine*, Marseille, décembre 1938, p. 27.
1938 ROLLAND de RENÉVILLE, André, Compte rendu du numéro spécial des *Études traditionnelles* sur le tantrisme, *Hermès*, Bruxelles, troisième série, n° 1, janvier 1938, p. 121.
1939 ROLLAND de RENÉVILLE, André, « Memento des revues », *Nouvelle revue française*, n° 308, mai 1939, p. 896.
1939 SAVORET, André, *L'Inversion psychanalytique*, Paris, Éditions Psyché, 1939, 69 p.
1939 SHEWRING, Walter, *Weekly Review*, janvier 1939.[22]

1940 DERMENGHEM, Emile, Compte rendu de *La Métaphysique orientale*, *Esprit*, Lyon, février 1940, p. 315-316.
1940 RAJU, P. T. (Dr), « Traditionalism and interpretation of experience », *The Visva-Bharati Quarterly*, février-avril 1940.

1941 BALLARD, Jean, « Introduction », MASUI, Jacques (Dir.), *Cahiers du Sud*, Marseille, juin-juillet 1941, numéro spécial « Message actuel de l'Inde », p. 6.
1941 BENOIST, Luc, *Art du monde*, Paris, Gallimard, 1941, p. 9-12 et p. 201.
1941 DAUMAL, René, « Le message de la *Bhagavad-Gîtâ* », *Cahiers du Sud*, Marseille, n° 241, décembre 1941, p. 669-671.
1941 MASSEY, William, Préface à *East and West*, Londres, Luzac and Co, 1941, p. 1-5.[23]
1941 SHEWRING, Walter, *Weekly Review*, 28 août 1941.[24]
1941 S.n., Compte rendu d'*East and West*, *The Times literary supplement*, Londres, 2 août 1941, p. 368.
1941 VANN, Gerard, « René Guénon's orientalism », *The New English Weekly*, n° 22, 28 septembre 1941, p. 213-214.

1942 BENOIST, Luc, « L'œuvre de René Guénon », *Nouvelle revue française*, n° 343, 1er septembre 1942, p. 373-379.
1942 DEBENHAM, M. C., Compte rendu de : GUÉNON, *East and West* (Luzac and Co, Londres, 1941), *Speculative Mason*, Londres, volume XXXIV, janvier 1942, p. 32-36.
1942 HAMVAS, Béla, « René Guénon és a tarsadalom metafizikaja », *Tarsadalomtudomany*, Hongrie, n° 1, 1942, p. 76-85.
1942 HEIMANN, Betty, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Cambridge, X. 1942, p. 1048.[25]
1942 OSBORNE, Arthur, Préface à *The Crisis of the modern world*, Londres, 1942, p. 1-5.

1943 COOMARASWAMY, Ananda-Kentish, « Eastern wisdom and western knowledge », *Isis (an international review devoted to the history of science and civilization)*, Burlington (Vermont, U.S.A.), volume XXXIV, n° 96, printemps 1943, p. 359-363.

[22] Cité sans plus de références dans : COOMARASWAMY, « Eastern Wisdom… », 1943.
[23] Cité sans plus de références dans : COOMARASWAMY, « Eastern Wisdom… », 1943.
[24] Cité sans plus de références dans : COOMARASWAMY, « Eastern Wisdom… », 1943.
[25] Cité sans plus de références dans : COOMARASWAMY, « Eastern Wisdom… », 1943.

1943 RUDD, John, Compte rendu de *The Crisis of the modern world* (Luzac and Co, Londres, 1942), *Speculative Mason*, Londres, volume XXXV, janvier 1943, p. 21-24.
1943 S.n., « A critic of the West », *The Times literary supplement*, Londres, n° 2150, 17 avril 1943, p. 189.

1944 LEVESQUE, Jacques-Henry, « Préface », *Poésies complètes de Blaise Cendrars*, Paris, Denoël, 1944, p. 41-42.

1945 GIDE, André, « Feuillets retrouvés », *Terre des hommes*, 20 octobre 1945, p. 8.
1945 MUKERJEE, Radhakamal, « The meaning and evolution of art in society », *American sociological review*, Université de Pennsylvanie, volume X, n° 4, août 1945, p. 500-501.
1945 WINTER, Pierre, « Que devait être une médecine traditionnelle ? », COLLECTIF, *Médecine officielle et médecines hérétiques*, Paris, Plon, 1945, p. 293-332.

1946 ABELE, Jean-Marie, Compte rendu de *Principes du calcul infinitésimal*, *Études*, décembre 1946, p. 430.
1946 ALLAR, René, Compte rendu du *Règne de la quantité et les signes des temps*, *Revue de la Table ronde*, Nancy, n° 7, 1946, p. 49-54.
1946 S.n., Compte rendu des *Études traditionnelles*, *Speculative Mason*, Londres, volume XXXVIII, avril 1946, p. 58.
1946 BONJEAN, François, Compte rendu de : DERMENGHEM, É., *Contes Kabyles*, *Cahiers du Sud*, Marseille, n° 279, 1946, p. 356-359.
1946 CHENON, René, Compte rendu des *Principes du calcul infinitésimal*, *Critique*, n° 3-4, août-septembre 1946, p. 373.
1946 DERMENGHEM, Emile, Compte rendu du *Règne de la quantité et les signes des temps*, *Cahiers du Sud*, Marseille, n° 279, 1946, p. 353-354.
1946 ÉTIEMBLE, René, Compte rendu de *La Métaphysique orientale*, *Valeurs*, Alexandrie, n° 4, janvier 1946, p. 101.
1946 ÉTIEMBLE, René, Compte rendu du *Règne de la quantité et les signes des temps*, *Valeurs*, Alexandrie, n° 5, avril 1946, p. 105.
1946 LE COUR, Paul, Compte rendu d'*Aperçus sur l'initiation*, *Atlantis*, n° 124, juillet 1946, p. 65-66.
1946 MARCIREAU, Jean, *René Guénon et son œuvre*, Poitiers, 1946, Editions Marcireau, 155 p.
1946 MURY, Gilbert, Compte rendu de *La Crise du monde moderne*, *Europe*, novembre 1946, p. 114-117.
1946 PATRI, Aimé, « À propos de René Guénon », *L'Arche*, Alger, n° 14, mars-avril 1946, p. 147-152.
1946 PRÉAU, André, « Le règne de la quantité, sa signification, sa fin », *Études traditionnelles*, n° 251, mai 1946, p. 216-223.
1946 PRÉVOST, Pierre, « Les idées de René Guénon », *Critique*, n° 1, juin 1946, p. 48-52.

1946 RAFFAËLLI, L., Compte rendu des *Principes du calcul infinitésimal*, *Cahiers du Sud*, Marseille, n° 280, 1946, p. 523-524.
1946 RUSSO, François (s.j.), « Revue des revues » sur *Le Règne de la quantité et les signes des temps* et *Les Principes du calcul infinitésimal*, *Études*, janvier-mars 1946, p. 314-315.

1947 LE COUR, Paul, Compte rendu du *Règne de la quantité et les signes des temps*, *Atlantis*, n° 128, mars 1947, p. 86-88.
1947 PRÉAU, André, Compte rendu de *La Grande Triade*, *Cahiers du Sud*, Marseille, n° 282, 1947, p. 349-350.
1947 PRÉAU, André, Compte rendu des *Aperçus sur l'initiation*, *Cahiers du Sud*, Marseille, n° 281, 1947, p. 171-172.
1947 REGHINI, Arturo, « *Les Principes du calcul infinitésimal* par René Guénon », *Études traditionnelles*, n° 364, 1947, p. 322-327.

1948 ALMQUIST, Kurt, « Orientens syu pà Väridens Ondliga Kris : ein Presentation at René Guénon Verk », *Prisma*, n° 2, 1948, p. 10-21.
1948 DANIÉLOU, Jean, « Le yogi et le saint », *Études*, décembre 1948, p. 289-305.
1948 FRANK-DUQUESNE, Albert, « Réflexions sur Satan en marge de la tradition judéo-chrétienne », *Satan*, Paris, *Les Etudes carmélitaines* chez Desclée de Brouwer, 1948, p. 307.
1948 PATRI, Aimé, « Une nouvelle philosophie de l'histoire », *La Table ronde*, n° 3, mars 1948, p. 466.
1948 RÉGAMEY, Pie-Raymond (o.p.), « À la recherche de la Tradition », *L'Art Sacré*, n° 5-6, mai-juin 1948, p. 88-90 et p. 92-107.
1948 REYOR, Jean, « *Les Aperçus sur l'initiation* », *Études traditionnelles*, n° 272, décembre 1948, p. 362-369.
1948 ROCCO, Corrado, Préface à : GUÉNON, René, *Considerazioni sulla via iniziatica*, Milan, 1948, p. 1-8.

1949 BÉGUIN, Albert « Poetry and occultism », *Yales french studies*, n° 4, 1949, p. 24.
1949 BENOIT, Hubert (Dr), « Avant-Propos », *Métaphysique et psychanalyse (essais sur le problème de la réalisation de l'homme)*, Paris, Editions Mazarine, 1949, p. 7-8.
1949 MASUI, Jacques, « L'Inde dans notre destin », MASUI, J. (Dir.), *Approches de l'Inde*, Marseille, Cahiers du Sud, 1949, p. 9.
1949 RENOU, Louis, « L'Inde et la France », *Hind*, n° 2, 1949, p. 10.
1949 REYOR, Jean, « *Les Aperçus sur l'initiation* », *Études traditionnelles*, n° 273, février 1949, p. 18-25.
1949 S.n., Compte rendu des *Études traditionnelles*, *Speculative Mason*, Londres, volume XLI, janvier 1949, p. 36.

1950 BRETON, André, « Préface », FOURRÉ, Maurice, *La Nuit du Rose-hôtel*, Paris, Gallimard, 1950, p. 12 et 15.

1950 DEBENHAM, M. C., Compte rendu des *Études traditionnelles*, *Speculative Mason*, Londres, first issue, 1950, p. 31-32.

1950 GIDE, André, *Journal 1942-1949*, Paris, Gallimard, 1950, p. 195-196.

1950 GROS, Irénée (o.s.b.), « Sagesse hindoue et sagesse chrétienne », *Témoignages*, avril 1950, p. 198-212.

1950 KANTERS, Robert, « La littérature contemporaine et le pouvoir des clés », *La Table ronde*, n° 32-33, août-septembre 1950, p. 33-34.

1950 REYOR, Jean, « *Les Aperçus sur l'initiation* », *Études traditionnelles*, n° 287, novembre 1950, p. 315-326.

1950 REYOR, Jean, « *Les Aperçus sur l'initiation* », *Études traditionnelles*, n° 288, décembre 1950, p. 372-382.

1950 S.n., « René Guénon's *Views on initiation* » et « How to make initiation effective », *Speculative Mason*, Londres, fourth issue, 1950, p. 61-77.

1950 S.n., Recension des *Études traditionnelles*, *Speculative Mason*, Londres, fourth issue, 1950, p. 109-110.

1950 SCALIGERO, Massimo, « Esoterismo moderno : l'opera e il pensiero di René Guénon », *Imperium*, Italie, mai 1950.[26]

1950 TRUC, Gonzague, *Histoire de la philosophie*, Paris, Éditions Fischbacher, 1950, p. 39-40 (mais aussi p. 36, 357, 369).

1950 S.n., Compte rendu des *Études traditionnelles*, *Speculative Mason*, Londres, second issue, 1950, p. 58-59.

1951 ALLARD L'OLIVIER, André, « René Guénon », *Synthèses*, Bruxelles, volume VI, n° 64, septembre 1951, p. 35-52.

1951 AMADOU, Robert, « René Guénon, philosophe traditionnel », *Gazette des Lettres*, 7-15 février 1951, p. 58-59.

1951 ARTHEZ, « André Rousseaux parle de "renégat" », *Aspects de la France*, n° 128, 26 janvier 1951, p. 3.

1951 BEIRNAERT, Louis (s.j.), « Sagesse de René Guénon », *Études*, mai 1951, p. 171-192.

1951 BERGER, A., « René Guénon et la métaphysique », *Atlantis*, n° 152, mars 1951, p. 114-115.

1951 BONJEAN, François, « Souvenirs et réflexions sur René Guénon », *Revue de la Méditerranée*, Alger, mars-avril 1951, p. 215-220.

1951 BOSCO, Henri, « Trois rencontres », *Hommage à André Gide*, numéro spécial de la *Nouvelle revue française*, novembre 1951, p. 276-279.

1951 BRIANT, Théophile, « René Guénon », *Le Goéland*, Paramé, n° 99, janvier-mars 1951, p. 3.

1951 BRUEL, François, « René Guénon, un des plus surprenants directeurs spirituels de l'Occident vient de mourir », *Carrefour*, 16 janvier 1951, p. 8.

[26] Référence signalée dans : GUÉNON, *Initiation et réalisation spirituelle*, p. 19.

1951 BRUEL, François, « René Guénon, un des plus surprenants directeurs spirituels de l'Occident vient de mourir » (traduit en anglais), *Speculative Mason*, Londres, fourth issue, 1950 [*sic*], p. 96-99.[27]
1951 CARFORT (de), Olivier, « Un sage vivait au pied des pyramides », *Réforme*, 27 janvier 1951, p. 1.
1951 CATTIAUX, Louis, CHAUVET, James, « Hommage à René Guénon », *Le Goeland*, Paramé, juillet-août-septembre 1951, p. 4.
1951 COLLECTIF, « Numéro spécial consacré à René Guénon », *Études traditionnelles*, n° 293-295, 1951, 352 p. [CHACORNAC, P., REYOR, J., COOMARASWAMY, A.K, ZIEGLER, L., VÂLSAN, M., SCHUON, Fr., BENOIST, L., PRÉAU, A., THAMAR, J., "J.C." [*sic*], PALLIS, M., TRUC, G., VREEDE, F., MEUNIER, M.].
1951 DANIÉLOU, Jean (s.j.), « Grandeur et faiblesse de René Guenon », *France catholique*, 22 juin 1951, p. 2.
1951 DANIÉLOU, Jean (s.j.), « La Révélation seule a apporté du nouveau au monde », *France catholique*, 29 juin 1951, p. 2.
1951 DAUMAL, René, « René Guénon », *Cahiers de la Pléiade*, n° 12, printemps-été 1951, p. 36-37.
1951 DUVAL, Bernard, « Après la mort de René Guénon : un Blésois converti à l'islam », *La Nouvelle République*, Blois, 27 février 1951, p. 3.
1951 EVOLA, Julius, « Sous prétexte de conquérir la terre… », *Roma*, Rome, 27 février 1951.[28]
1951 HUMEAU, Edmond, « René Guénon – Sinclair Lewis », *Arts*, 19 janvier 1951, p. 2.
1951 LE COUR, Paul, « La curieuse histoire de René Guénon », *Cahiers métapsychiques*, janvier-mars 1951, p. 17-24.
1951 LE COUR, Paul, « Les erreurs de René Guénon », *Cahiers métapsychiques*, octobre-décembre 1951, p. 26-35.
1951 LE COUR, Paul, « La mort de René Guénon », *Atlantis*, n° 152, mars 1951, p. 113-114
1951 MASUI, Jacques, « *In memoriam* Shri Aurobindo, René Guénon », *Cahiers du Sud*, Marseille, n° 305, juin 1951, p. 143-148.
1951 PATRI, Aimé, « René Guénon (1886-1951) », *Monde nouveau*, n° 48, 1951, p. 134-135.
1951 PAUWELS, Louis, « René Guénon », *Nouvelles littéraires*, 18 janvier 1951, p. 4.
1951 REYOR, Jean, « *Les Aperçus sur l'initiation* », *Études traditionnelles*, n° 292, juin 1951, p. 171-177.
1951 REYOR, Jean, « *Les Aperçus sur l'initiation* », *Études traditionnelles*, n° 296, décembre 1951, p. 378-387.
1951 ROUSSEAUX, André, « Le dernier jour de René Guénon », *Le Figaro*, 22 janvier 1951, p. 1.
1951 ROUSSEAUX, André, « Les derniers écrits de René Guénon », *Le Figaro littéraire*, 3 février 1951, p. 2.

[27] Le numéro daté de 1950 a visiblement paru en 1951. L'article est aussi repris dans la presse égyptienne
[28] Référence indiquée dans : COLLECTIF, *René Guénon témoin de la Tradition et prophète*, 1987, p. 16.

1951 S.n., « Guénon et l'ésotérisme », *La France catholique*, 19 janvier 1951, p. 1.
1951 S.n., Avis de décès, *Bulletin des études arabes*, Alger, n° 51, janvier-février 1951, p. 32.
1951 SAINT-JEAN (de), G., « Hommage à René Guénon », *Le Symbolisme*, n° 5/299, juin-juillet-août 1951, p. 265-268.
1951 SÉRANT, Paul, « René Guénon, rénovateur des études ésotériques, vient de mourir », *Combat*, n° 2028, 10 janvier 1951, p. 1 et 7.
1951 SÉRANT, Paul, « Selon René Guénon, l'apparition d'un nouveau cycle de l'humanité doit consacrer la mort des idéologies modernes », *Rivarol*, 28 janvier 1951, p. 5.
1951 T. [*sic*], « René Guénon », *Le Lotus bleu*, n° 3, mars 1951, p. 119-120.
1951 TRUC, Gonzague, « Souvenirs et perspectives sur René Guénon », COLLECTIF, « Numéro spécial consacré à René Guénon », *Études traditionnelles*, n° 293-295, 1951, p. 334-340.
1951 VENAISSIN, Gabriel, « Diffusion de la pensée secrète », *Esprit*, n° 179, mai 1951, p. 785-790.
1951 VINCENT, Albert, « René Guénon », *La Croix*, 12 mars 1951, p. 3.

1952 ANDREU, Pierre, *Drieu témoin et visionnaire*, Paris, Grasset, 1952, p. 216-217.
1952 BEZAULT, Roger, « Prestige de René Guénon », *Témoignages (cahiers de la Pierre-qui-Vire)*, janvier 1952, p. 64-70.
1952 BRETON, André, *Entretiens 1913-1952*, Paris, Gallimard, 1952, p. 111.
1952 CHAZAL (de), Malcolm, *Le Roi du monde (Princeps Hujus Mundi)*, Port-Louis (Ile Maurice), Imprimerie Al-Madinah, 1952, 22 p.
1952 La TOUR de FEU, « Des hommes répondent », *La Tour de feu*, Thouars (Deux-Sèvres), n° 36-37 (numéro spécial : « Pour un nouvel accès à la vie. Krishnamurti »), printemps 1952, p. 158-9.
1952 LUBAC (de), Henri (s.j.), *La Rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Aubier, 1952, p. 243-244.
1952 REGHINI Arturo, Introduction à *Il Re del mondo*, Rome, 1952, Atanor, p. 1-8.
1952 REYOR, Jean, « René Guénon et la franc-maçonnerie », *Etudes traditionnelles*, n° 300, juin 1952, p. 145-151.
1952 S.n., « Syncrétisme », *Bulletin des Cercles Saint Jean Baptiste*, avril 1952, p. 14-15.
1952 SÉRANT, Paul, « La métaphysique de Guénon », *Cahiers de la Pléiade*, n° 13, printemps 1952, p. 37-40.
1952 THAMAR, Jean [pseudonyme de J.A. Cuttat], « Sagesse de René Guénon », *Etudes traditionnelles*, n° 297, janvier 1952, p. 29-34.

1953 BERL, Emmanuel, « *René Guénon*, de P. Sérant », *Combat*, 2 juillet 1953, p. 7.
1953 BERVAL (de), René (Dir.), « René Guénon : sa vie, son œuvre », *France-Asie*, Saïgon, n° 80, janvier 1953, p. 1157-1270. [BERVAL (de), R., SCHUON, F., SCHWAB, R., BURET, Abd., SANN, Sonn, PRÉAU, A., DAUMAL, R., DERMENGHEM, E., PROBST-BIRABEN, J.-H., ALLARD L'OLIVIER, A., HERBERT, J., GRISON, P. et J.-L., ROLLAND de RENÉVILLE, A., AMADOU, R., TOUSSAINT, G., RAHIM, Abd er, GIDE, A., MICHEL, P., BEZAULT, R., BOSCO, H.]

1953 BRETON, André, « René Guénon jugé par le surréalisme », *Nouvelle nouvelle revue française*, n° 7, 1er juillet 1953, p. 166.
1953 BRETON, André, « $3^2 + 4^2 = 5^2$ (éloge et réserve sur René Guénon, à propos d'une étude récente sur lui par Paul Sérant aux éditions de la Colombe) », *Medium*, juin 1953.
1953 BRISSAUD, André, « Gide : "Que serait-il advenu de moi si j'avais rencontré les livres de Guénon au temps de ma jeunesse ?" », *Arts*, 8-14 mai 1953, p. 5.
1953 COIPLET, Robert, « René Guénon présenté par M. Paul Sérant », *Le Monde*, n° 2672, 29 août 1953, p. 7.
1953 DANIÉLOU, Jean, « Grandeur et faiblesse de René Guénon », *Ecclesia*, n° 56, novembre 1953, p. 83-89.
1953 DANIÉLOU, Jean, « Grandeur et faiblesse de René Guénon », *Essai sur le mystère de l'Histoire*, Paris, Seuil, 1953, p. 120-126.
1953 DANIEL-ROPS, Introduction de : DANIÉLOU, Jean, « Grandeur et faiblesse de René Guénon », *Ecclesia*, n° 56, novembre 1953, p. 83.
1953 GERMAIN, Gabriel, « René Guénon et l'idée de Tradition », *Revue de la Méditerranée*, Alger, mars-juin 1953, n° 55, p. 330-336.
1953 HARTUNG, Henri, « Une lettre », *France-Asie*, Saigon, n° 85-86, juin-juillet 1953, p. 631.
1953 HEINEMANN, F.-H., ALLEN, E.-L., « Survey of recent philosophical and theological literature » (Cassirer, Guénon, Jaspers, H. Kayser), *Hibbert journal*, Londres, n° 52, 1953, p. 80-88.
1953 J. G. [pseudonyme de J. PAULHAN], Compte rendu de : SÉRANT, Paul, *René Guénon*, *Nouvelle nouvelle revue française*, n° 6, 1er juin 1953, p. 1118.
1953 MAURIAC, François, « Bloc-Notes », *La Table ronde*, n° 66, juin 1953, p. 119-120.
1953 MÉNARD, François, « René Guénon, homme doué », *Le Symbolisme*, n° 1/311, octobre-novembre 1953, p. 37-49.
1953 MÉROZ, Lucien, « Initiation et réalisation spirituelle selon René Guénon », *Nova et vetera*, Fribourg, janvier-mars 1953, p. 39-52.
1953 MÉROZ, Lucien, « Les fondements de l'enseignement ésotérique de René Guénon », *Nova et vetera*, Fribourg, octobre-décembre 1953, p. 268-280.
1953 MOSCATELLI, Jean, Une lettre à René de Berval, *France-Asie*, n° 85-86, juin-juillet 1953, p. 507-513.
1953 NIMIER, Roger, « René Daumal : I – À la recherche de la vérité », *Carrefour*, 29 juillet 1953, p. 9.
1953 PETRASCINCU, Dan, « Personnaggi contemporanei : Guénon quel che manca al nostro tempo », *La Fiera Letteraria*, n° 51, 20 décembre 1953, p. 5-6.
1953 PIGNOL, Camille, « Devant le *René Guénon* de Paul Sérant », *La Vigie marocaine*, Casablanca, 12 juillet 1953.
1953 REYOR, Jean, « A-t-on bien lu René Guénon ? », *Études traditionnelles*, n° 305, janvier 1953, p. 48-58.
1953 ROUSSEAUX, André, « La vie posthume de René Guénon », *Le Figaro littéraire*, 21 novembre 1953, p. 2.

1953 ROUSSEAUX, André, « Vie et mort de René Guénon », *Littérature du XXe siècle*, tome IV, Paris, Albin Michel, 1953, p. 161-173.
1953 SÉRANT, Paul, « Charles Maurras et René Guénon » (entretien avec Pierre Boutang), *Aspects de la France*, 6 novembre 1953, p. 3.
1953 SÉRANT, Paul, *René Guénon*, Paris, La Colombe, 1953, 186 p.
1953 VALSAN, Michel, « L'Islam et la fonction de René Guénon », *Études traditionnelles*, n° 305, janvier 1953, p. 14-47.
1953 VAN, Élie, « René Guénon et l'ésotérisme chrétien », *Le Symbolisme*, n° 4/308, avril-mai 1953, p. 195-206.

1954 BALLARD, Jean, « Sur René Guénon », *Cahiers du Sud*, Marseille, n° 324, août 1954, p. 297-298.
1954 CHAZAL (de), Malcolm, « Interview par Adrien Dax », *Medium*, nouvelle série, n° 3, mai 1954, p. 11-12.
1954 COLINON, M., « Un mystique franc-maçon : René Guénon », *L'Église face à la franc-maçonnerie*, Paris, Fayard, 1954, p. 187-190.
1954 EVOLA, Julius, « René Guénon, l'Orient et l'Occident », *East and West*, janvier 1954.[29]
1954 FAURE, J.-P., « La révolution guénonienne et les assises de la connaissance », *Revue de la Méditerranée*, Alger, n° 6, novembre-décembre 1954, p. 657-667.
1954 GIDE, André, *Journal 1939-1949*, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1954, p. 254 et 258.
1954 KELLY, Bernard, « Notes sur la lumière des religions orientales avec référence spéciale aux œuvres de A. K. Coomaraswamy, R. Guénon et F. Schuon », *Dominican studies*, Londres, tome VII, 1954, p. 254-271.
1954 LAVASTINE, Philippe, « Préface », GAIGNERON (de), Ludovic, *Le Secret de l'Être*, Paris, Caractères, 1954, p. 9-29.
1954 LEPAGE, Marius, « Vieilles idées… livres nouveaux », *Le Symbolisme*, février-mars 1954, p. 178.
1954 LOUIS, A., « À propos de René Guénon », *Cahiers du symbolisme chrétien*, printemps 1954, p. 40-42.
1954 MASUI, Jacques, « René Daumal et l'Inde », *Cahiers du Sud*, Marseille, n° 322, mars 1954, p. 383.
1954 MÉROZ, Lucien, « René Guénon et l'Église catholique », *Nova et vetera*, Fribourg, octobre-décembre 1954, p. 266-274.
1954 MÉROZ, Lucien, « René Guénon et les notions chrétiennes du salut et de la Création », *Nova et vetera*, Fribourg, juillet-septembre 1954, p. 194-207.
1954 MORNET, Jean, « Henri [*sic*] Guénon à Blois », *Bulletin de l'Association Amicale des Anciens Élèves du Collège et du Lycée Augustin-Thierry Blois* [*sic*], Blois, 1954, p. 22-26.
1954 PRÉAU, André, « Sur René Guénon », *Cahiers du Sud*, Marseille, n° 324, août 1954, p. 298-300.

[29] Référence donnée dans : BOUTIN, *Politique et Tradition*, p. 478.

1954 REYOR, Jean, « À propos d'un nouveau livre de René Guénon », *Études traditionnelles*, n° 316, juin 1954, p. 169-177.
1954 REYOR, Jean, « À propos d'un nouveau livre de René Guénon », *Études traditionnelles*, n° 318, septembre 1954, p. 267-278.
1954 REYOR, Jean, « À propos de René Guénon. Lettre ouverte à Marius Lepage », *Le Symbolisme*, n° 5/315, juin 1954, p. 272-280.
1954 REYOR, Jean, « Avant-propos », GUÉNON, René, *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*, Paris, Éditions Traditionnelles, 1954, p. VII-XIII.
1954 SÉRANT, Paul, « Frithjof Schuon et René Guénon », *La Parisienne*, n° 15, mars 1954, p. 334-340.
1954 S.n., Compte rendu de : *The Reign of quantity and the signs of the times*, *The Times literary supplement*, Londres, 19 mars 1954, p. 190.

1955 BAMMATE, Nadjmoud-Dine, « Visites à René Guénon », *Nouvelle nouvelle revue française*, n° 30, 1er juin 1955, p. 1124-1127.
1955 MORNET, Jean, « Autour de René Guénon », *Bulletin de l'Association des Anciens Élèves du Lycée de Blois*, 1955, p. 16-17.
1955 PAROISSIN, M. E. (R. P.), *Art et humanisme biblique*, Paris, Nouvelles Éditions Debresse, 1955, p. 71.
1955 REYOR, Jean, « À propos des maîtres de René Guénon », *Études traditionnelles*, n° 321, janvier 1955, p. 5-10.
1955 REYOR, Jean, « Église et maçonnerie dans l'œuvre de René Guénon », *Études traditionnelles*, n° 325, juillet 1955, p. 185-198.
1955, ABELLIO, Raymond, « L'esprit moderne et la Tradition », SÉRANT, Paul, *Au seuil de l'ésotérisme*, Paris, Grasset, 1955, p. 7-81.

1956 BEIRNAERT, Louis (s.j.), « De Charcot à René Guénon », *Études*, novembre 1956, p. 276-285.
1956 BOSCO, Henri, « Ma bibliothèque idéale », QUENEAU, Raymond (Dir.), *Pour une bibliothèque idéale*, Paris, Gallimard, 1956, p. 66.
1956 GRISON, Jean-Louis, « René Guénon et la critique », *France-Asie*, Saigon, septembre 1956, n° 124, p. 157-168.
1956 GUÉRIN, Jean [pseudonyme de J. Paulhan], « *Études traditionnelles* », *Nouvelle nouvelle revue française*, octobre 1956, p. 738.
1956 REYOR, Jean, « Initiation et moment cosmique d'après l'œuvre de René Guénon », *Études traditionnelles*, n° 329, janvier-février 1956, p. 21-31.
1956 S.n., « René Guénon et le sens de l'éternité », *C'est-à-dire*, décembre 1956, p. 49-51.

1957 AMADOU, Robert, « Guénon, Fulcanelli, la gnose », *La Tour Saint Jacques*, n° 11-12, juillet-décembre 1957, p. 223-232.
1957 KANTERS, Robert, « René Guénon et la métaphysique », PICON, Gaëtan (Dir.), *Panorama des idées contemporaines*, Paris, Gallimard, 1957, p. 523-527.

1957 SÉRANT, Paul, « René Guénon et la "fin du cycle" », *Apocalypse et idée de fin des temps*, numéro spécial de *La Table ronde*, février 1957, p. 159-162.

1958 CHACORNAC, Paul, *La Vie simple de René Guénon*, Paris, Éditions Traditionnelles, 1958, 130 p.
1958 DERMENGHEM, Émile, Compte-rendu de : CHACORNAC, Paul, *La Vie simple de René Guénon*, *Cahiers du sud*, Marseille, n° 348, 1958, p. 306-307.
1958 HUGONIN, J., « Orient et Occident », *Le Symbolisme*, n° 5/339, mai-juin 1958, p. 297-306.
1958 LÉVY, John, « Le Védânta et René Guénon », *Synthèses*, Bruxelles, n° 142, mars 1958, p. 235-257.
1958 MAC NAB, Angus, Préface à *Symbolism of the cross*, Londres, 1958, p. 1-14.
1958 MEROZ, Lucien, « Une biographie de René Guénon », *Nova et vetera*, Fribourg, juillet-septembre 1958, p. 220-222.
1958 REYOR, Jean, « Autour de *La Vie simple de René Guénon* », *Études traditionnelles*, n° 348, juin 1958, p. 162-175.
1958 REYOR, Jean, « En marge de *La Vie simple de René Guénon* », *Études traditionnelles*, n° 345, février 1958, p. 5-15.

1959 CORNELIS, H. (o.p.), LEONARD, A., *Gnose éternelle*, Paris, Fayard, 1959, p. 84-86.
1959 CUTTAT, J.-A., Compte rendu d'une série de vingt conférences libres consacrées au néo-traditionalisme (R. Guénon, A. K. Coomaraswamy, F. Schuon), *Annuaire de l'E.P.H.E.*, Section des Sciences Religieuses, 1958-1959, p. 67-71.
1959 GUIBERTEAU, Philippe, *Les Hommes et les rites (le christianisme achèvement de l'homme)*, Paris, Éditions du Scorpion, 1959, 223 p.
1959 MUSSO, F., « René Guénon, l'Orient et les Occidentaux », *Le Symbolisme*, n° 345, juin-septembre 1959, p. 342-354.

1960 JOUBLIN, Jean, « Extraits d'une lettre du Dr Jean Joublin à Monseigneur André Combes », *La Pensée catholique*, n° 69, 1960, p. 49-50.
1960 PAUWELS, Louis, BERGIER, Jacques, *Le Matin des magiciens*, Paris, Gallimard, 1960, p. 20, 286, 325-326, 350-351, 432.
1960 REYOR, Jean, « René Guénon et la notion d'universalité », *Études traditionnelles*, n° 358, mars 1960, p. 49-56.

1961 PONTE, G., « Dix ans après », *Études traditionnelles*, n° 363, 1961, p. 45-53.
1961 SAINT MICHEL, Léonard, « La vitrine aux symboles : comme un vent glacé », *Les Cahiers de la Tour Saint Jacques*, 1er trimestre 1961, p. 113-120.

1962 BOUVIER, Émile, *Les Lettres françaises au XXe siècle*, Paris, P.U.F., 1962, p. 204.
1962 DROT, Jean-Marie (réalisateur), « Voyage au pays des demeures avec Étienne-Martin », *L'Art et les hommes*, diffusée sur la première chaîne le 6 mai 1962.

1962 GERMAIN, Gabriel, « Avec François Bonjean dans les “espaces du cœur” », *Confluent*, Paris-Rabat, n° 21, mai 1962, p. 371.
1962 MAURICE-DENIS BOULET, Noële, « L'ésotériste René Guénon : souvenirs et jugements », *La Pensée catholique*, n° 77, 78-79 et 80, 1962, p. 17-42, 139-162 et 63-81.
1962 MÉROZ, Lucien, *René Guénon ou la sagesse initiatique*, Paris, Plon, 1962, 245 p.
1962 PALLIS, Marco, Préface à *The Crisis of the modern world*, Londres, 1962, p. 1-12.
1962 THÉRIVE, André, « Pensée chinoise », *Écrits de Paris*, novembre 1962, p. 120-121.
1962 VALSÂN, Michel, « Introduction », GUÉNON, René, *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, Paris, Gallimard, 1962, p. 11-23.

1963 ASKARI, Muhammad Hassan, « Orient et Occident : Ibn Arabi et Kierkegaard », *Revue de métaphysique et de morale*, janvier-mars 1963, p. 1-18.
1963 BILLY, André, « Si l'Orient est supérieur à l'Occident », *Le Figaro*, 23 janvier 1963, p. 16.
1963 CORBIN, Henry, « Correspondance », *Revue de métaphysique et de morale*, avril-juin 1963, p. 234-247.
1963 DEGUY, Michel, « Guénon et la “science sacrée” », *Nouvelle revue française*, n° 124, avril 1963 p. 694-702.
1963 EVOLA, Julius, « René Guénon et la “scolastique” guénonienne », *Il Ghibelino*, janvier 1963.[30]
1963 HEINEMAN, Jean D., « Philosophes français d'avant-garde », *Morgenbladet*, Oslo, 16 avril 1963.
1963 NESMY, Claude-Jean (o.s.b.), « René Guénon », *La Table Ronde*, n° 186-187, juillet-août 1963, p. 119-120.
1963 PETITDEMANGE, Guy (s.j.), Compte rendu de *René Guénon ou la sagesse initiatique*, Le Caire, *Le Progrès égyptien*, 30 janvier 1963.
1963 RICHER, Jean, « Sur René Guénon », *Mercure de France*, n° 1200, 1er octobre 1963, p. 442-447.
1963 SIRIUS (pseudonyme de Marcel Clavelle), « Souvenirs et jugements d'une catholique sur René Guénon », *Le Symbolisme*, n° 362, octobre-décembre 1963, p. 51-69.
1963 WAHL, Jean, « Quelques réflexions », *Revue de métaphysique et de morale*, janvier-mars 1963, p. 19-24.

1964 GUIBERTEAU, Philippe, « Péguy, Guénon et les anciens mondes », *Péguy*, Actes du colloque international d'Orléans, 7-9 septembre 1964, Paris, L'Amitié Charles Péguy, 1966, p. 233-244.
1964 MOURRE, Michel, « René Guénon », *Dictionnaire des idées contemporaines*, Paris, Éditions universitaires, 1964, p. 337-339.

1965 REYOR, Jean, « René Guénon et la franc-maçonnerie », *Le Symbolisme*, n° 368, janvier-février 1965, p. 110-133.

[30] Référence indiquée dans : COLLECTIF, *René Guénon témoin de la Tradition et prophète*, 1987, p. 5.

1966 ACCAME, Giano, « René Guénon, Fiume Sotteranco », *Italia che Scrive*, tome XLIX, n° 4, avril 1966, p. 58-59.
1966 BECKER (de), Raymond, *L'Hindouisme et la crise du monde moderne*, Paris, Éditions Planète, 1966, p. 57-64.
1966 BILLY, André, « Les propos d'André Billy », *Figaro littéraire*, 21 avril 1966, p. 7.
1966 CAMICAS, Yves et Claude, *Les Gens du Blâme*, Paris, Éditions Planète, 1966, p. 15-16 (et aussi : 19, 27, 31, 32, 35, 101, 190).
1966 JACOB, Daniel, « René Guénon : une super-religion pour initiés », *Permanences (organe de formation civique et d'action doctrinale selon le droit naturel et chrétien)*, n° 34, novembre 1966, p. 31-57.

1967 CHENIQUE, François, « Commentaire du *Cantique des créatures* », *Cahiers du yoga chrétien*, Lyon, n° 16, décembre 1967, p. 143.
1967 MASUI, Jacques, « Introduction » et « L'expérience spirituelle de René Daumal et l'Inde », *Hermès*, n° 5 (« La Voie de René Daumal : du *Grand Jeu* au *Mont Analogue* »), 1967, p. 5-10, p. 60-62.
1967 REYOR, Jean, « Avant-propos », GUÉNON, René, *Initiation et réalisation spirituelle*, Paris, Éditions Traditionnelles, 1967, p. 7-12.
1967 ROMAN, Denys, « René Guénon et la lettre G », *Études traditionnelles*, n° 402-403, 1967, p. 150-162.

1968 GERMAIN, Gabriel, *Le Regard intérieur*, Paris, Seuil, 1968, p. 298-301.
1969 AMER, Henry, Compte rendu de : GERMAIN, Gabriel, *Le Regard intérieur*, *Nouvelle revue française*, n° 203, novembre 1969, p. 774.
1969 KANTERS, Robert, « Sur une expérience religieuse polyphonique », *Le Figaro littéraire*, 6-12 janvier 1969, p. 19-20.
1969 VALSÂN, Michel, « L'œuvre de René Guénon en Orient », *Études traditionnelles*, n° 411, 1969, p. 32-37.
1969 VALSÂN, Michel, « Mise au point », *Études traditionnelles*, n° 423, 1969, p. 24.
1969 VALSÂN, Michel, « René Guénon, *Le Symbolisme de la croix* », *Études traditionnelles*, n° 423, 1969, p. 35.

1970 AMADOU, Robert, préface au *Symbolisme de la croix*, Paris, 10/18 - Union Générale d'Éditions, 1970, p. 7-42.
1970 BRETON, André, « Le surréalisme et la Tradition », *Perspective cavalière*, Paris, Gallimard, 1970, p. 127-129.
1970 LEVY, John, *Immediate knowledge and happiness : the Vedantic doctrine of non-duality*, Londres, Thorsons, 1970, 125 p.
1970 MANARA, Mario, « De la confusion en plus : *Planète-Plus* et les prétendus disciples de René Guénon », *Rivista di studi tradizionali*, Turin, juillet-décembre 1970, p. 207.
1970 MARIDORT, Roger, « Avant-propos », GUÉNON, René, *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, Paris, Gallimard, 1970, p. 7-10.

1970 PAUWELS, Louis, SMEDT (de), Marc, FRÈRE, Jean-Claude (Dir.), « L'Homme et son Message : René Guénon », *Planète Plus*, 15 avril 1970, 148 p. [FRÈRE, J.-Cl., SCHUON, F., WENDEL (de), S., SÉRANT, P., ABELLIO, R., DURING, J., BAYLOT, J., FILLIOZAT, J., DANIÉLOU, J.].
1970 RANDOM, Michel, « René Guénon et la pensée orientale », *Le Grand Jeu*, Paris, Denoël, 1970, p. 204-205.

1971 ASFAR, Gabriel, « Naissance d'une œuvre : une correspondance inédite de René Guénon », *Études traditionnelles*, septembre-octobre 1971, p. 193-208.
1971 CORNELOUP, Joanis, *Je ne sais qu'épeler*, Paris, Éditions Vitiano, 1971, p. 99-124 et 174-180.
1971 KERSSEMAKERS, Anton, « Quelques pages oubliées de René Guénon », *Études traditionnelles*, n° 427, septembre-octobre 1971, p. 209-216.
1971 LAURANT, Jean-Pierre, « Le problème de René Guénon ou quelques questions posées par les rapports de sa vie et de son œuvre », *Revue de l'histoire des religions*, n° 1, janvier-mars 1971, p. 41-70.
1971 PAUWELS, Louis, *Lettre ouverte aux gens heureux et qui ont bien raison de l'être*, Paris, Albin Michel, 1971, p. 32-33.
1971 ROMAN, Denys, « Guénon présenté à la multitude », *Etudes traditionnelles*, mars-juin 1971, p. 111-114.
1971 ROMAN, Denys, « René Guénon et la loge La Grande Triade », *Études traditionnelles*, n° 427-8, septembre à décembre 1971, p. 217-228 et 251-266.
1971 SÉRANT, Paul, *Lettre à Louis Pauwels sur les gens inquiets et qui ont bien le droit de l'être*, Paris, La Table ronde, 1971, p. 161-176.
1971 VALSÂN, Michel, « Références islamiques du symbolisme de la croix », *Études traditionnelles*, n° 424-425, mars 1971, p. 49.
1971 VALSÂN, Michel, « Références islamiques du symbolisme de la croix », *Études traditionnelles*, n° 428, novembre 1971, p. 275.

1972 ASFAR, Gabriel, *René Guénon : a chapter of french symbolist thought in the XXth century*, Princeton University, Department of Roman Languages and Literatures, 1972, 450 p.
1972 EVOLA, Julius, « Corrispondenza con René Guénon », *La Destra*, Milan, n° 3, mars 1972.
1972 LAURANT, Jean-Pierre, *L'Argumentation historique dans l'œuvre de René Guénon*, Mémoire de l'E.P.H.E. (sous la direction de François Secret), Sorbonne, 1972, 2 tomes, 157 p. et 317 p.
1972 RABOL, Georges, *René Guénon et la crise du monde moderne*, Paris, Institut d'Herméneutique, conférence du 24 janvier 1972, 26 f.
1972 RAVIGNANT, Patrick, *Les Maîtres spirituels contemporains*, Paris, Culture-Art-Loisirs, 1972, p. 130-135.
1972 THIRION, André, *Révolutionnaires sans révolution*, Paris, Robert Laffont, 1972, p. 179-181, 190, 213, 214, 549, 559.

1973 AMADOU, Robert, LAURANT, Jean-Pierre (Dir.), « René Guénon », numéro spécial des *Cahiers de l'Homme-Esprit*, Beausoleil, n° 3, 1973, 118 p. [LAURANT, J.-P., MASUI, J., PRÉAU, A., MICHELSON, G., MILLET, Y., RIFFARD, P, BAYLOT, J., GIRAUD, D., AMADOU, R.]
1973 BERGIER, Jacques, « Quand un barbare moderne relit Guénon », *Question de*, n° 1, 1973, p. 41-49.
1973 BIÈS, Jean, *Littérature française et pensée hindoue des origines à 1950*, Paris, Klincksieck, 1973, p. 328-352.
1973 DEVAULX, Noël, « Un colloque sur René Guénon », *La Quinzaine littéraire*, 16-30 septembre 1973, p. 23-24.
1973 EVOLA, Julius, « René Guénon e il tradizionalismo integrale », *La Destra*, Milan, n° 4, avril 1973.
1973 LAURANT, Jean-Pierre, « René Guénon », *Travaux de la Loge Nationale de Recherches Villard de Honnecourt*, Neuilly-sur-Seine, volume IX, 1973, p. 19-29.
1973 MARIDORT, Roger, « Avant-propos », GUÉNON, René, *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme*, Paris, Gallimard, 1973, p. 7-11.
1973 ROMAN, Denys, « René Guénon et la loge La Grande Triade », *Études traditionnelles*, janvier-février 1973, p. 9-22.
1973 TOURNIAC, Jean, *Propos sur René Guénon*, Paris, Dervy, 1973, 255 p.
1973 VREEDE, Frans, « Quelques aspects de la doctrine de René Guénon », *Travaux de la Loge Nationale de Recherches Villard de Honnecourt*, Neuilly-sur-Seine, volume IX, 1973, p. 45-46.
1973 VREEDE, Frans, « Rencontre avec René Guénon », *Travaux de la Loge Nationale de Recherches Villard de Honnecourt*, Neuilly-sur-Seine, volume IX, 1973, p. 49-51.
1973 WARCOLLIER, Pierre, et LAURANT, Jean-Pierre, « Le colloque René Guénon à Cerisy-la-Salle », *Travaux de la Loge Nationale de Recherches Villard de Honnecourt*, Neuilly-sur-Seine, volume IX, 1973, p. 88-90.

1974 ELIADE, Mircea, « Occult and modern world », *Journal of the Philadelphia Association for Psychoanalysis*, Philadélphie, n° 3, 1974, p. 195-213.
1974 LAURANT, J.-P., *L'Idée de Tradition chez René Guénon*, conférence du 17 décembre 1973, Paris, Institut d'Herméneutique, 1974, 12 f.
1974 ROUX (de), Dominique, Note sur : *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme*, *Exil*, Genève-Paris-Montréal-Moscou, n° 2, hiver 1974, p. 204.
1974 TAIN, s.p., « René Guénon, sa vie, sa doctrine (1886-1951) », *Mémoires des sciences et des lettres*, Blois, 35e volume, 1974, p. 8-10.

1975 GEORGEL, Gaston, « La doctrine des cycles dans l'œuvre de René Guénon », *Études traditionnelles*, n° 448, avril 1975, p. 70-77.
1975 KOHN-ÉTIEMBLE, Jeannine, *226 lettres inédites de Jean Paulhan*, Paris, Klincksieck, 1975, p. 38.
1975 LAURANT, Jean-Pierre, *Le Sens caché dans l'œuvre de René Guénon*, L'Âge d'Homme, Lausanne, 1975, 277 p.

1975 ROMAN, Denys, « Notes de lecture : les Travaux de la Loge Nationale de Recherches Villard de Honnecourt sur René Guénon », *Études traditionnelles*, n° 447, janvier-mars 1975, p. 22-29.
1975 SIMON, L. M., « René Guénon, 1886-1951 », *Forts dans la Foi*, n° 40, 1975, p. 223-227.

1976 BÉJART, Maurice, « Maurice Béjart aime lire (entretien avec Anne-Marie de Vilaine) », *Lire*, n° 9-10, juin 1976, p. 235.
1976 BERGIER, Jacques, « Guénon, René », CAVENDISH, Richard (Dir.), *L'Encyclopédie de l'inexpliqué*, Paris-Bruxelles, Elsevier Séquoia, 1976, p. 114-115.
1976 BERQUE, Jacques, *Les Arabes d'hier à demain*, Paris, Seuil, 1976, p. 53-54.
1976 ELIADE, Mircea, « L'occulte et le monde moderne », *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Paris, Gallimard, 1976, p. 89-92.
1976 ÉTIEMBLE, René, « Jean Paulhan et le "Gegensinn der Urworte" », BERSANI, Jacques (Dir.), *Jean Paulhan le souterrain*, Paris, 10/18, 1976, p. 321.
1976 FERRIE, Bernard, *Les Idées politiques de René Guénon*, Mémoire de D.E.S. en sciences-politiques, Paris, 1976, 96 f.
1976 GUIBERTEAU, Philippe, « Notes sur l'ésotérisme de Bosco : l'influence de René Guénon », *Renaissance de Fleury*, Châteauneuf-sur-Loire, n° 99, septembre 1976, p. 17-22.
1976 LAURANT, Jean-Pierre, Compte rendu de : TOURNIAC, Jean, *Propos sur René Guénon*, *Revue de l'histoire des religions*, juillet 1976, p. 107-109.
1976 MARIDORT, Roger, « Avant-propos », GUÉNON, René, *Mélanges*, Paris, Gallimard, 1976, p. 3-6.
1976 S.n., « Le traditionalisme de René Guénon », TISSOT, Henri (Dir.), *Orient et Occident*, Paris, Bibliothèque Laffont des grands thèmes, 1976, p. 82-84.

1977 ALLARD L'OLLIVIER, André, *L'Illumination du cœur*, Paris, Éditions Traditionnelles, 1977, p. 236-249.
1977 ALLEAU, René, SCRIABINE, Marina (Dir.), *René Guénon et l'actualité de la pensée traditionnelle*, Actes du Colloque International de Cerisy-la-Salle : 13-20 juillet 1973, Braine-le-Comte, 1977 [BAMMATE, N-D., ALLEAU, R., LAURANT, J.-P., ASFAR, G., TOURNIAC, J., LAVASTINE, Ph., AMADOU, R., LEJBOWICZ, M., BAYLOT, J., GUILLEMAIN, B., GEORGEL, G., GANDILLAC (de), M., WARCOLLIER, P., VREEDE, F., CHENIQUE, F., SCRIABINE, M., BURLET, R. M., HANI, J., FAIVRE, A., FERRAND, G.].
1977 AMADOU, Robert, Introduction à : GRANGIER, Tony, « À propos de René Guénon et de Marc Haven », *L'Initiation*, n° 2, avril-juin 1977, p. 119-120.
1977 BENOIST (de), Alain, *Vu de droite*, Paris, Copernic, 1977, p. 383-387.
1977 COLLARD, Pierre, « Précisions sur la "conversion" de René Guénon à l'islam », *Renaissance traditionnelle*, n° 32, octobre 1977, p. 270-276.
1977 COLLARD, Pierre, « René Guénon et la religion musulmane », *Renaissance traditionnelle*, n° 29, janvier 1977, p. 1-14.
1977 DÉSILETS, A., *René Guénon : index-bibliographie*, Québec, Presses de l'Université de Laval, 1977, 183 p.

1977 GRANGIER, Tony, « À propos de René Guénon et de Marc Haven », *L'Initiation*, n° 2, avril-juin 1977, p. 119-120.
1977 LESTRIENT, Éric, « René Guénon, un Français converti à l'islam explore la Tradition », DUMONT, Jean (Dir.), *Histoire de la littérature française du XXe siècle*, tome III, Genève, Éditions Famot, 1977, p. 369-375.
1977 LIPSEY, Roger, *Coomaraswamy, his life and work*, Princeton University Press, Bollingen series, LXXXIX, 1977, p. 169-172, 174-175, 268-274.
1977 NAVILLE, Pierre, « De l'Orient à l'Occident », *Le Temps du surréel*, tome I, Paris, Galilée, 1977, p. 283-302.
1977 PASCAL, Pierre, « Témoignage », COLLECTIF, *Julius Evola le visionnaire foudroyé*, Paris, Copernic, 1977, p. 171-182.
1977 ROMAN, Denys, « René Guénon et les "destins" de la franc-maçonnerie », *Renaissance traditionnelle*, n° 29 et n° 32, janvier et otobre 1977, p. 57-64 et p. 289-297.
1977 SAVARY, Michèle, « Actualité de René Guénon », *Écrits de Paris*, n° 375, décembre 1977, p. 104-111.
1977 SÉRANT, Paul, *René Guénon* (2e édition augmentée), Paris, Le Courrier du Livre, 1977, 230 p.

1978 BAILLET, Philippe, « À propos du livre *René Guénon, témoin de la Tradition* », *Totalité*, Puiseaux, n° 6, septembre-octobre 1978, p. 34-53.
1978 BATACHE, Eddy, *Surréalisme et Tradition : la pensée d'André Breton jugée selon l'œuvre de René Guénon*, Paris, Éditions Traditionnelles, 1978, 174 p.
1978 CHALEIL, André, *Les Grands initiés de notre temps*, Paris, Pierre Belfond, 1978, p. 115-144.
1978 COLOGNE, Daniel, *Julius Evola, René Guénon et le christianisme*, Paris, Éric Vatré, 1978, 143 p.
1978 DESILETS, André, « René Guénon et l'actualité de la pensée traditionnelle », *Sciences religieuses*, n° 4, 1978, p. 473-475.
1978 DI VONA, Piero, « Spinoza e Guénon », *Spinozismo ieri e oggi* (*Archivo di filosophia*), Padoue, Cedam, n° 1, 1978, p. 333-335.
1978 DRIEU La ROCHELLE, Pierre, Lettre à Jean Paulhan de 1945, *Magazine littéraire*, n° 143, décembre 1978, p. 36.
1978 DUBANT, Bernard, « Guénon et le "guénonisme" », *Narthex*, n° 21-23, mars-août 1978, 84 p.
1978 ELIADE, Mircea, *L'Épreuve du labyrinthe (entretiens avec Claude-Henri Rocquet)*, Paris, Belfond, 1978, p. 170-171.
1978 GROVER, Frédéric, *Six entretiens avec André Malraux sur des écrivains de son temps (1959-1975)*, Paris, Gallimard, 1978, p. 74-75, p. 82.
1978 HARTUNG, Henri, *Spiritualité et autogestion. René Guénon, Râmana Maharshi*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1978, p. 27-48.
1978 J.D., B.H., « À propos de René Guénon et de la religion musulmane », *Renaissance traditionnelle*, n° 35, juillet 1978, p. 222-226.

1978 NGUYEN, Victor, « Maistre, Maurras, Guénon, contre-révolution et contre-culture », *Revue des études maistriennes*, Paris, Les Belles-Lettres, n° 3, 1978, p. 115-131.
1978 PAUWELS, Louis, *L'Apprentissage de la sérénité*, Paris, Retz, 1978, p. 186-187.
1978 ROBIN, Jean, *René Guénon, témoin de la Tradition*, Paris, Guy Trédaniel, 1978, 360 p. (l'ouvrage fut intégré la même année dans la collection "Les Grands initiés" chez Robert Laffont).
1978 ROMAN, Denys, « René Guénon et les "destins" de la franc-maçonnerie », *Renaissance traditionnelle*, n° 35, juillet 1978, p. 199-208.
1978 STRILKA, Joseph, *Werk, Werverständnis, Wertung, Grundprobleme vergleichender Literatukritic* (Bremond, Goldman, Guénon, Ionesco, Raymond, Sartre, Valéry, Weidlê), Bern-Munich, Francke Verleg, 1978.

1979 AMADOU, Robert, L'Erreur spirite *de René Guénon ou l'Affaire du Temple rénové*, Beaugency, Le Sphinx, 1979, 38 p.
1979 COLLARD, Pierre, « À propos de René Guénon et la religion musulmane », *Renaissance traditionnelle*, n° 39, juillet 1979, p. 180-188.
1979 COLLECTIF, *René Guénon e il suo messagio*, Actes du premier colloque des *studi tradizionali* le 30 mars 1979, Gênes, Alkaest, 1979, 107 p. [BERGAMINO, G., DEL PONTE, R., FENILI, P., VENTURI, N.].
1979 JACQUES, Chantal, *Le Grand Jeu : 1928-1932*, Thèse de troisième cycle, Sorbonne, Paris IV, 1979, p. 223-230.
1979 LAURANT, Jean-Pierre, Compte rendu de : DESILETS, A., *René Guénon, index-bibliographie*, 1977, *Revue de l'histoire des religions*, avril 1979, p. 230-231
1979 MANCEAU, Georges, « Exotérisme et ésotérisme », *Renaissance traditionnelle*, n° 40, octobre 1979, p. 290-295.
1979 PONTE, Giovanni, « Se convertir à quoi ? », *Renaissance traditionnelle*, n° 37, janvier 1979, p. 17-31.
1979 VAQUIE, J., « À propos de René Guénon et de l'hindouisme », *Lecture et tradition*, Chiré-en-Montreuil, mai-juin 1979, p. 29-40, novembre-décembre 1979, p. 17-26.

1980 ALLEAU, René, SCRIABINE, Marina (Dir.), *René Guénon et l'actualité de la pensée traditionnelle* (2e édition), Milan, Archè, 1980, 333 p.
1980 AMBELAIN, Robert, « Encore une opinion sur René Guénon », *Renaissance traditionnelle*, n° 43-44, juillet-octobre 1980, p. 212.
1980 ANDRUZAC, Christophe, *René Guénon, la contemplation métaphysique et l'expérience mystique*, Paris, Dervy, 1980, 150 p.
1980 BIOLCATI, Vincente Alberto, *La Edad crepuscular : interpretacion de la obra de René Guénon*, Buenos-Aires, Epsilon Editoria, 1980, 175 p.
1980 DESAGULIERS, René, « À propos de René Guénon : points d'histoire maçonnique », *Renaissance traditionnelle*, n° 41, janvier 1980, p. 29-31.
1980 MALLE, Michel, « Un auteur et son œuvre : René Guénon », *Carnets du yoga*, n° 19-20, juillet-août 1980, p. 2-47.

1980 VAQUIÉ, J., « La métaphysique de René Guénon », *Lecture et tradition*, Chiré-en-Montreuil, avril-mai et août-septembre 1980, p. 30-37 et p. 27-43.

1981 DANIÉLOU, Alain, *Le Chemin du labyrinthe. Souvenirs d'Orient et d'Occident*, Paris, Robert Laffont, 1981, p. 157-159, 234.
1981 JAMES, Marie-France, *Ésotérisme et christianisme autour de René Guénon*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1981, 479 p.
1981 KANTERS, Robert, « Ésotérisme et surréalisme », *Mélusine, Cahiers du Centre de Recherche sur le Surréalisme*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1981, n° 2, p. 16-17.
1981 KANTERS, Robert, *À perte de vue*, Paris, Seuil, 1981, p. 122, 233, 251, 325-326, 341.
1981 MANCEAU, Georges, « Sur "l'opinion" de R. Ambelain concernant Guénon », *Renaissance traditionnelle*, n° 45, janvier 1981, p. 33-37.
1981 TAHRALÏ, Mustafa, « Fransïz Müsülman Abdülvâhid Yahyâ (René Guénon) 'nin Eserinde Tasavvuf ve Mistisizm Farki » [« La différence entre soufisme et mysticisme dans les œuvres du musulman français Abd al-Wahid Yahya – René Guénon »], *Kubbealtï Akademi Mecmüasï*, Istanbul, année 10, n° 4, octobre 1981, p. 21.
1981 VAQUIÉ, J., « Le Symbolisme de la croix », *Lecture et tradition*, Chiré-en-Montreuil, septembre-octobre 1981, p. 31-39.
1981 JOUSSE, Marcel, *Le Style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbo-moteurs*, Paris, Fondation Marcel Jousse, 1981, p. 149-151, 162, 264-6.

1982 ASSOULINE, Pierre, *Les Nouveaux convertis*, Paris, Albin Michel, 1982, p. 207-214, 224-227.
1982 COLLARD, Pierre, « René Guénon et l'hérésie », *Renaissance traditionnelle*, n° 52, octobre 1982, p. 265-274.
1982 FAYDIT de TERSSAC, J., *René Guénon et les maîtres de la pensée traditionnelle* (conférence donnée en Sorbonne), Paris, 1982, Université Populaire de Paris, 2 cassettes audio.
1982 LAURANT, Jean-Pierre, Comptes-rendus de : JAMES, M.-F., *Esotérisme et christianisme autour de René Guénon*, *Revue de l'histoire des religions*, n° 199, 1982, p. 457-458.
1982 NAZARENO, Venturi, *Riferimenti sull'iniziazone e postille su René Guénon*, Gênes, Sophia, 1982.
1982 ROMAN, Denys, *René Guénon et les destins de la franc-maçonnerie*, Paris, Éditions de l'Œuvre, 1982, 222 p.
1982 SHAARAWY, Shameya, « René Guénon : la dénonciation du matérialisme », *Le Progrès égyptien*, Le Caire, supplément du 25 novembre 1982, p. 30.
1982 TERENZONI, Angelo, *Lessico di René Guénon*, Gênes, Alhaest, 1982, 340 p.
1982 VAQUIÉ, J., « Le symbolisme métaphysique de la croix », *Lecture et tradition*, Chiré-en-Montreuil, mai-juin 1982, p. 23-38.

1983 ANTON PACHECO, José Antonio, « René Guénon y Henry Corbin : dos formas convergentes de enfocar lo oriental », *Boletin de la asociacion espanola de orientalistas*, Burgos, n° 19, 1983, p. 321-329.

1983 DÉSAGULIERS, René, « Deux épisodes inconnus de la vie maçonnique de René Guénon », *Renaissance traditionnelle*, n° 56, octobre 1983, p. 239-266.

1983 DUPRÉ, Guy, « René Guénon était-il un faiseur ? », *La Quinzaine littéraire*, 16 avril 1983, p. 25-26.

1983 GONDINET, Georges, « Un guénonien méconnu : Pierre Drieu La Rochelle », *Totalité*, Puiseaux, été 1983, p. 96.

1983 PARVULESCO, Jean, « Une pensée d'origine supra-humaine », *Aurores*, n° 33, mai 1983, p. 10.

1983 PINOTEAU, Hervé, « Note critique sur le livre de Marie-France James », *Itinéraires*, avril 1983, p. 128-130.

1983 ROBIN, Jean, « René Guénon : un appel aux nouvelles générations », *Aurores*, n° 32, avril 1983, p. 1-2.

1983 ROBIN, Jean, *René Guénon, la dernière chance de l'Occident*, Paris, Éditions de la Maisnie, 1983, 206 p.

1983 SIGAUD, Pierre-Marie, « À propos de l'œuvre de René Guénon », *Aurores*, n° 32, avril 1983, p. 3-4.

1983 SIGAUD, Pierre-Marie, « René Guénon », *La Quinzaine littéraire*, 1983, p. 29.

1983 STEPHANE, Henri (abbé), « Réponse à M. Paul Sérant », *Introduction à l'ésotérisme chrétien*, tome II, Paris, 1983, p. 40-61.

1983 TERENSONI, Angelo, *Lessico di René Guénon*, Gênes, Alkaest, 1983, 340 p.

1984 EVOLA, Julius, Compte rendu inédit de *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* (écrit en 1938, traduit par G. Gondinet), *Aurores*, n° 44, juin 1984, p. 6.

1984 FREUND, Julien, *La Décadence*, Paris, Sirey, 1984, p. 235-238.

1984 GABLIN, Yves, DÉSAGULIERS, René, AMADOU, Robert, « À propos de la vie maçonnique de René Guénon », *Renaissance traditionnelle*, n° 58, avril 1984, p. 112-124.

1984 HUTIN, Serge, « Postulats et structures de la "métaphysique traditionnelle" », *Encyclopaedia universalis*, volume VII, Paris, 1984, p. 166-169.

1984 LAURANT, J.-P., « René Guénon et la franc-maçonnerie », *Travaux de la Loge Nationale de Recherches Villard de Honnecourt*, Neuilly-sur-Seine, 2e série, n° 9, 1984, p. 15-20.

1984 LECLERC, Pierre-Henri, Compte rendu du Dossier H *René Guénon*, *Études*, octobre 1984, p. 407-409.

1984 ROMAN, Denys, « Trente-trois années après », *Études traditionnelles*, 1984, p. 163-170.

1984 SIGAUD, Pierre-Marie, *René Guénon*, Dossier H, L'Âge d'Homme, Lausanne, 1984, 322 p. [TOURNIAC, J., COYNÉ, A., SCHUON, F., SORVAL (de), G., BORELLA, J., DAVY, M-M., HANI, J., DANIÉLOU, A., LE ROUX, F. et GUYONVARC'H, C., PALLIS, Marco, HEINRICH, W., GARCIA BAZAN, F., NGUYEN, V., ALLEAU, R., TRISTAN, F., LE BRIS, M., OLLIVIER, E., OSSANG, F.J., TRAINAR, Ph., PANAFIEU (de), B., CICCOLINI, A., DAUDET, L., GILBERT-LECOMTE, R., DAUMAL, R., BRETON, A., GIDE, A., BOSCO, H., DEGUY, M., LESTRANGE (de), A.].

1984 SOULA, Pierre, « Guénon, René », HUISMAN, Denis (Dir.), *Dictionnaire des philosophes*, tome I, Paris, P.U.F, 1984, p. 1101-1102.

1984 VALSAN, Michel, *L'Islam et la fonction de René Guénon*, Paris, Éditions de l'Œuvre, 1984, 203 p.

1985 A. L., « Ma correspondance avec René Guénon », *Études traditionnelles*, 1985, p. 487.
1985 DI VONA, Piero, *Evola e Guénon, Tradizione e civiltà*, Naples, Società Editrice Napoletana, 1985, 425 p.
1985 GARCIA BAZAN, Francisco, *René Guénon o la Tradicion viviente*, Buenos Aires, Hastinapura, 1985, 202 p.
1985 GILIS, Charles-André, *Introduction à l'enseignement et au mystère de René Guénon*, Paris, Les Éditions de l'Œuvre, 1985, 107 p.
1985 LAURANT, Jean-Pierre, « Un langage pour la Tradition », *Études traditionnelles*, janvier-mars 1985, p. 19-23.
1985 LAURANT, Jean-Pierre, BARBA-NÉGRA, Paul (Dir.), *René Guénon*, Paris, L'Herne, 1985, 460 p. [BIÈS, J., MICHEL, M., NGUYEN, V., COLOGNE, D., ROBIN, J., SÉD, N., REYOR, J., GRISON, P., PONTE, G., DUMAZET, A., GOUHIER, A., CONRAD, A., CONRAD, C., MILLET, Y., FREMOND (de), O., BORELLA, J., PAYOT, R., CHENIQUE, F., HANI, J., ANDRUZAC, C., ROMAN, D., RIVET, É., SCHNETZLER, J.-P., PALLIS, M., SCHUON, F., BATACHE, E., ALIBERT, P., TRISTAN, F., BENOIST, L., ELIADE, M., GEORGEL, G., TOURNIAC, J., POULAT, É.].
1985 LEMIRE, Laurent, « Le trouble de René Guénon », *Spectacle du monde*, n° 275, février 1985, p. 75-78.
1985 LOWRIE, Joyce O., « René Guénon and the esoteric thought of André Pieyre de Mandiargues », *The French review*, Champaign (É.U.A.), n° 3, février 1985, p. 391-402.
1985 ROMAN, Denys, « Les *Cahiers de l'Herne* parlent de René Guénon », *Études traditionnelles*, n° 489-490, juillet-décembre 1985, p. 218-225.
1985 ROQUES, Jean, « René Guénon prophète des derniers temps », *Revue du Tarn* (archives départementales), Albi, n° 118, été 1985, p. 305-313.
1985 SCHUON, Frithjof, « A note on René Guénon », *Studies in comparative religion*, Columbia, n° 1-2, 1985, p. 3-6.

1986 AMADEUS, Regor, « Extraits de la correspondance de René Guénon », *Études traditionnelles*, de janvier à septembre 1986.
1986 CALAME, Alain, « Raymond Queneau : *Journal 1939-1940*, Gallimard », *Nouvelle revue française*, n° 405, octobre 1986, p. 86-9.
1986 CHAZAL (de), Malcolm, *Correspondance avec Jean Paulhan, suivie de l'Unisme*, Toulouse, L'Ether Vague, 1987, p. 46.
1986 COLLECTIF, « Cahier René Guénon », *La Place royale*, n° 13, juillet 1986, [MONTAIGU, H., SORVAL (de), G., BORELLA, J., GATTEGNO, D., RODRIGUEZ-BEDRIGNANS, F., ALGANGE (d'), L.-O., OHNET, J.-M.].
1986 COLLECTIF, « Centenaire de René Guénon », *Travaux de la Loge Nationale de Recherches Villard de Honnecourt*, Neuilly-sur-Seine, n° 13, 1986, p. 17-74 [TOURNIAC, J., LAURANT, J.-P., LASPOUGEAS, Ph., WARCOLLIER, P., GIRARD-AUDRY, P.].
1986 COLLECTIF, « Le centenaire de la naissance de René Guénon », *Vers la Tradition*, Reims, n° 21-26, mars-août 1986, 48 p. [GUÉNON, R., BURLET, R.-M., GOFFIN, R.,

NUTRIZIO, P., LEMOINE, É., VARDHIKAS, N., COLOGNE, D., HARTUNG, H., BARTHELET, P. (Ibrahim), GEORGEL, G., PETIBON, A., ALGANGE (d'), L.-O., TOURNIAC, J.].
1986 DESGARRIGUES, Jean, « Les *Cahiers de l'Herne* parlent de René Guénon », *Études traditionnelles*, n° 491, janvier-mars 1986, p. 41-53.
1986 FAIVRE, Antoine, *Accès à l'ésotérisme occidental*, Paris, Gallimard, 1986, p. 34-35, 155-156.
1986 LAURANT, Jean-Pierre, « Le centenaire… panorama », *Études traditionnelles*, n° 494, octobre-décembre 1986, p. 218.
1986 LE NABOUR, Éric, « René Guénon, prophète des temps modernes », *Historia*, novembre 1986, p. 98-104.
1986 LEMOINE, Élie, « Les *Cahiers de l'Herne* parlent de René Guénon », *Études traditionnelles*, n° 491, janvier-mars 1986, p. 54-59.
1986 LUCCIONI, Jean-Pierre, « Bonjean, Guénon et Si Abdallah », *Cahiers Henri Bosco*, Aix-en-Provence, n° 26, 1986, p. 156-159.
1986 MONTAIGU, Henry, *René Guénon ou la mise en demeure*, Gaillac, La Place Royale, 1986, 218 p.
1986 PAUWELS, Louis, « Hommage à René Guénon », *Figaro magazine*, 29 novembre 1986, p. 89.
1986 ROBIN, Jean, *René Guénon, témoin de la Tradition*, Paris, Guy Trédaniel, 1978, 348 p. (édition augmentée).
1986 ROCHER, Lisbeth, CHERQAOUI, Fatima, *D'une Foi à l'autre. Les conversions à l'islam en Occident*, Paris, Seuil, 1986, p. 8, 12, 26, 45, 54, 152, 157, 208.

1987 BAILLET, Philippe, « La Tradition est bien vivante », *Éléments*, n° 62, printemps 1987, p. 53-54.
1987 CHATURVEDI, B. M., Introduction à : GUÉNON, René, *Studies in hindouism*, New Delhi, Navrang, 1987, 85 p.
1987 COLLECTIF, « Métaphysique et politique. René Guénon et Julius Evola », *Totalité*, Puiseaux, n° 27, printemps 1987, p. 4-59 [BOULANGER, G., EVOLA, J., ANISSON du PERRON, J.].
1987 COLLECTIF, « Métaphysique et politique. René Guénon, Julius Evola », *Politica hermetica*, Lausanne, n° 1, 1987, 204 p. [Sur Guénon : BRACH, J.-P., « Métaphysique et politique », LAURANT, J.-P., « Lecture de quelques textes « politiques » de René Guénon », ROBIN, J., « La contre-initiation selon R. Guénon et J. Evola », SCHIAVETTA, B., « Garcia Bazan et la présence de Guénon en Argentine », S.n., « Guénon, les colloques du centenaire »].
1987 COLLECTIF, « René Guénon », *Arthos*, n. 31-32, 1987-1988 [DI VONA, CONSOLATO, D'ANNA, N., INCARDONA, VERZOTTI, RAGAZZONI].
1987 COLLECTIF, « René Guénon, témoin de la Tradition et prophète de l'âge d'or à venir », numéro spécial de *L'Âge d'Or*, Édition Pardès, Puiseaux, 1987. [EVOLA, J., MONTAIGU, H., GRISON, J.-L., MUTTI, Cl., ÉTIENNE, Ch., GUÉNON, R., FROT, D., BALCET, J.-M., BIGLIARDO, R., BERNACHOT, J., JAUFFRINEAU, P.]
1987 DE GIORGIO, Guido, *L'Instant et l'éternité et autres textes sur la Tradition (avec 23 lettres inédites 1925-1930 de René Guénon à l'auteur)*, Milan, Arche, 1987, 316 p.

1987 DI VONA, Piero, « Guénon e Spengler », *Diorama Letterario*, Florence, n° 7, janvier 1987.
1987 ÉTIEMBLE, René, *Lignes d'une vie*, tome I, Paris, Arléa, 1987, p. 282-3.
1987 FINCK, Jeannine, *La Crise de l'Occident et la réponse de l'Orient à travers l'œuvre de René Guénon* (thèse Paris IV, soutenue en 1987), Lille 3, ANRT, 1988, 1 microfiche.
1987 GUSTIN, Marilyn J., *The Nature, role and interpretation of symbol, the thought of René Guénon*, PHD, 1987, Graduate Theological Union, 266 p.
1987 KILIÇ, Sadik, « Ölümünün 37. Yildönümünde R. Guénon'u Anmak » [« Se remémorer René Guénon à l'occasion du trente-septième anniversaire de sa mort »], *Ilim ve Sanat* [*Science et art*], Istanbul, n° 18, 1987, p. 40-42.
1987 LANSARD, Jean, *Drieu ou la passion tragique de l'Unité. Essai sur son théâtre joué et inédit*, tome II, Paris, Aux Amateurs de Livres, 1987, p. 297, n. 77.
1987 LUCCIONI, Jean-Pierre, « Bonjean, Bosco et la Doctrine », *Henri Bosco : Mystère et Spiritualité*, Paris, José Corti, 1987, p. 165-183.
1987 PRÉVOST, Pierre, *Pierre Prévost rencontre Georges Bataille*, Paris, Jean-Michel Place, 1987, p. 116-118, 127-129, 132.
1987 RAMON, Martial, « Guénon, Evola en colloque à la Sorbonne », *Le Partisan européen*, n° 9, 1987, p. 1.
1987 TODA, Michel, *Henri Massis, un témoin de la droite intellectuelle*, Paris, La Table ronde, 1987, p. 270-276.
1987 WATERFIELD, Robin, *Guénon the tenth man*, Wellingborough, Crucible, 1987, 192 p.

1988 L'ARCHIVISTE, « Il y a 50 ans : René Guénon "retrouvé" au Caire », *Charis (archives de l'Unicorne)*, Milan, Archè, n° 1, 1988, p. 187-188.
1988 BIOLCATI, Vincente Alberto, *La Edad crepuscular : interpretacion de la obra de René Guénon*, Barcelona, Obelisco, 1988, 175 p.
1988 BRACH, J.-P., « Métaphysique et politique : René Guénon, Julius Evola », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 33, avril-juin 1988, p. 301.
1988 BROSSE, Jacques, *Les Grandes personnes*, Robert Laffont, 1988, p. 68, 75, 136, 147, 355, 362.
1988 FAIVRE, Antoine, « René Guénon (1886-1951) », *La Vie spirituelle*, n° 681, septembre-octobre 1988, p. 543-550.
1988 GILIS, Charles-André, « Lettre », M., Georges, « Remarque sur la lettre », *Renaissance traditionnelle*, n° 75-76, juillet-octobre 1988, p. 310-316.
1988 HARTUNG, Henri, « Transmission initiatique. Ramana Maharshi, René Guénon », *Connaissance des religions*, Vogue, volume III, n° 4, mars 1988, p. 22-27.
1988 LUCCIONI, Jean-Pierre, « Rencontres d'écrivains : H. Bosco, F. Bonjean, G. Germain », *Connaissance des hommes*, n° 127, novembre 1988, p. 8-12.
1988 LUCCIONI, Jean-Pierre, « Rencontres de deux écrivains », *Cahiers Henri Bosco*, Aix-en-Provence, n° 28, 1988, p. 98-109.
1988 PALLIS, Marco, « A fateful meeting of minds : A. K. Coomaraswamy and R. Guénon », *Studies in comparative religion*, volume XII, n°3-4, 1978, p. 176-188.

1988 SEFRIOUI, Ahmed, « Souvenirs d'Henri Bosco », *Cahiers Henri Bosco*, Aix-en-Provence, n° 28, 1988, p. 66-70.
1988 TAHRALİ, Mustafa, « Abdülvahid Yahya (René Guénon) », *Islam Ansiklopedısı* (Diyanet Vakfi), tome I, Istanbul, 1988, p. 279-282.
1988 THIRION, André, *Révolutionnaires sans révolution*, Paris, Le Pré aux Clercs, 1988, p. 172-175, 513.
1988 TOURNIAC, Jean, « René Guénon et le R.E.R. », *Travaux de la Loge Nationale de Recherches Villard de Honnecourt*, Neuilly-sur-Seine, n° 16, 1988, p. 171-184.
1988 WATERFIELD, Robin, *René Guénon and the future of the West*, Wellingborough, Crucible, 1988, 159 p.

1989 BAUDRY, Robert, « De la Loire au Nil, ou l'itinéraire spirituel de Guénon », *Loire littérature*, Actes du colloque d'Angers du 26 au 29 mai 1988, Presses de l'Université d'Angers, 1989, p. 327-348.
1989 BEIGBEDER, Yves, « Le rôle des lectures dans la découverte de l'Inde par Malraux », MOATTI, Christiane, BEVAN, David (Dir.), *André Malraux, unité de l'œuvre unité de l'homme*, Actes du colloque de Cerisy du 7 au 17 juillet 1988, Paris, La Documentation française, 1989, p. 141-145.
1989 BORELLA, Jean, « René Guénon et la crise du monde moderne », *Connaissance des religions*, Vogue, volume V, n° 1-2, juin 1989, p. 15-22.
1989 CALAME, Alain, « Journal 1939-1940 de Raymond Queneau », *Lectures de Raymond Queneau*, n° 2 : *Pierrot mon ami*, Trames, Limoges, juin 1989, p. 111-128.
1989 CALAME, Alain, *L'Esprit farouche*, Limoges, Sixtus, CIDRE, 1989, 43 p.
1989 COLLECTIF, « Tradition », *Krisis*, n° 3, septembre 1989, 125 p. [POLIA, M., LAURANT, J.-P., MEDRANO, A., BENOIST (de), A., PASQUIER (du), R., GARAUDY, R., BORELLA, J., VALLIN, G.].
1989 D'ANNA, N., *René Guénon e le forme della tradizione*, Rimini, Il Cerchio, 1989, 221 p.
1989 EVOLA, Julius, « René Guénon et le "traditionalisme intégral" », *Explorations, hommes et problèmes*, Puiseaux, Pardès, 1989, p. 261-283.
1989 FAURE, Philippe, « L'article d'Antoine Faivre sur René Guénon », *La Vie spirituelle*, tome 143, n° 685, mai-juin 1989, p. 483-486.
1989 JEAN-BAPTISTE, Luc, « l'ésotérisme islamique de René Guénon », *Résurrection (bimestriel catholique d'actualité et de formation)*, octobre-novembre 1989, p. 131-139.
1989 LOVINESCU, Vasile, *Creanga si Creanga de aur*, Bucarest, Cartea Romaneasca, 1989, 408 p.
1989 MIRANDA, Claudia, « René Guénon o la vertigine della virtualità », COLLECTIF, *L'Idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante*, Milan, Bompiani, 1989, p. 227-262.
1989 NATAF, A., « Guénon, René », *Les Maîtres de l'occultisme*, Paris, Bordas, 1989, p. 150.
1989 PRÉVOST, Pierre, « Marcel Clavelle dit Jean Reyor », *Renaissance traditionnelle*, n° 77, janvier 1989, p. 71-73.
1989 REYOR, Jean, « René Guénon et la franc-maçonnerie », *A la suite de René Guénon sur la route des maîtres maçons*, Paris, Editions Traditionnelles, 1989, p. 18-34.

1990 « Documentos : seis textos clésicos sobre la crisis de los tiempos modernos (Essays by José Ortega y Gasset, Nikolai Aleksandrovich Berdiaev, René Guénon, Johan Huizinga, Mircéa Eliade, Robert Graves, Paul Valéry) », *Revista mexicana de ciencias politicas y sociales*, v. 36, Nueva época, n° 140, avril-juin 1990, p. 105-145.
1990 ALLEMAND, Jean-Marc, *René Guénon et les sept tours du Diable*, Paris, Guy Trédaniel - Éditions de la Maisnie, 1990, 229 p.
1990 BIES, Jean, « Histoire d'une naissance ou la découverte de René Guénon (I) », *Connaissance des religions*, Vogue, volume VI, n° 2-3, septembre-décembre 1990, p. 164-172.
1990 CROUCH, James S., *René Guénon : a check-list of the writtings of René Guénon*, Melbourne, J.-S. Crouch, 1990, 42 p.
1990 GARCIA BAZAN, Francisco, *René Guénon y el ocaso de la metafisica*, Barcelona, Obelisco, 1990, 115 p.
1990 VAQUIE, Jean, « Léon de Poncins est-il un disciple de R. Guénon et J. Evola ? », *Lecture et tradition*, Chiré-en-Montreuil, n° 157-158, mars-avril 1990, p. 35-43.
1990 VERSLUIS, Arthur, « René Guénon et les signes des temps », *L'Île verte*, Saint-Georges des Gardes, printemps 1990.

1991 BIES, Jean, « Histoire d'une naissance ou la découverte de René Guénon (II) », *Connaissance des religions*, Vogue, volume VI, n° 4, mars 1991, p. 324-331.
1991 COLLECTIF, « René Guénon », numéro spécial de *Diorama Letterario*, septembre 1991 [MONASTRA, G., VERLUIS, A., CACCIARI, M., DI VONA, P., DANIÉLOU, A., DALLAPORTA, N., SCROCCARO, P., LE ROUX, F., GUYONVARC'H, C., PASQUALOTTO, G., EVOLA, J.].
1991 DEL'AQUILA, Enrico, « La commercializzazione del diritto privato al vaglio della tradizione », *Rivista trimetrale di diritto e procedura civile*, 1991 (XLV), n. 4, p. 1251-1293.
1991 GILIS, Charles-André, *René Guénon et l'avènement du troisième sceau*, Paris, Editions Traditionnelles, 1991, 117 p.
1991 KELLY, Bernard, « Notes sur la lumière des religions orientales avec référence spéciale aux œuvres de A. K. Coomaraswamy, R. Guénon et F. Schuon », *Connaissance des religions*, Vogue, volume VII, n° 2 et 3, septembre et décembre 1991, p. 128 et suiv. et p. 225-235.
1991 LEMOINE, Élie, « Des théologiens parlent de René Guénon » et « René Guénon et l'islam », *Theologia sine metaphysica nihil*, Paris, Éditions Traditionnelles, 1991, p. 89-110, 209-230.
1991 LINDENBERG, Daniel, « Guénon ou la réaction intégrale », *Mil neuf cent (revue d'histoire intellectuelle – Cahiers Georges Sorel)*, n° 9, 1991, p. 69-79.
1991 MICHAËL, Tara, « Lettre ouverte à Boris Tatzky », *Linga*, Aix-en-Provence, n° 34, mai-décembre 1991, p. 17-18.
1991 PAULHAN, Jean, *Chroniques de Jean Guérin*, Paris, Éditions des Cendres, 1991, p. 37 et p. 106-108.
1991 REYOR, *A la suite de René Guénon… Études et recherches traditionnelles*, Paris, Editions Traditionnelles, 1991, 319.
1991 SOUCHIER, Emmanuel, *Raymond Queneau*, Paris, Seuil, 1991, p. 43-46.

1991 STEFANOV Ju. N., *Voprosy Filosofii*, Russie, n° 4, 1991, p. 31-42.

1992 ASSOULINE, Pierre, *Les Nouveaux convertis*, Paris, Gallimard, 1992, p. 250.
1992 BORELLA, Jean, « A l'occasion du 100e anniversaire de sa naissance. René Guénon », *Connaissance des religions*, Vogue, volume II, n° 3, décembre 1986, p. 139-152.
1992 BORELLA, Jean, « René Guénon and the traditionnalist school », FAIVRE, Antoine, NEEDLEMAN, Jacob (Dir.), *Modern esoteric spirituality*, New-York, Crossroad, 1992, 413 p.
1992 COLLECTIF, *Cotidianul-LAI* (Litere, Arte, Idei), Bucarest, 2e année, n° 9, 2 mars 1992.[31]
1992 DEBON, Claude, « Queneau saisi par les Agélastes », *Francofonia*, Florence, n° 23, 1992, p. 57-69.
1992 DRIEU La ROCHELLE, Pierre, *Journal (1939-1945)*, Paris, Gallimard, 1992, p. 311, 355, 363, 364, 430, 431.
1992 ECO, Umberto, « René Guénon : dérive et nef des fous », *Les Limites de l'interprétation*, Paris, Grasset, 1992, p. 118-122.
1992 FAIVRE, Antoine, *L'Ésotérisme*, Paris, P.U.F., 1992, p. 107-110.
1992 GÉHÉNIAU, Florence, *Queneau analphabète. Répertoire alphabétique de ses lectures de 1917 à 1976*, tome I, Bruxelles, Florence Géhéniau éditeur, 1992, p. 182, 432-434.
1992 GÉHÉNIAU, Florence, *Queneau analphabète. Répertoire alphabétique de ses lectures de 1917 à 1976*, tome II, Bruxelles, Florence Géhéniau éditeur, 1992, p. 563, p. XXIX-XXXIII, XXXV, XXXXVIII-LI.
1992 LAURANT, J.-P., « Guénon, René-Jean-Marie (*Le Symbolisme de la croix*, *Le Règne de la quantité et les signes des temps*) », MATTEI, Jean-François (Dir.), *Les Œuvres philosophiques*, tome II, Paris, P.U.F. 1992, p. 3291.
1992 LAPIERRE, J.-P., LEVILLAIN, P., « La floraison de l'ésotérisme », FOUILLOUX, É., « "Fille aînée de l'Église" ou "pays de mission" ? », RÉMOND, René (Dir.), *Histoire de la France religieuse*, tome 4 : *Société sécularisée et renouveau religieux*, Paris, 1992, p. 95-97, p. 176-177.
1992 MONZAT, René, « René Guénon et le sens caché », *Enquêtes sur la droite extrême*, Paris, 1992, Le Monde-Éditions, p. 123-129.
1992 PRÉVOST, Pierre, *Georges Bataille & René Guénon*, Paris, Jean-Michel Place, 1992, 184 p.
1992 ROSENBLATT, Kathleen Ferrick, *René Daumal au-delà de l'horizon*, Paris, José Corti, 1992, p. 73-89.
1992 TAGUIEFF, Pierre-André (Dir.), *Les Protocoles des sages de Sion*, tome II, *Études et documents*, Paris, Berg International, 1992, p. 636-639.
1992 TANGUY, Geneviève-Morgane, *Les Arts magiques de Robert-Houdin à René Guénon et André Breton*, Blois, Les Cahiers de la bibliothèque municipale de Blois, 1992, 46 p.
1992 YETIK, Zübeyir, *Insanïn Yücelishi ve Guenoniyen Batinîlik* [*L'Élévation de l'humanité et le batinisme des guénoniens*], Istanbul, Fikir Yayïnlarï, 1992, p. 237-326.

[31] Référence donnée dans : MUTTI, *La Grande influence de René Guénon en Roumanie*, 2002.

1993 BARBA-NÉGRA, Paul (Dir.), *René Guénon*, colloque du centenaire Domus Medica, S.l., Le cercle de lumière, 1993, 293 p. [BARBA-NÉGRA, P., BORELLA, J., SCHNETZLER, J. P., PALLAVICINI, A-A-W, HANI, J., HORIA, V., TOURNIAC, J., LAURANT, J.-P., PHAURE, J., MONTAIGU, H., CHENIQUE, F., MAN, R., RANDOM, M., BIÈS, J., BONNIER, H., LEVALLOIS, J.].
1993 BORELLA, Jean, « René Guénon et les sacrements de l'initiation chrétienne (I) », *Connaissance des religions*, Vogue, volume VIII, n° 4, mars 1993, p. 392-398.
1993 BORELLA, Jean, « René Guénon et les sacrements de l'initiation chrétienne (II) », *Connaissance des religions*, Vogue, volume IX, n° 1, juin 1993, p. 49-47.
1993 BORELLA, Jean, « René Guénon et les sacrements de l'initiation chrétienne (III) », *Connaissance des religions*, Vogue, volume IX, n° 2-3, sepembre-décembre 1993, p. 186-192.
1993 COYNE, André, « Pour la Tradition ou pas », SIGODA, Pascal (Dir.), *René Daumal*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1993, p. 155-165.
1993 DANIELOU, Alain, *Le Chemin du labyrinthe. Souvenirs d'Orient et d'Occident*, Monaco - Paris, Éditions du Rocher, 1993, p. 157-159.
1993 DI VONA, Piero, *Evola, Guénon, De Giorgio*, Borzano, Sear, 1993.
1993 ÉTIENNE-MARTIN, « Étienne-Martin, bâtisseur de secrets » (entretien réalisé par Daniel Abadie), *Beaux-Arts Magazine*, n° 118, décembre 1993, p. 64-69.
1993 GOUGEON, Daniel, *La Cohérence métaphysique de René Guénon*, Mémoire de Maître des arts en philosophie, Université de Montréal, 1993, 149 p.
1993 HOLLIER, Denis, « Aux fins [sic] du Collège de Sociologie », *Gradhiva (revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie)*, n° 13, 1993, p. 77.
1993 SIGODA, Pascal, « À propos de René Guénon », SIGODA, Pascal (Dir.), *René Daumal*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1993, p. 198-199.
1993 TOURNIAC, Jean, *Présence de René Guénon*, volume I, Étréchy, Soleil Natal, 1993, 186 p.
1993 TOURNIAC, Jean, *Présence de René Guénon*, volume II, Étréchy, Soleil Natal, 1993, 186 p.
1993 VIRMAUX, Alain et Odette, « Une convergence temporaire avec Artaud », SIGODA, Pascal (Dir.), *René Daumal*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1993, p. 225.

1994 BASTIAN, Bernard, « Le Nouvel-Âge, sortir de la confusion », *Christus*, n° 164, novembre 1994, p. 25.
1994 DEGRÂCES, Alyette, « L'Inde ou le passage obligé », WEIL, Simone, *Œuvres complètes*, tome VI, *Cahiers* (1933 - septembre 1941)*, Paris, Gallimard, 1994, p. 35-52.
1994 GANNE, G., « Le secret et le sacré : la vie cachée d'un contemplratif hors-série », *Boréales*, Suresnes, n° 58-61, 1994, p. 91-97.
1994 LABZINE, Alexandre, « Guénon, René Jean Marie Joseph », *Le Nouveau dictionnaire des auteurs de tous les temps et de tous les pays*, Paris, France-Loisirs, 1994, p. 1331.
1994 POULPIQUET (de), R., *L'Influence de René Guénon dans* L'Antiquaire *et l'œuvre d'Henri Bosco*, Mémoire de Lettres Modernes (sous la direction de Robert Baudry et de Georges Cesbron), Université Catholique de l'Ouest, 1993-1994, 361 p.

1994 SCHNETZLER, Jean Pierre, « La transmigration et la critique guénonienne de la réincarnation », *Connaissance des religions*, Vogue, volume X, n° 3-4, octobre-décembre 1994, p. 214-234.
1994 VAQUIÉ, Jean, « Un musulman inconnu : René Guénon », *Cahiers de la Société Augustin Barruel*, n° 25, 1994.
1994 VATRÉ, Éric, *La Droite du Père*, Paris, Guy Trédaniel, 372 p. [Il est question de Guénon dans les entretiens avec : ALGANGE (d'), L.-O., BORELLA, J., BOUTANG, P., BRO, B., CALVET, G., CONGAR, Y., GERMAIN-THOMAS, O., GOUSTINE (de), L., HANI, J., MICHEL, M., MOLNAR, T., MONTAIGU, H., PARVULESCO, J., PAUPERT, J.-M., PHAURE, J., POULAT, E., ROUSSEAU, Cl., SORVAL (de), G., SUFFERT, G., SURCHAMP, A., THIBON, G.].
1994 VOICAN, Gelu, *René Guénon, un marturisitor al Predaniei* (René Guénon un témoin de la Tradition), Bucarest, Editura Georgiana, 1994, 186 p.
1994 WEIL, Simone, *Œuvres complètes*, tome VI, *Cahiers* (1933 - septembre 1941)*, Paris, Gallimard, 1994, p. 11, 36, 37, 40, 41, 46, 49, 501, 503, 509, 510, 512.

1995 COYNÉ, André, « Le surréalisme et le Mexique. Deux rencontres : Antonin Artaud et Benjamin Péret », LEFORT, Daniel, RIVAS, Pierre (Dir.), *Nouveau monde et autres mondes, surréalisme et Amérique*, S.l., Lachenal & Ritter, Collection pleine marge, n° 5, 1995, p. 170-172.
1995 FALIGOT, Roger, KAUFFER, Rémi, *Le Marché du diable*, Paris, Fayard, 1995, 345 p.
1995 KILIÇ, Sadik, *Tabiattaki Metafizik ve Guenon'un Dogu Metafizigi* [*La Métaphysique dans la nature et la métaphysique orientale de Guénon*], Ankara, Akçag, 1995.
1995 LARDINOIS, Roland, « Louis Dumont et la science indigène », *Actes de la recherche en sciences-sociales*, n° 106-107, mars 1995, p. 11-26.
1995 LINGS, Martin, « René Guénon », *Connaissance des religions*, Vogue, n° 41-44, janvier-juin 1995, p. 44-54.
1995 MAUGUÉ, Pierre, « L'idéologie tripartite dans l'œuvre de René Guénon », *Nouvelle école*, n° 47, 1994, p. 13-24.
1995 MONTANARI, Enrico, « Eliade e Guénon », *Studi e materiali di storia delle religioni*, L'Aquila-Rome, volume LXI, nouvelle série, XIX, n° 1, 1995, p. 131-149.
1995 MOTREFF (de), Antoine, « Qui a inspiré René Guénon ? Réflexions, à la lumière de la théologie thomiste sur l'influence spirituelle reçue de l'initiation », *Sel de la terre*, n° 13, été 1995, p. 33-64.
1995 PALLAVICINI, Abd al-Wahid, « René Guénon et l'islam », L'*Islam intérieur*, Paris, Bartillat, 1995, p. 95-140.

1996 ACCART, Xavier, *Henri Bosco - René Guénon : la réception de la doctrine guénonienne par un écrivain*, Mémoire de D.E.A., Section des Sciences Religieuses de l'École Pratique des Hautes Études, 1996, 122 p.
1996 COGNETTI, Giuseppe, *L'Arca perduta. Traditzione e critica del mondo moderno, René Guénon*, Firenze, A. Pontecorboli, 1996, 294 p.

1996 COYNÉ, André, « Le surréalisme entre révolution et Tradition », *Éléments*, n° 85, mai-juin-juillet 1996, p. 38-44.
1996 FAIVRE, Antoine, *Accès à l'ésotérisme occidental*, tome II, Paris, Gallimard, 1996, p. 93-94, 351-352.
1996 FINK-BERNARD, Jeannine, *L'Apport spirituel de René Guénon*, Paris, Dervy, 1996, 286 p.
1996 GEAY, Patrick, *Hermès trahi : impostures philosophiques et néo-spiritualisme d'après l'œuvre de René Guénon*, Paris, Dervy, 1996, 258 p.
1996 GUYOT-JEANNIN, A. (Dir.), *Enquête sur la Tradition aujourd'hui*, Paris, Guy Trédaniel, 1996, 206 p. [ALGANGE (d'), L.-O., BERTRAND, M., BORELLA, J., DUBANT, B., GATTEGNO, D., HANI, J., GUYONVARC'H, C., LE ROUX, F., LEVALOIS, C., LIPPI, J.-P., MAYER, J.-F., PARVULESCO, J., SÉRANT, P.].
1996 HAMES, Constant, « L'Europe occidentale contemporaine », POPOVIC, Alenxandre, VEINSTEIN, Gilles (Dir.), *Les Voies d'Allah*, Paris, Fayard, 1996, p. 443.
1996 HAPEL, Bruno, *René Guénon et l'Archéomètre*, Paris, Guy Trédaniel, 1996, 193 p.
1996 LINDENBERG, Daniel, « René Guénon », JULLIARD, Jacques, WINOCK, Michel (Dir.), *Dictionnaire des intellectuels français*, Paris, Seuil, 1996, p. 566-567.
1996 QUENEAU, Raymond, *Journaux (1914-1965)*, Paris, Gallimard, 1996, p. 94, 95, 97, 132, 134, 135, 140, 228, 229, 386, 387, 397, 425, 475, 486, 810, 852.
1996 SALZANI, Stefano, ZOCCATELLI, PierLuigi, *Hermétisme et emblématique du Christ dans la vie et dans l'œuvre de Louis Charbonneau-Lassay (1871-1946)*, Milan, Archè, 1996, 175 p.
1996 VIELLART, Franck, « Phénoménologie et "Non-dualité" », *Studien zur interkulturellen Philosophie*, Amsterdam, n° 5, 1996, p. 283-307.

1997 ACCART, Xavier, « Du "Jardin enchanté" à l'ermitage Saint-Jean », *Cahiers du C.E.R.M.E.I.L.*, Ginestas, n° 14, décembe 1997, p. 101-110.
1997 BORELLA, Jean, *Ésotérisme guénonien et mystère chrétien*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1997, 406 p.
1997 DI VONA, Piero, *René Guénon e la metafisica*, Borzano, Sear, 1997, 300 p.
1997 ECO, Umberto, « Comment écrire un Guénon inédit », *Comment voyager avec un saumon*, Paris, Grasset, 1997, p. 190-193.
1997 GUYOT-JEANNIN, Arnaud, « René Guénon et les écrivains français », *Éléments*, n° 88, avril 1997, p. 37-39.
1997 LIPPI, Jean-Paul, « Julius Evola et la pensée traditionnelle », GUYOT-JEANNIN, Arnaud (Dir.), *Julius Evola*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1997, p. 55-98.
1997 MIHAESCU, Florin, « Mircea Eliade e René Guénon », *Origini* (numéro spécial sur Eliade dirigé par Claudio Mutti), supplément à *Orion*, Milan, n° 50, mars 1997, p. 15.-18.
1997 QUINN, W., *The Only Tradition*, New-York, State University of New York Press, 1997, 384 p.
1997 SOURISSE, Michel, « Simone Weil et René Guénon », *Cahiers Simone Weil*, tome XX, n° 4, décembre 1997, p. 265-297.

1997 VINSON, Éric, *Entre anti-modernisme spirituel et universalisme traditionnel : la pensée politique de René Guénon*, mémoire de D.E.A. "d'études politiques" sous la direction de Pierre-André Taguieff, I.E.P. de Paris, 173 p.
1997 WEIL, Simone, *Œuvres complètes*, tome VI, *Cahiers** (septembre 1941 – février 1942)*, Paris, Gallimard, 1997, p. 65, 91, 487, 543, 553-555, 558, 565-568, 572, 575, 615, 617, 638, 644, 649, 652, 656.

1998 ASSAYAG, Jackie, « La construction de l'*objet* en anthropologie : l'indianisme et le comparatisme de Louis Dumont », *L'Homme*, n° 146, 1998, p. 165-189.
1998 DEBON, Claude, « Queneau saisi par les agélastes », *Études sur Raymond Queneau*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1998, p. 217-227.
1998 DI VONA, Piero, *René Guenon contro l'Occidente*, Rimini, Il Cherchio, 1998, 122 p.
1998 DIET, Francis, *Le Traditionnalisme de René Guenon*, Thèse nouveau régime (sous la direction de M. François-Georges Dreyfus), Université de Paris IV Sorbonne, 1998, 961 p.
1998 DUMAS, Marie-Claire, « Notes sur André Breton et la pensée "traditionnelle" », MURAT, Michel (Dir.), *André Breton*, Paris, L'Herne, 1998, p. 122-123.
1998 HAPEL, Bruno, *René Guénon et l'esprit de l'Inde*, Paris, Guy Trédaniel, 1998, 224 p.
1998 LIPPI, Jean-Paul, *Julius Evola métaphysicien et penseur politique*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1998, p. 57-60 et 62-63.
1998 PACILIO, Massimo, *Conoscenza tradizionale e sapere profano. René Guénon critico delle scienze moderne*, Padova, Edizioni di Ar, 1998.
1998 PINCHARD, Bruno, « René Guénon », *Blois une étrange douceur*, Paris, Autrement, 1998, p. 221-224.
1998 PISI, Paola, « I "tradizionalisti" e la formazione del pensiero di Eliade », COLLECTIF, *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*, Milan, Jaca Book, 1998, p. 43-133.
1998 S.n., « Le Voyage en Orient de René Guénon », Blois, *La Nouvelle République*, 30 janvier 1998.
1998 TONNAC (de), Jean-Philippe, « René Guénon et la Tradition », *René Daumal l'archange*, Paris, Grasset, 1998, p. 195-199.
1998 VINSON, Éric, *René Guénon et l'Islam : entre Orient et Occident, un passeur des deux rives*, "mini mémoire" d'un D.E.A. de sciences-politiques sous la direction de Gilles Keppel, Institut d'Études Politiques de Paris, 1998, 77 p.

1999 BOYSSON (de), Emmanuelle, *Le Cardinal et l'hindouiste*, Paris, Albin Michel, 1999, p. 145-146.
1999 DUBUISSON, Daniel, « La conception éliadienne du symbolisme », *Gradhiva*, 1999, n° 26, p. 30-33.
1999 FAIVRE, Antoine, « Histoire de la notion moderne de tradition dans ses rapports avec les courants ésotériques (XV[e]-XX[e] siècles) : filiations et emprunts », *Aries. Symboles et mythes dans les mouvements initiatiques et ésotériques (XVII[e]-XX[e] siècles) : filiations et emprunts*, Milan-Paris, Archè-La Table d'Émeraude, 1999, p. 7-48.

1999 GIRIAT, Henri, « L'itinéraire intellectuel de Robert Pouyaud entre Albert Gleizes et René Guénon », *Actes du colloque Robert Pouyaud. Peintre cubiste, disciple d'Albert Gleizes. 13 et 14 septembre 1997*, Clamecy, édité par la ville de Clamecy, 1999, p. 55-59.
1999 HAMVAS, Béla, *Da Eraclito a Guénon*, Turin, Nino Aragno, 1999.[32]
1999 MIHAESCU, Florin, « René Guénon, Frithjof Schuon, Vasile Lovinescu et l'initiation », CHEVILLAT, Bernard (Dir.), *Frithjof Schuon*, numéro hors série de *Connaissance des religions*, Vogue, 1999, p. 195-201.
1999 MUTTI, Claudio, *Eliade, Vâlsan, Geticus e gli altri. La fortuna di Guénon tra i romeni*, Parme, Adezioni All'insegna del Veltro, 1999, 165 p.
1999 OLADIC, Lionel, *Bouddhisme et Occident, la diffusion du bouddhisme thibétain en France*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 67-68.
1999 SEDGWICK, Mark, « Traditionalist sufism », *Aries*, n° 22, 1999, p. 3-24.
1999 TEISSIER, F., « René Guénon et al-Khidr », *La Règle d'Abraham*, Reims, n° 7, juin 1999, p. 37-44.
1999 ZARCONE, Thierry, « Relectures et transformations du soufisme en Occident », *Diogène*, n° 187, juillet-septembre 1999, p. 143-158.
1999 ZOCCATELLI, PierLuigi, *Le Lièvre qui rumine, autour de René Guénon, Louis Charbonneau-Lassay et la Fraternité du Paraclet*, Milan, Archè, 1999, 147 p.
1999 KESSLER, Nicolas, « René Guénon », WARESQUIER (de), Emmanuel, *Le Siècle rebelle, dictionnaire de la contestation au XXe siècle*, Paris, Larousse, 1999, p. 252-253.

2000 ACCART, Xavier, « Le Sylvain rouge », BARTHELET, Ph. (Dir.), *Ernst Jünger*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2000, p. 500-506.
2000 ACCART, Xavier, « René Guénon vu par les milieux littéraires francophones égyptiens », *Politica hermetica*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2000, p. 178-198.
2000 ACCART, Xavier, « Une autre apparition du roi du monde », *Politica hermetica*, Lausanne, 2000, p. 171-177.
2000 BAMMATE, Najmoud-Dine, « Visites à René Guénon », *L'Islam et l'Occident, dialogues*, Éditions Christian Destremeau et Éditions de l'U.N.E.S.C.O., 2000, p. 37-40.
2000 BONARDEL, Françoise, « Poésie et Tradition. Artaud lecteur de Guénon », COLLECTIF, « Antonin Artaud 1. Modernité d'Antonin Artaud », *Revue des lettres modernes*, 2000, p. 119-148.
2000 CHANEL, Christian, DEVENEY, John P., GODWIN, Joscelyn, *La Fraternité Herméique de Louxor*, Paris, Dervy, 2000, p. 419-422.
2000 LAURANT, J.-P., « Le roi du monde dans un délire mystique », *Politica hermetica*, Lausanne, n° 14, 2000, p. 157-170.
2000 LAURANT, J.-P., « René Guénon », SAUNIER, Éric (Dir.), *Encyclopédie de la maçonnerie*, Paris, La Pochothèque - Librairie générale française, 2000, p. 388-389.
2000 LORY, Pierre, « L'Orient intérieur. À propos de conversions à l'islam d'Occidentaux au *XX*^e siècle », AMIR-MOEZZI, Mohammad, SCHEID, John, *L'Orient*

[32] Référence donnée dans : MUTTI, *La Grande influence de René Guénon en Roumanie*, 2002.

dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origines, Turnhout (Belgique), Brepols, 2000, p. 211-220.
2000 OLDMEADOW, Kenneth, "René Guénon", *Traditionalism. Religion in the light of the Perennial Philosophy*, Sri Lanka Institute of Traditionnal Studies, Colombo, 2000, p. 10-25.
2000 POULPIQUET (de), Ronan, *Traces de René Guénon dans l'ésotérisme d'Henri Bosco*, thèse soutenue à l'Université d'Angers sous la direction de Georges Cesbron, 2000.

2001 ACCART, Xavier (Dir.), *L'Ermite de Duqqi*, Paris, Archè, 2001, 325 p. [LANSON, D., ZARCONE, Th., BAMMATE, N., MICHON, J.-L., ACCART, X., ALLARD L'OLIVIER, A., KAMEL EL DIB, A., AQUILINA, N., BERVAL (de), R., BOCTOR, G., BRUEL, F., CANÉRI, J., CHACORNAC, P., KATZ, S., LEPRETTE, F., MESSADIÉ, G., MOSCATELLI, J., RÉMOND, G., SAINT-POINT (de), V., VOLKOFF, I., ZANANIRI, L., ZIEGLER, L.].
2001 ALGANGE, Luc-Olivier (d'), « René Guénon écrivain français », *Contre littérature*, Saint-Ange, n° 7, automne 2001, p. 22-27.
2001 BOUBAKEUR, Dalil, « La vie et l'œuvre du *cheikh* Abd al Wâhid Yahia », *As-Salam (lettre d'information éditée par l'Institut Musulman de la Grande Mosquée de Paris)*, n° 23, juillet-août 2001, p. 13-15.
2001 CECCOMORI, Silvia, *Cent ans de yoga en France*, Paris, Edidit, 2001, 407 p.
2001 COLLECTIF, « René Guénon », *Soufisme d'Orient et d'Occident*, n° 6, 2001, 66 p. [GIROTTO, J.-L., DASSA, M.-H., BENTOUNÈS, K., SKALI, F., TESSIER, Fr.].
2001 COLLECTIF, *2001, il y a cinquante ans, René Guénon…*, Paris, Editions Traditionnelles, 232 p. [ARNANDA, B. et HIRIAT, R., BIÈS, J., COURMES, O., COYNÉ, A., "Deux fils de la Veuve", DUBOIS, J.-C., GILIS, C.-A., HAPEL, B., LAURANT, J.-P., LE BRET, E., LE CADRE, Y., LE PEZENNEC, J., "M.B.", MIROUZE, A., PATAUT, J.].
2001 DUBUISSON, Daniel, « Eliade e Guénon : esoterismo e storia delle religioni », *Strumenti critici : rivista quadrimestrale di cultura e critica letteraria*, Bologne, mai 2001, p. 167-188.
2001 GATTEGNO, David, *Guénon*, Puiseaux, Pardès, 127 p.
2001 GOFFIN, Roland (Dir.), « Pour nous, René Guénon », *Vers la Tradition*, Châlons-en-Champagne, n° 83-84, mai-juin 2001, 299 p. [GOFFIN, R., T. PALINGÉNIUS (René Guénon), BALETRIERA, A., BENTOUNÈS, K., BORELLA, J., GONZALES, F., HANI, J., LOGGHE, K., RICHARD, D., MASERA, T., VAILLANT, P., VARDHIKAS, P., DEYME de VILLEDIEU, J., BOUBAKEUR, D., COHEN, D., MARCELOT, P., ROUGE, M., SCHNEZTLER, J.-P., ALGANGE (d'), L.-O., PALLAVICINI, Y., SERVANT, G., VINCENZO, Ahmad Abd al-Waliyy, ZANZI, P., ZORZI, A., BACHELET, A., HAPEL, B., JONAS, PENOT, A.].
2001 HAPEL, Bruno, *René Guénon et "le Roi du monde"*, Paris, Guy Trédaniel, 2001, 262 p.
2001 LAUDES, Patrick, *Massignon intérieur*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2001, p. 137-139.
2001 LAURANT, Jean-Pierre, *Le Regard ésotérique*, Paris, Bayard, 2001, p. 161-184.
2001 MAXENCE, Jean-Luc, *René Guénon : le philosophe invisible*, Paris, Presses de La Renaissance, 2001, 264 p.
2001 RANGDREUL, Christian, « Le Chevalier de la Sophia et l'Ermite de Duqqi », *Contre littérature*, Saint-Ange, n° 7, automne 2001, p. 28-30.

2001 VINSON, Éric, « Guénon ou le *come back* de la Tradition », *Actualité des religions*, n° 32, novembre 2001, p. 60-61.

2002 ACCART, Xavier, « Exigence existentielle et connaissance traditionnelle », *Cahiers Benjamin Fondane*, Jérusalem, n° 5, 2001-2002, p. 92-102.
2002 BATACHE, Eddy, « L'art contemporain a-t-il perdu son âme ? », *Cedrus libani*, Vitry-sur-Seine, n° 66, 4e trimestre 2002, p. 227-235.
2002 COLLECTIF, « René Guénon », *Symbolos*, Guatemala, n° 23-24, 2002, 706 p.
2002 COLLECTIF, « René Guénon, l'éveilleur (1886-1951) », *Connaissance des religions*, Vogue, n° 65-66, juillet-décembre 2002, 255 p. [MONTAIGU, H., AYMARD, J.-B., BIES, J., BONARDEL, F., BORELLA, J., CANTEINS, J., CHENIQUE, F., DUBOIS, J.-C., FEUGA, P., GEAY, P., LE ROUX, F., GUYONVARC'H, Chr., LUONG, R., MIDAL, F., PALLAVICINI, A.-W., PARISOT, R.].
2002 COLLECTIF, « René Guénon, lectures et enjeux », *Politica hermetica*, Lausanne, n° 16, 2002, 290 p. [LAURANT, J.-P., FAURE, Ph., ROUSSE-LACORDAIRE, J., CHENIQUE, F., GEOFFROY, É., PALLAVICINI, Y., ZARCONE, Th., SEDGWICK, M., GAGNE, Cl., LAGET, F., ACCART, X., GROSSATO, A.].
2002 DEL VALLE, Alexandre, *Le Totalitarisme islamique*, Paris, Éditions des Syrtes, 2002, p. 419-427.
2002 ÉLIE (frère), *Seul avec le monde entier (lettres de la Grande Trappe présentées par Gilbert Ganne)*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2002, 254 p.
2002 GATTEGNO, David, JOLIF, Thierry, *Que vous a apporté René Guénon ?*, Paris, Dualpha, 201 p. [ALGANGE (d'), L.-O., BARTHELET, Ph., BOUCHET, Chr., COYNÉ, A., DAOUDAL, Y., FAVRIT, B., GAMBIRASIO d'ASSEUX, P., GATTEGNO, D., GAUDAR de SOULAGES, M., GONDINET, G., GUYOT-JEANNIN, A., JOLIF, Th., LEVALOIS, Chr., LIPPI, J.-P., LUZ, Fr., MICHEL, M., PARVULESCO, J., RIVIÈRE, P., SAINT-ÉTIENNE, L., SANTACREU, A.].
2002 GONZALES, Frederico, *Esoterismo siglo XXI, en torno a René Guénon*, Brenes (Sevilla), Munoz Moya, 2000, 381 p.
2002 GROSSATO, Alessandro (Dir.), *La Corrispondenza fra Alain Daniélou e René Guénon (1947-1950)*, Florence, Leo S. Olschki Editore, 2002, 113 p. [GUÉNON, R., DANIÉLOU, A., GROSSATO, A., GABIN, J.-L., CADONNA, A.].
2002 GROTTANELLI, Cristiano, « Mircea Eliade, Carl Schmitt, René Guénon, 1942 », *Revue de l'histoire des religions*, juillet-septembre 2002, p. 325-356.
2002 LÉCUREUR, Michel, *Raymond Queneau*, Paris, Les Belles-Lettres - Archimbaud, 2002, p. 58-61, 93, 175-176, 180, 182-183, 189, 216, 228, 430, 513.
2002 LINGS, Martin, « Frithjof Schuon et René Guénon », LAUDE, Patrick (Dir.), *Frithjof Schuon*, Lausanne, 2002, p. 45-51 (voir aussi p. 460-462).
2002 MUTTI, Claudio, *La Grande influence de René Guénon en Roumanie*, Saint-Genis-Laval, Éditions Akribea, 2002, 224 p.
2002 PAUPERT, Jean-Marie, « Féconde solitude », *La Nef*, Feucherolles, n° 128, juin 2002, p. 17.

2002 ROUSSE-LACORDAIRE, Jérôme (o.p.), « René Guénon en quête de la Tradition primordiale », LENOIR, Frédéric, TARDAN-MASQUELIER, Isé (Dir.), *Le Livre des sagesses*, Paris, Bayard, 2002, p. 848-850.
2002 SERANT, Paul, *Dictionnaire des écrivains français sous l'Occupation*, Paris, Grancher, 2002, p. 177-181.
2002 VIVENZA, Jean-Marc, *Le Dictionnaire de René Guénon*, Grenoble, Le Mercure Dauphinois, 2002, 571 p.

2003 ACCART, Xavier, « Le Graal : pierre d'achoppement des auteurs "traditionnels" », *Archaeus. Études d'histoire des religions*, Bucarest, tome VII, 2003, fasc. 3-4, p. 299-310.
2003 COYNE, André, « Guénon par Breton », *Politica hermetica*, Lausanne, n° 17, 2003, p. 137-170.
2003 FEYDEL, Pierre, *Aperçus historiques touchant à la fonction de René Guénon*, Milan, Archè, 2003, p. 190.
2003 GEAY, Patrick, « René Guénon récupéré par l'extrême-droite », *La Règle d'Abraham*, Reims, n° 16, décembre 2003, p. 3-12.
2003 S.n., « La polémique sur les "Supérieurs Inconnus" », *Charis. Archives de l'Unicorne*, Milan, 205 p.
2003 SCHMITT, Carl, *Ex Captivitate salus. Expériences des années 1945-1947*, Paris, Vrin, 2003, p. 348-349.

2004 BORELLA, Jean, « René Guénon : vie, œuvre, doctrine », *La Sœur de l'ange*, Cluny, printemps 2004, p. 331-347.
2004 SEDGWICK, Mark, *Against the modern world. Traditionnalism and the secret intellectual history of the twentieth century*, Oxford - New-York, Oxford University Press, 2004, 370 p.
2004 VIVENZA, Jean-Marc, *La Métaphysique de René Guénon*, Grenoble, Le Mercure Dauphinois, 2004, 175 p.

2005 ACCART, Xavier, « La Tradition primordiale selon René Guénon », GOLLIAU, C., VINSON, É. (Dir.), « Les Textes fondamentaux de l'ésotérisme », *Le Point*, Hors-série n° 2, mars-avril 2005, p. 112-113.
2005 ACCART, Xavier, *René Guénon et les milieux littéraires et intellectuels français de son temps : l'histoire d'une réception*, Thèse de Doctorat, Paris – Sorbonne, Section des Sciences Religieuses de l'École Pratique des Hautes Études, soutenue le 15 mars 2005, 1410 p.
2005 ACCART, Xavier, « Émile Dermenghem critique de Joseph de Maistre », BARTHELET, Philippe (Dir.), *Joseph de Maistre*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2005, p. 790-796.
2005 LAURANT, Jean-Pierre, *Guénon, modes d'emploi*, Paris, Dervy, 2005 (à paraître).
2005 MAISTRE (de), Louis, *L'Énigme de René Guénon et les "Supérieurs Inconnus"*, Milan, Archè, 2005, 960 p.

SECTION III

LIVRES ET ARTICLES CONSULTÉS SANS RAPPORT DIRECT AVEC GUÉNON

Nous présentons ici par ordre alphabétique d'auteurs les livres et articles sans rapport direct avec Guénon et auxquels nous nous référons dans cette étude. Les premières éditions des œuvres littéraires étant indiquées dans le texte, elles ne le sont pas ici.

ALIBERT, Pierre, *Gleizes*, Paris, Galerie Michèle Heyraud, 1990, 253 p.

ALLAR, René, Compte rendu de *Vers la Connaissance interdite*, *Études traditionnelles*, 1936, p. 436-437.

ALLENDY, René, « L'orientation des idées nouvelles », *La Vie des lettres des arts*, XIV, 1923, p. 10-15.

ALLENDY, René, « Présentation », *Bulletin du Groupe d'Etudes Philosophiques et Scientifiques pour l'Examen des Tendances Nouvelles*, 1923, n° 1, p. 1.

ANDREU, Pierre, « Les idées religieuses », *Drieu témoin et visionnaire*, Paris, Grasset, 1952, p. 205 et suiv.

ANDREU, Pierre, *Révoltes de l'esprit. Les revues des années trente*, Paris, Éditions Kimé, 1991, 277 p.

Archives du surréalisme, tome I : *Bureau de Recherches Surréalistes, cahiers de la permanence, octobre 1924-avril 1925*, Paris, Gallimard, 1988, 165 p.

ARTAUD, Antonin, *Le Théâtre et son double*, Paris, Folio Gallimard, 1988, 253 p.

ARTAUD, Antonin, *Les Tarahumaras*, Décines, L'Arbalète, 1955, 211 p.

ARTAUD, Antonin, *Messages révolutionnaires*, Paris, Gallimard, 1971, 185 p.

ARTAUD, Antonin, *Œuvres complètes*, tome I-2, Paris, Gallimard, 1976, 300 p.

ARTAUD, Antonin, *Œuvres complètes*, tome II, Paris, Gallimard, 1980, 337 p.

ARTAUD, Antonin, *Œuvres complètes*, tome V, Paris, Gallimard, 1979, 311 p.
ARTAUD, Antonin, *Œuvres complètes*, tome VI, Paris, Gallimard, 1982, 373 p.
ARTAUD, Antonin, *Œuvres complètes*, tome VIII, Paris, Gallimard, 1980, 428 p.
ARTAUD, Antonin, *Œuvres complètes*, tome XIII, Paris, Gallimard, 1974, 398 p.
ATTIAS-DONFUT, Claudine, *Sociologie des générations. L'empreinte du temps*, Paris, P.U.F., 1988, 249 p.
AZEMA, Jean-Pierre, WINOCK, Michel (Dir.), *Vingtième siècle, revue d'histoire*, numéro spécial « Les Générations », n° 22, avril-juin 1989, 183 p.
BADRE, Frédéric, *Paulhan le juste*, Paris, Grasset, 1996, 334 p.
BAILLET, Philippe, « Abel Bonnard ou l'exemple de la cohérence », BONNARD, Abel, *Les Modérés*, Paris, Les Grands Classiques, 1993, p. 7-38.
BAUDOUIN, Charles, « Un psychanalyste français : le Dr René Allendy », *Présence*, Lausanne, n° 3, année 1932, p. 50-54.
BEIGBEDER, Yves, « Le rôle des lectures dans la découverte de l'Inde par Malraux », MOATTI, Christiane, BEVAN, David (Dir.), *André Malraux, unité de l'œuvre unité de l'homme*, Actes du colloque de Cerisy du 7 au 17 juillet 1988, Paris, La Documentation Française, 1989, p. 141-145.
BELLANGER, Claude, GODECHOT, Jacques, *Histoire générale de la presse française*, tome 3, Paris, P.U.F., 688 p.
BENOIST, Luc, *La Cuisine des anges*, Paris, Éditions d'Art Édouard Pelletan, 1932, 134 p.
BIES, Jean, *Littérature française et pensée hindoue des origines à 1950*, Thèse, Université de Toulouse - Le Mirail, présentée le 10 février 1973 (service de reproduction des thèses, université de Lille III, 1974), 681 p.
BONJEAN, François, « L'Afrique dans *Le Mas Théotime* », *Forge*, Alger, n° 1, décembre 1946.
BONJEAN, François, « Péguy, soldat de la Vérité », *Patrie (revue mensuelle illustrée de l'Empire)*, Alger, n° 3, 1941, p. 70-71.
BONJEAN, François, *L'Âme marocaine*, Rabat – Paris, Office Marocain du Tourisme Éditeur, 1950, 98 p.
BONNET, Marguerite, « L'Orient dans le surréalisme : mythe et réel », *Revue de littérature comparée*, n° 216, octobre-décembre 1980, p. 411-424.
BOSCO, Henri, « Colloques », *Sites et mirages*, Paris, Gallimard, 1951, p. 160-173.
BOSCO, Henri, « Entretiens avec Monique Chabanne », *Cahiers Henri Bosco*, Aix-en-Provence, n° 27, 1987, p. 63-133.
BOSCO, Henri, « Genèse du *Mas Théotime* », *Le Mas Théotime*, Paris, Edition du Club du Meilleur Livre, 1957, s. p.
BOSCO, Henri, « L'exaltation et l'amplitude », *Fontaine*, Alger, n° 19-20, mars-avril 1942, p. 273-276.
BOSCO, Henri, « Lettres à Jules Roy 1942-1969 », *Cahiers Henri Bosco*, Aix-en-Provence, n° 25, 1985, p. 114-192.
BOSCO, Henri, « Simples Propos sur la Magie », *La Tour Saint-Jacques*, n° 11-12, juillet-décembre 1957, p. 180-182.
BOSCO, Henri, *Des Sables à la mer*, Paris, Gallimard, 1950, 221 p.

BOSCO, Henri, *Hyacinthe*, Paris, Folio Gallimard, 1995, 253 p.

BOSCO, Henri, *L'Âne Culotte*, Paris, Folio Gallimard, 1982, 215 p.

BOSCO, Henri, *Le Mas Théotime*, Paris, Gallimard, 1952, 357 p.

BOSCO, *Le Jardin d'Hyacinthe*, Paris, Gallimard, 1946, 293 p.

BOUSQUET, Jean, « Gabriel Germain (1903-1978) », *Annuaire des Anciens Élèves de l'École Normale Supérieure*, Paris, 1980.

BOUTIN, Christophe, *Politique et Tradition, Julius Evola dans le siècle (1898-1974)*, Paris, Kimé, 1992, 513 p.

BOUVARD, Laurent, *La Vie et l'œuvre du Dr René Allendy*, Université de Paris Val-de-Marne, Faculté de Médecine de Créteil, 1981, 119 p.

BRETON, André, « Du surréalisme en ses œuvres vives », *Medium*, nouvelle série, n° 3, mai 1954, p. 2.

BRETON, André, *Entretiens 1913-1952*, Paris, Gallimard, 1952, 317 p.

BRETON, André, *Manifestes du surréalisme*, Paris, Gallimard, 1963, 192 p.

CAILLOIS, Roger, « Les jeunes gens de Reims » (entretien avec Jean José Marchand), *Europe*, n° 782-783, juin-juillet 1994, p. 119-122.

CAMUS, Michel, « L'acéphalité ou la religion de la mort », *Acéphale. Religion, sociologie, philosophie* (reprint), Paris, Jean-Michel Place, 1995, p. I-VI.

CARASSOU, Michel, « *Les Cahiers du mois*, témoins de leur temps (1924-1927) », COLLECTIF, *L'Acte gratuit*, S.l., Édition Arcane 17, 1985, p. 51-62.

CARTIGNY, Johan, *Cheikh al Alawi. Documents et témoignages*, Drancy, Les Amis de l'Islam, 1984.

CASA-FUERTE (de), Illan, *Le Dernier des Guermantes*, Paris, Julliard, 1994, p. 316-317.

CECCOMORI, Silvia, *Cent ans de yoga en France*, Paris, Edidit, 2001, 411 p.

CHARBONNIER, Alexandra, *Milosz, l'étoile au front*, Paris, Dervy, 1993, 480 p.

CHARTIER, Roger, MARTIN, Henri-Jean, *Histoire de l'édition française*, tome IV, Fayard, 1991, 724 p.

CHAUVET, James, « La métaphysique de la paix mondiale », *Voile d'Isis*, juin 1930, p. 422-7.

CHAUVET, James, *La Queste du Saint Graal*, Paris, Cariscript, 1987, 172 p.

CHAZAL (de), Malcolm, *Correspondances avec Jean Paulhan, suivi de l'Unisme*, Toulouse, L'Ether Vague, 1986, 98 p.

CHENAUX, Philippe, « La seconde vague thomiste », COLIN, Pierre (Dir.), *Intellectuels chrétiens et esprit des années 1920*, Paris, Cerf, 1996, p. 139-167.

CHENAUX, Philippe, *Entre Maurras et Maritain. Une génération intellectuelle catholique (1920-1930)*, Paris, Cerf, 1999, 266 p.

CHEVREL, Yves (Dir.), *Œuvres et critiques*, « Méthodologies des études de réception : perspectives comparatistes », XI, 2, 1986, 174 p.

CHEVREL, Yves, « De l'influence à la réception critique », *La Recherche en littérature générale et comparée en France*, Paris, 1983, p. 89-110.

CHEVREL, Yves, « Les études de réception », *Précis de littérature comparée*, Paris, P.U.F., 1989, p. 177-214.

CLÉBERT, Jean-Paul, *Dictionnaire du surréalisme*, Paris, Seuil, 1996, 608 p.

COLLECTIF, « Hommage à Titus Burckhardt », *Études traditionnelles*, avril-mai-juin 1984, n° 484.

COLLOMB, Michel, « Événements et synchronie dans le domaine culturel. Le cas de 1925 », *Œuvres et critiques*, XII, 2, 1987, p. 67-76.

COMPAGNON, Antoine, *Les Cinq paradoxes de la modernité*, Paris, Seuil, 1990, 192 p.

COOMARASWAMY, Ananda K., « Sri Ramakrishna et la tolérance religieuse », *Études traditionnelles*, juillet 1936, n° 199, p. 249-264.

COURNUT, Jean, « Préface », ALLENDY, René, *Journal d'un médecin malade*, S.l., 1980, Editions du Piranha, 187 p.

CRÉMIEUX, Albert, « D'un examen de conscience », *Europe*, 15 mai 1926, p. 87-89.

CRÉMIEUX, Benjamin, « Le désarroi de la jeunesse intellectuelle française en 1925 », DAUMAL, René, *Tu t'es toujours trompé*, Paris, Mercure de France, 1970, p. 240-253.

DAMBRE, Marc (Dir.), *Drieu La Rochelle, écrivain et intellectuel*, Actes du colloque international Sorbonne Nouvelle du 9 et 10 décembre 1993, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1995.

DAUMAL, René, « Pour approcher l'art poétique hindou », *Les Pouvoirs de la parole*, Paris, Gallimard, 1972, 282 p.

DAUMAL, René, « Sur le scientisme et la révolution », *Europe*, tome XLI, 1936, p. 556-561.

DAUMAL, René, *Correspondance II (1929-1932)*, Paris, Gallimard, 1993, 331 p.

DAUMAL, René, *Correspondance III (1933-1944)*, Paris, Gallimard, 1996, 414 p.

DAUMAL, René, *Le Mont Analogue*, Paris, Gallimard, 1981, 181 p.

DERCHE, Roland, Comptes rendus de deux ouvrages d'Émile Dermenghem, *Europe*, n° 53, 15 mai 1927, p. 123-5.

DERCHE, Roland, Compte rendu de *La Vie de Mahomet* d'Émile Dermenghem, *Le Monde nouveau*, septembre 1930, n° 7, p. 507-8.

DERMENGHEM, Émile (Dir.), « L'Islam et l'Occident », *Cahiers du Sud*, Marseille, août-septembre 1935, 144 p.

DERMENGHEM, Émile (Dir.), *L'Islam et l'Occident*, Marseille, 1947, Cahiers du Sud, 399 p.

DERMENGHEM, Émile, « Conclusion : valeurs permanentes et problèmes actuels de la civilisation musulmane », DERMENGHEM Émile, (Dir.), « L'Islam et l'Occident », *Cahiers du Sud*, Marseille, août-septembre 1935.

DERMENGHEM, Émile, « Joseph de Maistre et la Tradition », *Cahiers d'Hermès*, 1947, n° 1, p. 83-92.

DERMENGHEM, Émile, « Le centenaire de Joseph de Maistre », *Le Correspondant*, 10 février 1921, p. 425-440.

DERMENGHEM, Émile, « Le çoufisme – mystique musulmane et mystique chrétienne », *Cahiers du Sud*, Marseille, mars 1931, n° 129, p. 135-141.

DERMENGHEM, Émile, « Le Maroc pays des paradoxes », *Europe*, n° 55, 15 juillet 1927, p. 396-404.

DERMENGHEM, Émile, « Mario Meunier et la pensée méditerranéenne », *Cahiers du Sud*, Marseille, mai 1933, n° 151, p. 359-363.

DERMENGHEM, Emile, « Témoignage de l'Islam – Notes sur les valeurs permanentes et actuelles de la civilisation musulmane », DERMENGHEM, Émile (Dir.), *L'Islam et l'Occident*, Marseille, 1947, Cahiers du Sud, p. 372-387.
DERMENGHEM, Émile, Compte rendu de : PLESSIS (du), J., *Le Sens de l'histoire. Les Derniers temps d'après l'Apocalypse*, *Cahiers du Sud*, Marseille, juin 1940, p. 398.
DERMENGHEM, Émile, *Thomas Morus et les utopistes de la Renaissance*, Paris, Plon, 1927, 282 p.
DETRIE, Muriel, « Connaissons-nous Etiemble (né en 1909) ? », *Revue de littérature comparée*, n° 3, juillet-septembre 2000, p. 413-425.
DOSSE, François, *La Marche des idées. Histoire des intellectuels – histoire intellectuelle*, Paris, La Découverte, 2003, 356 p.
DOYON, René-Louis, « Emile Dermenghem », *Paris-Journal*, 4 avril 1924.
DRIEU La ROCHELLE, Pierre, *Les Chiens de paille*, Paris, Gallimard, 1964, 240 p.
DRIEU La ROCHELLE, Pierre, *Gilles*, Paris, Folio Gallimard, 1998, 690 p.
DRIEU La ROCHELLE, Pierre, *Journal (1939-1945)*, Paris, Gallimard, 1992, 525 p.
DRIEU La ROCHELLE, Pierre, *L'Homme à cheval*, Paris, Gallimard, 1992, 251 p.
DUFAU, Hélène, *Les Trois couleurs de la Lumière*, Paris, Crès, 1932, 32 p.
DUGAS, Guy, *Bibliographie de la littérature "marocaine" des français (1875-1983)*, Paris, Éditions du C.N.R.S., 1986, 122 p.
DUGAS, Guy, Compte rendu de la correspondance entre Henri Bosco et François Bonjean (*Cahiers Henri Bosco*, Aix-en-Provence, 1997-1998, n° 37-38), *Bulletin des Amis d'André Gide*, n° 124, octobre 1999, p. 438-439.
ELIADE, Mircea, « Modes culturelles et histoire des religions », *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Paris, Gallimard, 1978, p. 11-29.
ELIADE, Mircea, *Briser le toit de la maison*, Paris, Gallimard, 1986.
ÉTIEMBLE, René, « Jean Paulhan et le "Gegensinn der Urworte" », BERSANI, Jacques (Dir.), *Jean Paulhan le souterrain*, Paris, 1976, 10/18, p. 316-336.
EVOLA, Julius, *Le Chemin du Cinabre*, Milan, Archè, 1982, 217 p.
FABRE, Thierry, « La Méditerranée et la Provence », http://peuples.mmsh.univ-aix.fr/med-representations/textes/fabre/fabre/fabre10.html (consulté en février 2003).
FAVRE, Yves-Alain, « Henri Bosco et le Paraclet », *Henri Bosco : mystère et spiritualité*, Paris, José Corti, 1987, p. 275-286.
FLAMAND, Élie-Charles, « Surréalisme et poésie ésotérique : témoignage », MURAT, Michel (Dir.), *André Breton*, Paris, L'Herne, 1998, p. 111-118.
FOUCHET, Max-Pol, *Un Jour, je m'en souviens…*, Paris, Mercure de France, 1968, 236 p.
FOUILLOUX, Étienne, « Une vision eschatologique du christianisme : *Dieu vivant* (1945-1955) », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1971, p. 47-72.
FRÉMONT, Marguerite, *La Vie du Docteur René Allendy : 1889-1942*, Castelnau-Le-Lez, Climats, 1994, 205 p.
Frère Élie, *Seul avec le monde entier*, L'Âge d'Homme, Lausanne, 2002, 253 p.
GALSTER, Ingrid (Dir.), *La Naissance du "phénomène Sartre". Raisons d'un succès 1938-1945*, Paris, Seuil, 2001, 367 p.

GEBLESCO, Nicole, « René Allendy ou Paracelse psychanalyste », *Mélusine, Cahiers du Centre de Recherche sur le Surréalisme*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1992, n° 13, p. 207-219.

GÉHÉNIAU, Florence, *Queneau analphabète. Répertoire alphabétique de ses lectures de 1917 à 1976*, tomes I et II, Bruxelles, Florence Géhéniau éditeur, 1992, 1043 p.

GERMAIN, Gabriel, « L'ordinaire de l'extraordinaire. Tantra et zen », *Esprit*, septembre 1973, p. 332-337.

GERMAIN, Gabriel, *Le Regard intérieur*, Paris, Seuil, 1968.

GERMAIN, Gabriel, « Notes d'histoire des religions », *La Revue de la Méditerranée*, Alger, n° 44, juillet-août 1951, p. 482.

GERMAIN, Gabriel, « Actualité du soufisme », *Revue de la Méditerranée*, Alger, n° 58 novembre-décembre 1953, p. 697-701.

GIRARDET, Raoul, « Du concept de génération à la notion de contemporanéité », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, tome XXX, avril-juin 1983, p. 257-270.

GIRAULT, Claude, « L'inconnu de *Sites et mirages* (2) », *Cahiers Henri Bosco*, Aix-en-Provence, n° 26, 1986, p. 167-169.

GIRAULT, Claude, « L'inconnu de *Sites et mirages* », *Cahiers Henri Bosco*, Aix-en-Provence, n° 24, 1984, p. 159-163.

GLEIZES, Albert, *Homocentrisme*, Sablons, Éditions Moly-Sabata, 1937, 195 p.

GLEIZES, Albert, *Vie et mort de l'Occident chrétien*, Sablons, Éditions Moly-Sabata, 1930, 220 p.

GLEIZES, Albert, « Le groupe de l'Abbaye. La nouvelle Abbaye de Moly-Sabata », *Cahiers américains*, Paris – N-Y., n° 6, hiver 1934, p. 234-259.

GUÉRIN, Jean, « Les Cahiers du Sud », *N.r.f.*, n° 176, mai 1928, p. 719-720.

GUÉRIN, Jean-Yves, « Sur l'amitié d'Audiberti et de Drieu La Rochelle », DAMBRE, Marc (Dir.), *Drieu La Rochelle, écrivain et intellectuel*, Actes du colloque international Sorbonne Nouvelle les 9 et 10 décembre 1993, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1995, p. 77-88.

GUIBERTEAU, « Islam, Occident, Chrétienté », DERMENGHEM Émile, (Dir.), « L'Islam et l'Occident », *Cahiers du Sud*, Marseille, août-septembre 1935.

GUIBERTEAU, Philippe, « Péguy, le clerc sans reproche (polémique avec Julien Benda) », *Péguy et la vraie France*, Montréal, Éditions Serge, 1944, p. 63-84.

GUIBERTEAU, Philippe, *Musique et incarnation*, Paris, *Cahiers de la quinzaine*, 5e cahier de la 23e série, 1933, 92 p.

GUIBERTEAU, Philippe, *Note sur M. Benda et sur La Trahison des clercs*, Paris, *Cahiers de la quinzaine*, 2e Cahier de la 20e Série, 20 janvier 1930, 64 p.

HALÉVY, Daniel, *Péguy*, Paris, Grasset, 1979, 543 p. (1ère éd. 1941).

HARTUNG, Henri, *Présence de Ramana Maharshi*, Paris, Le Cerf, 1979, 157 p.

HEBEY, Pierre, La *Nouvelle revue française* des années sombres 1940-1941, *Paris, Gallimard, 1992, 464 p.*

HEIDSIECK, François, « Compte rendu de : GAIGNERON, Ludovic (de), *L'Image, ou le drame de la nullité cosmique*, Le Cercle du livre 1956 », *La Tour Saint-Jacques*, n° 10, mai-juin 1957, p. 233-235.

HELLEMANS, Dina, « Être ou ne pas être… surréaliste : coordonnées du surréalisme en Flandres », WEISGERBER, Jean (Dir.), *Les Avant-gardes littéraires en Belgique, au confluent des arts et des langues 1880-1950*, Bruxelles, Editions Labor, 1991, p. 373-421.
HERBERT, Jean, « L'Orient de l'âme », *Nouvelles Clés*, samedi 27 septembre 2003 (www.nouvellescles.com/Entretien/Herbert/Herbert.htm).
HERVIER, Jean, « La religion », *Deux individus contre l'Histoire : Drieu La Rochelle, Ernst Jünger*, Paris, Klincksieck, 1978, p. 357-392.
HOBSON, Peter (Dir.), « Titus Burckhardt memorial volume », *Studies in comparative religion*, n° 1-2, printemps 1984, p. 1-110.
HOLLIER, Denis (Dir.), *Le Collège de Sociologie 1937-1939*, Paris, Gallimard, 1995, 599 p.
JAMES, Marie-France, *Ésotérisme, occultisme, franc-maçonnerie et christianisme aux XIX[e] et XX[e] siècles*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1981, 268 p.
JAUSS, Hans Robert, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978, 306 p.
JEANPIERRE, Henri, « Hélène Dufau. Peintre, au temps du symbolisme », tiré à part du *Bulletin de la Société des Sciences, Lettres et Arts de Bayonne*, n° 133, 1977, 37 p.
JOURNET, Charles, MARITAIN, Jacques, *Correspondance*, volume I (1920-1929), Éditions universitaires (Fribourg Suisse) – Éditions Saint-Paul (Paris), 1996, p. 48, 50, 80, 81, 83.
JULLIARD, Jacques, WINOCK, Michel (Dir.), *Dictionnaire des intellectuels français*, Paris, Seuil, 1996, 1259 p.
JURT, Joseph, « Malraux en Allemagne : traductions, réactions critiques », MOATTI, Christiane, BEVAN, David (Dir.), *André Malraux, unité de l'œuvre unité de l'homme*, Actes du colloque de Cerisy du 7 au 17 juillet 1988, Paris, La Documentation Française, 1989, p. 363-370.
JURT, Joseph, « Réflexions méthodologiques à propos de quelques études récentes sur Malraux », *Œuvres et critiques*, Paris, printemps 1977, p. 5-16.
JURT, Joseph, *La Réception de la littérature par la critique journalistique*, Paris, Jean-Michel Place, 1980, 440 p.
KESSLER, Nicolas, *Histoire politique de la Jeune Droite (1929-1942)*, Paris, L'Harmattan, 2001, 492 p.
KOHLER, Janine (Dir.), « Douze lettres de Milosz à James Chauvet », *Cahiers de l'Association Les Amis de Milosz*, n° 25, 1990, p. 7-34.
LABROUSSE, Roger, « Note sur Joseph de Maistre et la nation moderne », *Esprit*, n° 3, 1[er] décembre 1933, p. 466-472.
LAGET, Francis, « Milosz entre ésotérisme et poésie », *Cahiers de l'Association Les Amis de Milosz*, n° 31-32, 1997, p. 93-100.
LAMBERT, Jean, *Un Voyageur des deux mondes*, Paris, Gallimard, 1951, p. 189-199.
LANSARD, Jean, *Drieu ou la passion tragique de l'Unité. Essai sur son théâtre joué et inédit*, tome I et II, Paris, Aux Amateurs de Livres, 1985 et 1987, 455 p. et 565 p.
LATOUR, Sophie, « Léopold Ziegler », SERVIER, Jean (Dir.), *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, Paris, P.U.F., 1998, p. 1392.

LAUDE, Patrick, « Drieu La Rochelle et la métaphysique orientale : une rencontre équivoque », *Australian journal of french studies*, Clayton (Victoria 3168, Australie), volume XXVII, n° 3, septembre-décembre 1990, p. 254-269.

LAURANT, Jean-Pierre, « En marge d'une correspondance : Albert Gleizes – Marco Pallis », *Études traditionnelles*, n° 489-490, 1985, p. 187-196.

LE CLÉZIO, Jean-Marie, *Le Rêve mexicain*, Paris, Gallimard, 1988, 250 p.

LECARME, Jacques, « Le succès et l'insuccès : Sartre et Paulhan », GALSTER, Ingrid (Dir.), *La Naissance du "phénomène Sartre". Raisons d'un succès 1938-1945*, Paris, Seuil, 2001, p. 238-264.

LÉCUREUR, Michel, *Raymond Queneau*, Paris, Les Belles-Lettres, 2002, 554 p.

LEFEBVRE, Henri, « 1925 », *N.r.f.*, numéro spécial André Breton, 1er avril 1967, p. 707-719.

LEIRIS, Michel, *Journal 1922-1989*, Paris, Gallimard, 1992, 954 p.

LEYMARIE, Michel, SIRINELLI, Jean-François (Dir.), *L'Histoire des intellectuels aujourd'hui*, Paris, P.U.F., 2003, 493 p.

COLLECTIF, « Les Appels de l'Orient », *Les Cahiers du mois*, n° 9-10, février-mars 1925, 396 p.

LIAUZU, Claude, « Les intellectuels de gauche et l'anticolonialisme », *Aux origines des tiers-mondismes. Colonisés et anticolonialistes en France (1919-1939)*, Paris, L'Harmattan, 1982, p. 69-98.

LINDENBERG, Daniel, *Les Années souterraines 1937-1947*, Paris, La Découverte, 1990, 409 p.

LOUBET del BAYLE, Jean-Louis, *Les Non-conformistes des années trente*, Paris, Seuil, 2001, 562 p.

MABIRE, Jean, « Drieu et le tempérament contentinais », *Revue du département de la Manche*, Saint-Lô, tome III, fascicule 12, octobre 1961, p. 326-329.

MABIRE, Jean, « Hantise de l'Absolu », *Drieu parmi nous*, Paris, La Table ronde, 1963, p. 183-204.

MADAULE, Jacques, « Préface », PETIT, Paul, *Résistance spirituelle (1940-1942)*, Paris, Gallimard, p. 15-18.

MAISTRE (de), Joseph, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, Paris, La Colombe, 1960, 349 p.

MANNHEIM, Karl, *Le Problème des générations*, Paris, Nathan, 1990, 125 p.

MANSUY, M., « Henri Bosco », *Études sur l'imagination de la vie*, Paris, José Corti, 1970, p. 45-80.

MARCHAL, Roger, « L'étude des milieux littéraires », *L'Histoire littéraire : ses méthodes et ses résultats*, Genève, Droz, 2001, p. 239-246.

MARITAIN, Jacques, « Le retour de la métaphysique », *La Gazette française*, 3 mai 1924, n° 1, p. 1.

MASSIS, Henri, « L'offensive germano-asiatique contre la culture occidentale », *Le Journal littéraire*, 19 juillet 1924, n° 13, p. 1-2.

MASUI, Jacques (Dir.), *Approches de l'Inde*, Marseille, Cahiers du Sud, 1949, 365 p.

MASUI, Jacques (Dir.), « Message actuel de l'Inde », *Cahiers du Sud*, Marseille, juin juillet 1941, 406 p.

MASUI, Jacques (Dir.), *Yoga, science de l'homme intégral*, Marseille, Cahiers du Sud, 1953, 366 p.
MASUI, Jacques, « *In memoriam* Jean Paulhan », *Hermès*, n° 6, 1969, p. 5-6.
MASUI, Jacques, « *In memoriam* : Teilhard de Chardin », *Synthèses*, Bruxelles, mai-juin 1955, n° 108-109, p. 28-33.
MASUI, Jacques, « Linéaments d'une somme future », *Synthèses*, Bruxelles, janvier 1952, n° 68, p. 143-153.
MASUI, Jacques, « Où en sommes-nous ? », *Synthèses*, Bruxelles, mars 1958, n° 142, p. 219-234.
MATTEI, J.-F., « *Essai sur l'exotisme* », MATTEI, J.-F. (Dir.), *Dictionnaire des œuvres philosophiques*, tome 2, Paris, P.U.F., p. 2833-2834.
MAXENCE, Jean [*sic*], « Menaces d'un moment ou périls permanents », *Positions II*, Paris, Librairie de la Revue Française, 1932, p. 28-32.
MELONIO, Françoise, « La littérature politique : problème de réception », SABIANI, Julie (Dir.), *La Réception de Charles Péguy en France et à l'étranger*, Orléans, Centre Charles Péguy – Ville d'Orléans, 1991, p. 17-21.
MEREGALLI, Franco, « Sur la réception littéraire », *Revue de littérature comparée*, avril-juin 1980, n° 214, p. 134-149.
MERLIO, Gilbert (Dir.), *Ni gauche, ni droite : les chassés-croisés idéologiques des intellectuels français et allemands dans l'entre-deux-guerres*, Talence, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 1995, 314 p.
WINOCK, Michel, « Les générations intellectuelles », AZEMA, J.-P., WINOCK, M. (Dir.), *Vingtième siècle, revue d'histoire*, numéro spécial « Les Générations », n° 22, avril-juin 1989, p. 17-38.
MILHOU, Mayi, *De Lumière et d'ombre. Clémentine-Hélène Dufau*, Bordeaux, 1997, Art & Arts, 172 p.
MONASTRA, Giovanni, « Ananda Coomaraswamy, de l'idéalisme à la tradition », *Nouvelle école*, Paris, 1995, n° 47, p. 13-24.
MURAT, Michel (Dir.), *André Breton*, Paris, L'Herne, 1998, 472 p.
OLIVIER, P., « Du Pape », MATTEI, Jean-François (Dir.), *Les Œuvres philosophiques*, volume I, Paris, P.U.F., 1992, p. 1954 et 1956.
ONIMUS, Jean, « Henri Bosco à l'écoute de la Nature », *Cahiers Henri Bosco*, Aix-en-Provence, n° 24, 1984, p. 19-23.
ORY, Pascal, SIRINELLI, Jean-François, *Les Intellectuels en France. De l'affaire Dreyfus à nos jours*, Paris, Armand Colin, 2002, 282 p.
PAIRE, Alain, *Chronique des Cahiers du Sud 1914-1966*, Paris, I.M.E.C. Éditions, 410 p.
PANNIKAR, K. M., « Chronique indienne : l'Inde et l'Europe ; réactions dans la littérature et dans l'art », *Europe*, n° 46, 15 octobre 1926, p. 238-244.
PAQUOT, Thierry, « Portrait de Boris Souvarine », *La Revue des revues*, n° 1, mars 1986, p. 23 et 25.
PAULHAN, Jean, *Choix de lettres*, volume I, Paris, Gallimard, 1986, 507 p.
PAULHAN, Jean, *Choix de lettres*, volume II, Paris, Gallimard, 1992, 540 p.
PAULHAN, Jean, *Choix de lettres*, volume III, Paris, Gallimard, 1996, 397 p.

PAULHAN, Jean, GRENIER, Jean, *Correspondance 1925-1968*, Quimper, Calligrammes, 1984, 234 p.

PAUWELS, Louis, *Monsieur Gurdjieff*, Paris, Seuil, 1954, 319 p.

PEYRE, Henry, *Les Générations littéraires*, Paris, Boivin, 1948, 266 p.

POUYAUD, Robert (Dir.), « Albert Gleizes », *Atelier de la Rose*, Lyon, 1954.

PRÉAU, André, « "Réalisation de l'homme" par Léopold Ziegler », *Études traditionnelles*, 1949, p. 280.

PRÉAU, André, « Simone Weil ou la découverte de la Tradition », *Études traditionnelles*, janvier-février 1949, n° 273, p. 12-17.

PREAU, André, « Un ouvrage allemand sur la Tradition », *Études traditionnelles*, 1937, p. 205.

PREAU, André, Compte rendu de : FIOLLE, J., *La Crise de l'humanisme*, *Études traditionnelles*, 1938, p. 237-8.

PREAU, André, Compte rendu de : FIOLLE, J., *Scientisme et science*, *Études traditionnelles*, 1937, p. 81-82.

PREAU, André, Compte rendu de : BASTIDE, Roger, *Éléments de sociologie religieuse*, *Études traditionnelles*, janvier 1936, p. 41-42.

PREVOST, Pierre, *Pierre Prévost rencontre Georges Bataille*, Paris, Jean-Michel Place, 1987, 167 p.

PUCHE, Michel, *Edmond Charlot éditeur*, Pézenas, Domens, 1995, 104 p.

PULBY, Pierre, « Homocentrisme ou le retour de l'homme chrétien », *Études traditionnelles*, février 1938, n° 218, p. 63-68.

PULBY, Pierre, « La Tradition retrouvée par le métier. Albert Gleizes : *Vie et mort de l'Occident chrétien* », *Études traditionnelles*, novembre 1936, n° 203, p. 416-425.

PULBY, Pierre, Compte rendu de : GLEIZES, *L'Art et l'absolu*, *Les Cahiers du Plateau*, Passy, janvier 1938, n° 17, p. 57-59.

QUENEAU, Raymond, *Contes et propos*, Paris, Folio Gallimard, 1981, 284 p.

QUENEAU, Raymond, *Journal 1939-1940*, Paris, Gallimard, 1986, 263 p.

QUENEAU, Raymond, *Journaux* 1914-1965, Paris, Gallimard, 1996, 1242 p.

QUENEAU, Raymond, *Le Voyage en Grèce*, Paris, Gallimard, 1973, 237 p.

QUENEAU, Raymond, *Les Derniers jours*, Paris, Folio Gallimard, 1998, 296 p.

QUENEAU, Raymond, *Odile*, Paris, Gallimard, 1997, 189 p.

QUENEAU, Raymond, *Traité des vertus démocratiques*, Paris, Gallimard, 1993, 242 p.

RENOUARD, Yves, « La notion de génération en histoire », *Revue historique*, 1953, n° 1, p. 1-23.

RICHARD, Lionel, « Drieu La Rochelle et la *N.r.f.* des années noires », *Revue d'histoire de la Deuxième Guerre mondiale*, n° 97, janvier 1975, p. 67-84.

ROCHE, Anne, « À partir de B. Souvarine et de *La Critique sociale* », *La Revue des revues*, n° 2, novembre 1986, p. 18-19.

ROCHE, Juliette, « Albert Gleizes », *Zodiaque*, La Pierre-qui-vire, n° 100, avril 1974, p. 2-14.

RONY, Olivier, *Les Années roman 1919-1935*, Paris, Flammarion, 1997, p. 651-699.

ROSENBLATT, Kathleen Ferrick, *René Daumal au-delà de l'horizon*, Paris, José Corti, 1992, 235 p.
ROYER, Jean, *Écrivains contemporains*, tome 4, Montréal, L'Hexagone, 1987, p. 9-21.
SABIANI, Julie (Dir.), *La Réception de Charles Péguy en France et à l'étranger* (Actes du colloque international de 1988), Orléans, Centre Charles Péguy – Ville d'Orléans, 1991, 175 p.
SAPIRO, Gisèle, *La Guerre des écrivains (1940-1953)*, Paris, Fayard, 1999, 807 p.
SEFRIOUI, A., « Souvenirs d'Henri Bosco », *Cahiers Henri Bosco*, Aix-en-Provence, n° 28, 1988, p. 66-70.
SIGODA, Pascal (Dir.), *René Daumal*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1993, 404 p.
SIMON, P.-H., « Le pessimisme historique dans la pensée du XXe siècle », *Cahiers de la République*, 1956, n° 1, p. 18-27.
SIRINELLI, Jean-François (Dir.), « Générations intellectuelles », *Cahiers de l'IHTP*, Paris, n° 6, novembre 1987, 104 p.
SIRINELLI, Jean-François, « Générations et histoire politique », AZEMA, Jean-Pierre, WINOCK, Michel (Dir.), *Vingtième siècle, revue d'histoire*, numéro spécial « Les Générations », n° 22, avril-juin 1989, p. 67-80
SIRINELLI, Jean-François, « Le hasard ou la nécessité ? Une histoire en chantier : l'histoire des intellectuels », *Vingtième siècle, revue d'histoire*, n° 9, janvier-mars 1986, p. 97-108.
SIRINELLI, Jean-François, *Génération intellectuelle. Khâgneux et normaliens dans l'entre-deux-guerres*, Paris, P.U.F., 1994, 720 p.
SOUCHIER, Emmanuel, *Raymond Queneau*, Paris, Seuil, 1991, 318 p.
STEINMANN, Jean, *Littérature d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, p. 199-226.
STOLZ, Robert, *Cahiers du Sud 1925-1966* (index auteurs et sujets), 2 tomes, Liège, Institut d'Études et de Recherches Bibliothéconomiques, 1973, 419 p. + XI p.
TAGUIEFF, Pierre-André, *Sur la Nouvelle Droite*, Paris, 1994, Descartes et Cie, 426 p.
TAPPY, José-Flore (Dir.), *Paulhan Saint-Hélier, Correspondance 1941-1955*, Paris, Gallimard, 1995, 437 p.
TÉMIME, Émile, « Repenser l'espace méditerranéen : une utopie des années trente ? », www.lapenseedemidi.org/revues/r (consulté le 5 mars 2003).
TEXCIER, Jean, *Un Homme libre*, Paris, Albin Michel, 1960, p. 87-89, p. 218-219.
TONNAC, Jean-Philippe, *René Daumal l'archange*, Paris, Grasset, 358 p.
TONNET LACROIX, Éliane, *La Littérature française et francophone de 1945 à l'an 2000*, Paris, L'Harmattan, 2003, 416 p.
TREBITSCH, Michel, « Le Groupe "Philosophies", de Max Jacob aux surréalistes (1924-1925) », SIRINELLI, Jean-François (Dir.), « Générations intellectuelles », *Cahiers de l'IHTP*, n° 6, novembre 1987, p. 29-38.
TREBITSCH, Michel, « Les mésaventures du groupe Philosophies, 1924-1933 », *La Revue des revues*, n° 3, printemps 1987, p. 6-9.
TRISTAN, Frédérick, *Le Retournement du gant (entretiens avec Jean-Luc Moreau)*, Paris, Fayard, 2000, 429 p.

TRUC, Gonzague, *Apologie pour l'Action française*, Paris, Bossard, 1926, 60 p.
VATRÉ, Éric, *Léon Daudet ou le libre réactionnaire*, Paris, Éditions France-Empire, 1987, 349 p.
VERGNES (Dr), Compte rendu de : DUFAU, H., *Les Trois couleurs de la Lumière*, *Le Voile d'Isis*, 1932, p. 478-479.
VILLEROUX, Nicole, « Préface », LEFÈVRE, Frédéric, *Une Heure avec…*, Laval, Siloë, 1996, p. 7-27.
VIRMAUX, Odette et Alain (Dir.), *Artaud vivant*, Paris, Nouvelles Éditions Oswald, 1980, 352 p.
WILL, E. « "Influence" : note sur un pseudo-concept », *Hommage à Valentin Nikiprowetzky*, Paris, 1986, p. 499-505.
WINOCK, Michel, *Le Siècle des intellectuels*, Paris, Seuil, 1997, 701 p.
WINTER, Pierre, « Le point de vue du biologiste », *Architecture et urbanisme*, Paris, Collection Comœdia-Charpentier, 1942, p. 29-38.
WINTER, Pierre, « Le moyen âge », LAIGNEL-LAVASTINE, Maxime (Dir.), *Histoire générale de la médecine*, tome II, Paris, Albin Michel, 1938, p. 1-109.
YVIGNAC (d'), Amédée, *Propos d'un contestataire*, Paris, Tequi, 1990, 117 p.



SAINT BERNARD

PAR

RENÉ GUÉNON

PUBLICATIONS NOTRE DAME DU ROC
Rue Adolphe Thiers,

Figure 25 : Couverture intérieure de *Saint Bernard* (1929).

SECTION IV

ARCHIVES CONSULTÉES

Les lettres sont classées par ordre alphabétique comme des titres (donc en fonction de l'initiale du prénom du premier correspondant ou du nom de Guénon).[1]

Localisation des fonds :

DCDCP : Documents consultés dans divers cadres privés ou dont une copie nous a été communiquée.
Fonds de l'I.M.E.C. (Paris).
Fonds Doucet : Bibliothèque Jacques Doucet.
Fonds François Bonjean : Médiathèque de Chambéry.
Fonds Gabriel Germain : Bibliothèque de la Faculté de lettres de Nice.
Fonds Jacques Maritain : Kolbsteim.
Fonds Jacques Masui : B.n.F., site Richelieu.
Fonds Jean Grenier : B.n.F., site Richelieu.
Fonds Pierre Winter : B.n.F., site Richelieu.
Fonds Victor Poucel : Archives de la Compagnie de Jésus à Vanves.

Lettres, billets, brouillons ou copies de lettres :

"Ph." (de l'ashram de Shri Aurobindo) à Gabriel Germain (fonds Gabriel Germain).
Ahmed Sefrioui à François Bonjean (fonds François Bonjean).
Ahmed Sefrioui à Xavier Accart, le 1er juillet et le 7 août 1996, le 14 août 1997 (complétées par un entretien avec Ahmed Sefrioui à Rabat le 23 mai 1998).

[1] Signalons que nous avons découvert au cours de notre recherche plusieurs correspondances de Guénon jusque-là inconnues des études guénoniennes (Maritain, Grenier, Masui, Dermenghem, Bonjean…).

Albert Gleizes à Pierre Pulby (DCDCP).
André Préau à Jacques Masui (fonds Jacques Masui).
André Préau à Pierre Pulby (DCDCP).
André Rolland de Renéville à Jean Paulhan (fonds de l'I.M.E.C.).
Antonin Artaud à Jean Paulhan (fonds de l'I.M.E.C.).
Czeslaw Milosz à Xavier Accart, le 3 mars 2000.
Émile Dermenghem à François Bonjean (fonds François Bonjean).
Émile Dermenghem à Jacques Masui, le 21 janvier 1942 (fonds Jacques Masui).
Émile Dermenghem à Jean Paulhan (fonds de l'I.M.E.C.).
François Bonjean à Gabriel Germain (fonds Gabriel Germain).
François Bonjean à Guénon (fonds François Bonjean).
François Bonjean à Louis Massignon (fonds François Bonjean).
Frithjof Schuon à Jacques Masui (fonds Jacques Masui).
Gabriel Germain à Jean Ballard et de Jean Ballard à Gabriel Germain (fonds Gabriel Germain).
Guénon à Alain Daniélou (GROSSATO, Alessandro (Dir.), *La Corrispondenza fra Alain Daniélou e René Guénon (1947-1950)*, Florence, Leo S. Olschki Editore, 2002).
Guénon à Ananda K. Coomaraswamy (DCDCP).
Guénon à André Jannot (DCDCP).
Guénon à Arturo Reghini (repris à la fin de : REGHINI, Arturo, *Les Nombres sacrés dans la tradition pythagoricienne maçonnique*, Milan, Archè, 1981, 118 p.).
Guénon à Denys Roman (DCDCP).
Guénon à Émile Dermenghem (DCDCP).
Guénon à F. Galvao (DCDCP).
Guénon à François Bonjean (fonds François Bonjean).
Guénon à Guido De Giorgio (DCDCP) (une partie a été publiée à la fin de : DE GIORGIO, Guido, *L'Instant et l'éternité et autres textes sur la Tradition (avec 23 lettres inédites 1925-1930 de René Guénon à l'auteur)*, Milan, Archè, 1987).
Guénon à Henri Hartung (DCDCP).
Guénon à Jacques Maritain (fonds Jacques Maritain).
Guénon à Jacques Masui, le 15 mars 1950 (fonds Jacques Masui).
Guénon à Jean Caves, le 22 juin 1925 (fonds Jean Grenier).
Guénon à Louis Cattiaux (DCDCP).
Guénon à Luc Benoist (DCDCP).
Guénon à Noële Maurice-Denis (dactylographiées) (DCDCP).
Guénon à Pierre Pulby (DCDCP).
Guénon à Pierre Winter (fonds Pierre Winter).
Guénon à Vasile Lovinescu (DCDCP).
Guénon au Dr Favre (encore appelé sur des copies dactylographiées "un Dr non identifié") (DCDCP).
Guénon au R. P. Victor Poucel, le 12 avril 1938 (fonds Victor Poucel).
Guénon à Julius Evola (GUÉNON, René, *Lettere a Julius Evola (1930-1950)*, Borzano, Sear, 1996, 148 p.).

Guy Delon à André Gide (fonds Doucet).
Henri Bosco à Edmond Jaloux (fonds Doucet).
Henri Bosco à François Bonjean (fonds François Bonjean ; publiées depuis dans les *Cahiers Henri Bosco*, Aix-en-Provence, 1997-1998, n° 37-38).
Henri Bosco à Jean Grenier (fonds Jean Grenier).
Henri Bosco à Jean Paulhan (fonds de l'I.M.E.C.).
Henri Giriat à Xavier Accart, le 7 octobre 1999.
Henri Hartung à Guénon (DCDCP).
Henri Massis à Luc Benoist (DCDCP).
Henry Miller à Jacques Masui (fonds Jacques Masui).
J.-L. Jazarin à Pierre Winter (fonds Pierre Winter).
Jacques Bonnet à Xavier Accart, le 29 avril 1997.
Jacques Brodeaux à Pierre Pulby, le 26 juin 1936 (DCDCP).
Jacques Masui à Corrado Rocco (fonds Jacques Masui).
Jacques Masui au Dr Winter, le 29 septembre 1943 (fonds Pierre Winter).
Jacques Masui à Frans Vreede, le 10 mai 1973 (fonds Jacques Masui).
Jacques Masui à Gabriel Germain (fonds Gabriel Germain).
Jacques Masui à Mircea Eliade (fonds Jacques Masui).
Jacques-Albert Cuttat à Jacques Masui, le 23 juin 1953 (fonds Jacques Masui).
Jean Ballard à Jacques Masui (fonds Jacques Masui).
Jean Bruno à Jacques Masui (fonds Jacques Masui).
Jean Paulhan à Joë Bousquet (fonds de l'I.M.E.C.).
Jean Paulhan à Luc Benoist, le 27 octobre 1930 (DCDCP).
Jean Paulhan à Luc Benoist.
Jean Paulhan à Pierre Drieu La Rochelle (DCDCP).
Joë Bousquet à Jean Paulhan (fonds de l'I.M.E.C.).
Julien Gracq à Xavier Accart, le 19 février 2000.
Julius Evola à Jacques Masui (fonds Jacques Masui).
Léon-Gabriel Gros à Jacques Masui (fonds Jacques Masui).
Luc Benoist à Jacques Masui (fonds Jacques Masui).
Luc Benoist à Jean Paulhan, le 27 octobre 1930 (DCDCP).
Luc Benoist à Jean Paulhan (fonds de l'I.M.E.C.).
Ludovic de Gaigneron à Pierre Pulby (DCDCP).
Marcel Sauton à Pierre Winter (fonds Pierre Winter).
Marguerite Yourcenar à Gabriel Germain (fonds Gabriel Germain).
Marguerite Yourcenar à Jacques Masui (fonds Jacques Masui).
Maurice Hermitte à Pierre Winter (fonds Pierre Winter).
Maurice Hermitte à Victor Poucel (fonds Victor Poucel).
Max-Pol Fouchet à Jacques Masui, le 6 août 1941 (fonds Jacques Masui).
P. Gressard à Pierre Winter (fonds Pierre Winter).
Pierre Drieu La Rochelle à Jean Paulhan (fonds de l'I.M.E.C. ; publiées depuis dans DRIEU La ROCHELLE, Pierre, PAULHAN, Jean, « Correspondance 1925-1945 », *N.r.f.*, octobre n° 571, 2004, p. 321-351).

Pierre Pulby à René Allar (fonds Pierre Pulby).
Pierre Winter à Guénon (fonds Pierre Winter).
Pierre Winter à un correspondant non-identifié, le 20 mars 1946 (fonds Pierre Winter).
Raymond Abellio à Jacques Masui (fonds Jacques Masui).
René Allar à Jacques Masui (fonds Jacques Masui).
René Daumal à Jean Paulhan (fonds de l'I.M.E.C.).
René de Berval à Gabriel Germain (fonds Gabriel Germain).
René de Berval à Jacques Masui, le 23 mars 1954 (fonds Jacques Masui).
René de Berval à Jean Ballard, le 29 juillet 1955 (fonds Gabriel Germain).
Romain Rolland à Émile Dermenghem (DCDCP).
Swami Siddheswarananda à Jacques Masui (fonds Jacques Masui).
Swami Siddheswarananda à Pierre Winter (fonds Pierre Winter).
Titus Burckhardt à Jacques Masui (fonds Jacques Masui).

Documents non édités :

Bibliothèque d'André Rolland de Renéville (fonds de l'I.M.E.C.).
BONJEAN, François, *Construire*, manuscrit inédit (fonds François Bonjean).
BRUNO, Jean, *Cahiers* (comptes rendus des séances du groupe Winter) (fonds Pierre Winter).
CLAVELLE, Marcel, *Document confidentiel inédit* (ce document non édité présente les souvenirs d'un proche de Guénon concernant l'histoire des milieux guénoniens. Il a déjà été largement exploité par Marie-France James et Jean Robin) (DCDCP).
Comptes rendus des réunions du Groupe d'Études Métaphysiques (fonds Pierre Winter).
Conférence dactylographiée du Dr Tony Grangier faite dans le cadre du Groupe Winter à l'occasion de la mort de Guénon datée "1951" et qui contient les extraits du journal inédit de l'auteur (fonds Pierre Winter).
GIRAULT, Claude, *Henri Bosco (1888-1976). La Vie et l'œuvre*, 8 p. (diffusée au sein de L'Amitié Henri Bosco).
GIRIAT, Henri, *René-Maria Burlet : une œuvre, une vie*, 63 p. (non édité, prêté par l'auteur).
HERMITTE, Maurice, *Notes concernant le groupe Winter*, 1955, 19 f. (fonds Pierre Winter).

Index nominum

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

V

Remerciements

Nous remercions chaleureusement toutes les personnes qui nous ont apporté leur soutien par leurs conseils, l'ouverture d'archives ou la communication de documents, leur amitié :

Chantal, Thierry et Francis Accart, Dominique et Véronique Tilly, Béatrice et Patrick Benoit, le Général et Madame Christian Tilly, Jean-Marc Ohnet, Thierry Zarcone, Franck Viellart (†), le Général Michel Dorin, Éric et Sophie Vinson, Maylis Daufresne, Claire et Isabelle de Buttet, Hervé Colombet, Philippe Barthelet, Dom Irénée, Nicolas Roberti-Serebriakoff, Wladimir Zalkind, Aurélie et Françoise Michel, Enrique Marini-Palmieri, Christine et Jean-Pierre d'Alès, Frédérick Tristan, Stéphane Héaume, Daryusch Gadhimi, Marianne Accart (†), Marianne Bammate, Marianne Edy-Legrand, Henri Giriat, Brigitte Drieu La Rochelle, Sylvie Hartung, Dominique Pulby, Monsieur et Madame Abd al-Wahid Duval, Czeslaw Milosz (†), Edmond Charlot (†), Monsieur et Madame Becker, Luc Denis, Marinette Bruno, Donatienne Sapriel, Pierre Prévost (†), Ahmed Sefrioui (†), Jacques Bonnet, Jean-Pierre et Marthe Laurant, Jean-Pierre Brach, Marco Pasi, le P. Jérôme Rousse-Lacordaire, Antoine Faivre, André Coyné, Laszlo Toth, Guy Dugas, Francis Laget, Monique Jutrin, Bruno Pinchard, Daniel Lançon, Pierre Janin, Jean Biès, Anne Gruet, Bérengère Massignon, Marc-Étienne Vlaminck, Paul Giro, Claire Paulhan, Christian Mariais, Marc Le Gouard, René Mougel, Michel Lécureur, Pierre Mollier, Jean-Marie Queneau, Pascal Sigoda, Gilles Ferrand, Rachel Ginsburg, Yves Chiron, Julien Gracq, Jean-François Deniau, François Bayrou, Jean-Louis Michon.

Nous prions ceux et celles que nous aurions oubliés de nous pardonner.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Illustrations dans le texte

Illustrations hors-texte

I. Photos de conférenciers ayant participé au groupe du Dr Allendy (extrait du *Bulletin du G.E.P.S.E.I.N.*, n° 7, 1928-1929, p. 6). On y voit, outre Guénon, Mario Meunier, Jacques Maritain, Paul Masson-Oursel, et Antonin Artaud, ainsi que quelques célébrités européennes.
II. Guénon en couverture du numéro 71 de *Vient de paraître* (janvier 1928).
III. Henri Massis en couverture de *Vient de paraître*, juillet-août 1927.
IV. Gonzague Truc en couverture de *Vient de paraître*, novembre 1926.
V. Photo de Pierre Girieud (S.n., *Pierre Girieud*, p. 37 ; cote B.n.F. : Fol-V-7718).
VI. Portrait de Mario Meunier par P. Girieud (S.n., *Pierre Girieud*, p. 38).
VII. M. et Mme André Préau (à droite) avec Jacques Brodeaux, au Plateau d'Assy autour 1936-1937.
VIII. Photo d'identité de Pierre Pulby.
IX. Luc Benoist en 1930, dans sa chambre du boulevard Saint-Michel.
X. François Bonjean (*Cahiers Henri Bosco*, Aix-en-Provence, n° 37-38, 1997-1998, p. 308-309).
XI. Gleizes devant *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*. (GEORGEL, Pierre, VARICHON, Anne (Dir.), *Albert Gleizes. Catalogue raisonné*, volume II, Paris, Fondation Albert-Gleizes – Somogy, 1998, p. 534, 538).
XII. Photo d'Ananda K. Coomaraswamy et Rabindranath Tagore au début des années 1930 (extraite de : LIPSEY, *Coomaraswamy, his life and work*., 1977, p. 86).
XIII. Photo d'Émile Dermenghem.
XIV. Lustre conçu par Philippe Guiberteau en référence au *Symbolisme de la croix*.
XV. Jean Herbert célébrant une cérémonie dans un temple shintoïste au Japon en 1969 (*L'Homme en question*, Albin Michel, n° 16, s.d., p. 2).
XVI. Étienne-Martin et Léon Reymond parlant de Guénon lors d'une émission télévisée (DROT, « Voyage au pays des demeures avec Étienne-Martin », 1962).
XVII. René Guénon et Nadjmoud Bammate au Caire.
XVIII. René Guénon au Caire avec la mère de N. Bammate.

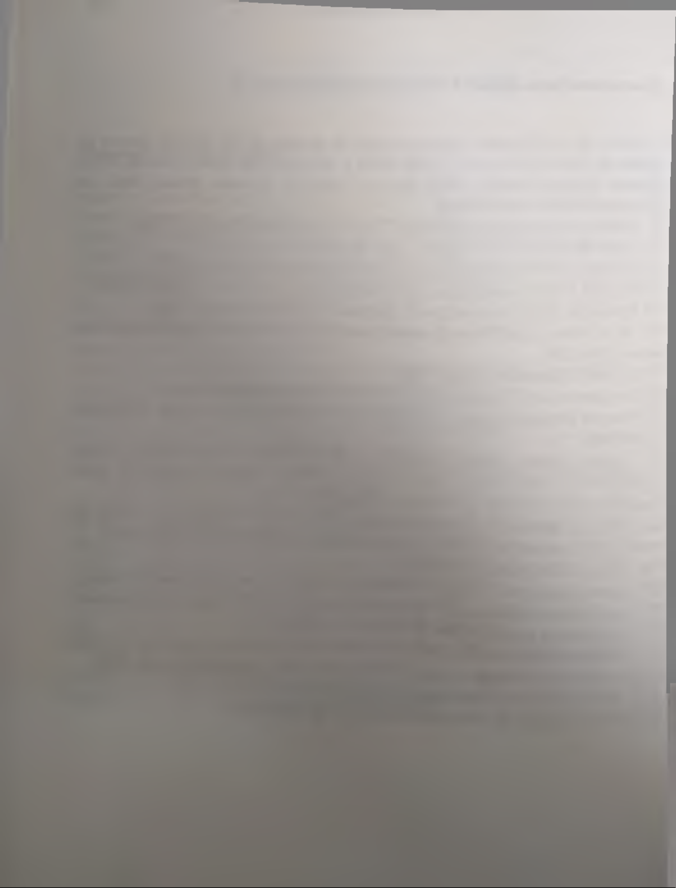
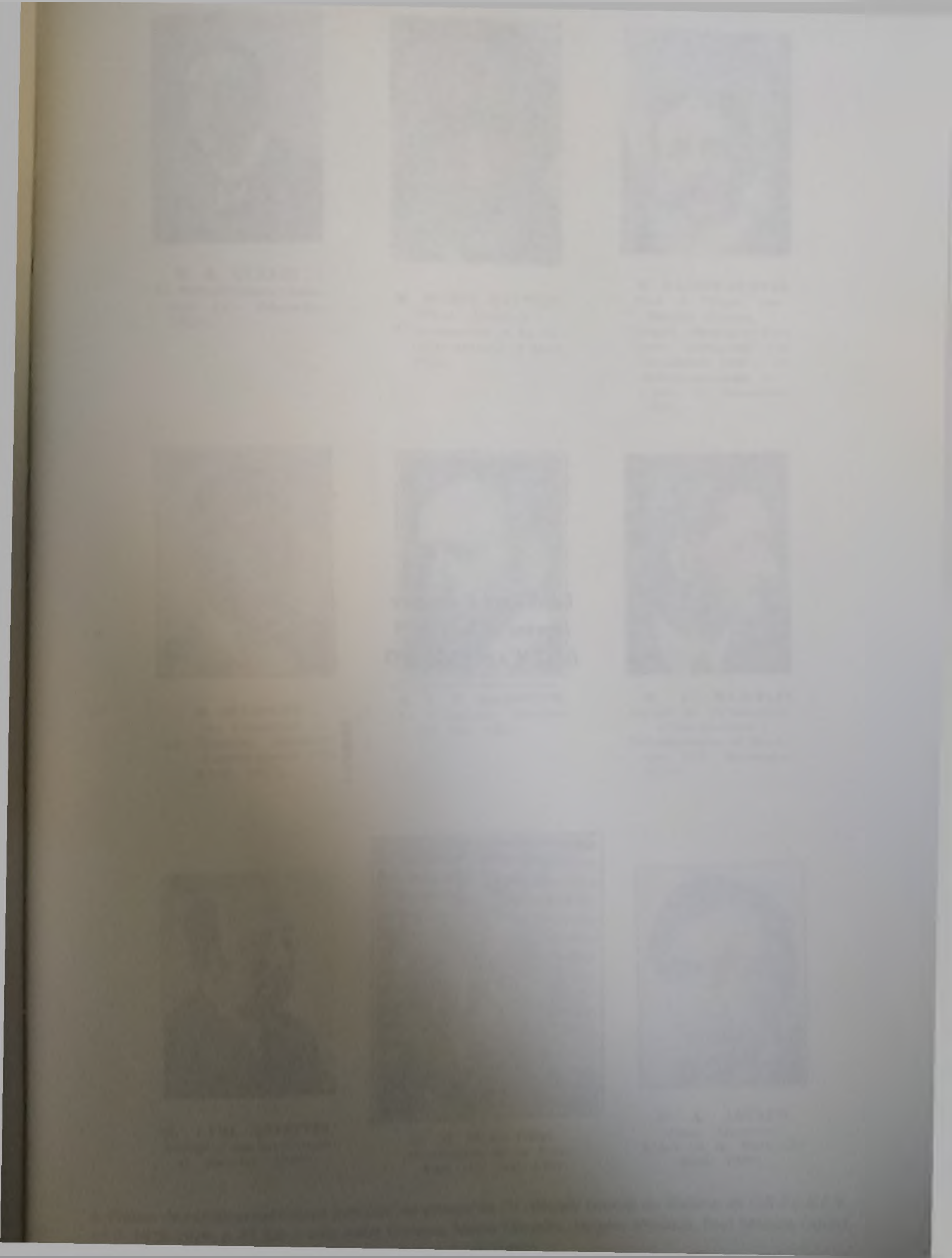


TABLE DES MATIÈRES



Dépôt légal 4e trimestre
Imprimé en Italie 2005
INGRAF s.r.l. - MILANO



M. R. GUENON
La Métaphysique Orientale (17 Décembre 1925).



M. MARIO MEUNIER
(Phot. Martinie.)
L'Inconscient et la Fatalité antique (4 Mars 1926).



M. MASSON OURSEL
Prof. à l'École des Hautes Études.
L'esprit oriental et l'esprit occidental (26 Novembre 1925). La Métapsychologie de l'Inde (3 Décembre 1925).



M. DIEBOLDT
(de Francfort)
Le Théâtre allemand contemporain (19 Avril 1927).



M. F. T. MARINETTI
Le Futurisme Mondial (10 Mai 1926).



M. J. MARITAIN
Agrégé de l'Université.
(Phot. Martinie.)
Métaphysique et Mystique (12 Novembre 1925).



M. CARL EINSTEIN
Abrégé d'une esthétique (7 Janvier 1926).



+ M. JUAN GRIS
Possibilités de la Peinture (15 Mai 1924).



M. A. ARTAUD
(Phot. Martinie.)
L'Art et la Mort (22 Mars 1927).

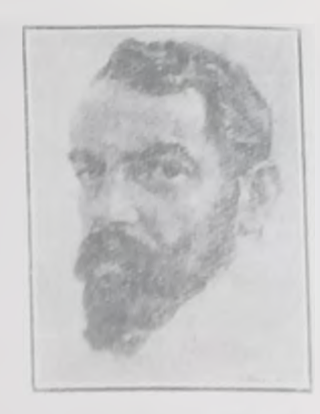
1. Photos de conférenciers ayant participé au groupe du Dr Allendy (extrait du *Bulletin du G.E.P.S.E.I.N.*, n° 7, 1928-1929, p. 6). On y voit, outre Guénon, Mario Meunier, Jacques Maritain, Paul Masson-Oursel, et Antonin Artaud, ainsi que quelques célébrités européennes.



M. WALDEMAR GEORGE
La Sculpture, art spagnol (19 Juin 1926). L'Art et l'esprit de l'époque (11 Février 1926).



M. E. MAY
Stadtarchitekt de la ville de Francfort.
Un exemple d'urbanisme moderne : Francfort (28 Janvier 1927).



M. M. [illegible]
Prof. à l'Université de Vienne.
(dessin du Prof. [illegible] Sterrer.)
L'Architecture moderne à Vienne (12 Mai 1927).



M. André CHANSON
(*Phot. Martinie.*)
L'Individu contre l'Histoire (9 Février 1927).



M. Edmond FLEG
(*Phot. Martinie.*)
L'esprit de l'habitation moderne (l'œuvre de PIERRE CHAREAU). (8 Décembre 1926).



M. Ramon FERNANDEZ
(*Phot. Martinie.*)
Les Intellectuels et la Vie sociale (23 Février 1927).



M. J. EPSTEIN
Photogénies (15 Juin 1926).



M. MOUSSINAC
(*Phot. Martinie.*)
Les Tendances de l'École cinématographique russe (31 Mars 1927).



M. Jean TEDESCO
Directeur du Théâtre du Vieux Colombier.
Moyens d'expression psychologique du cinéma (8 Juin 1925). Connaissance du monde par le cinéma (16 décembre 1926). Aspects de la vie moderne et poésie des images (21 mars 1927). La jeune école russe (Juin 1927)



EYVIND JOHNSON

GERMAINE BLONDIN



LOUIS BLERIOT

JANVIER

1928

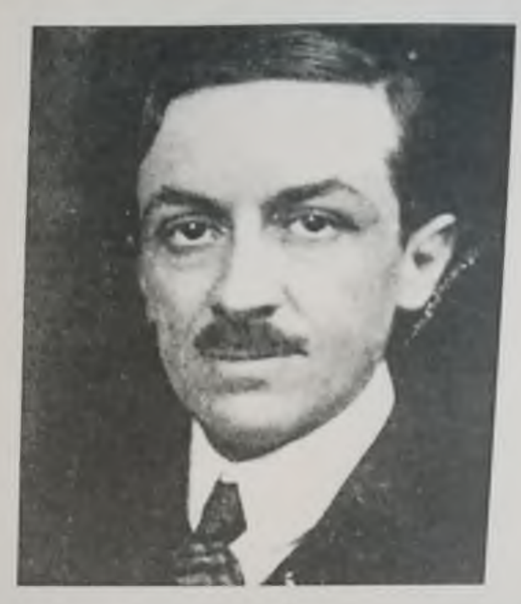


RENÉ GUENON

VIENT DE PARAITRE

11, Rue de Sèvres, 11 — PARIS-VI

11. Guénon en couverture du numéro 71 de *Vient de paraître* (janvier 1928).



III. Henri Massis en couverture de *Vient de paraître*, juillet-août 1927.



IV. Gonzague Truc en couverture de *Vient de paraître*, novembre 1926.



V. Photo de Pierre Girieud (S.n., *Pierre Girieud*, p. 37 ; cote B.n.F. : Fol-V-7718).



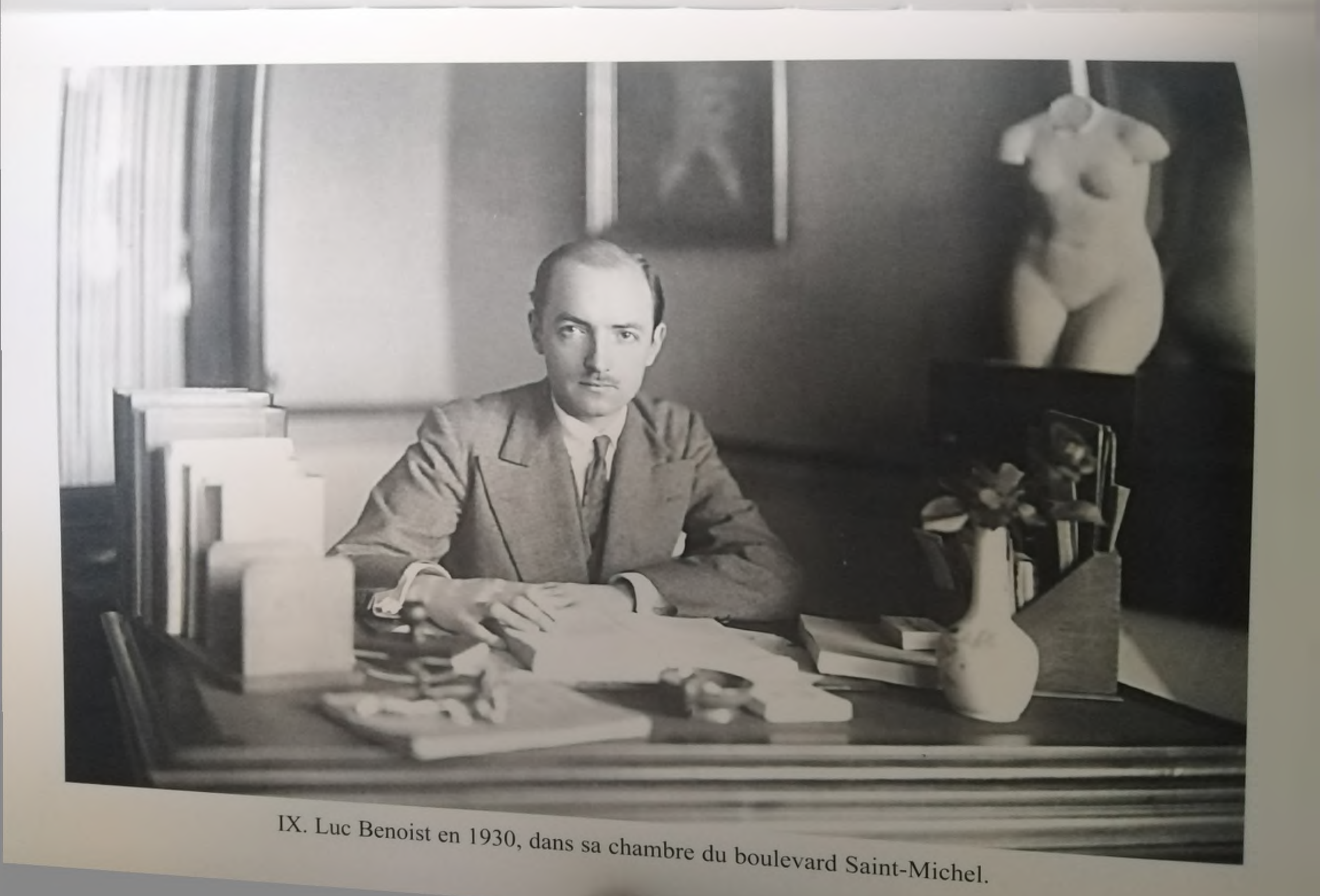
VI. Portrait de Mario Meunier par P. Girieud (S.n., *Pierre Girieud*, p. 38).



VII. M. et Mme André Préau (à gauche), Jacques Brodeaux (à droite), au Plateau d'Assy autour 1936-1937.



VIII. Photo d'identité de Pierre Pulby.



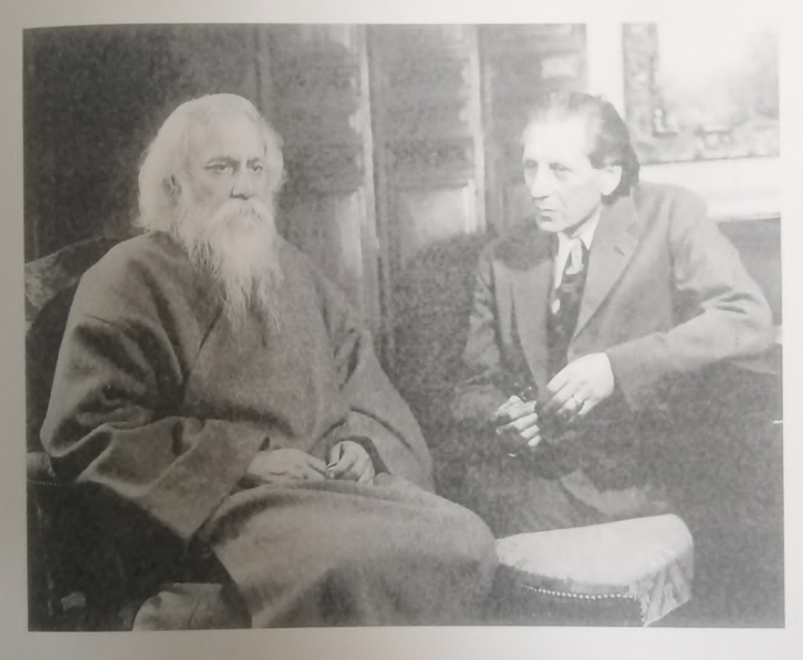
IX. Luc Benoist en 1930, dans sa chambre du boulevard Saint-Michel.



X. François Bonjean (*Cahiers Henri Bosco*, Aix-en-Provence, n° 37-38, 1997-1998, p. 308-309)



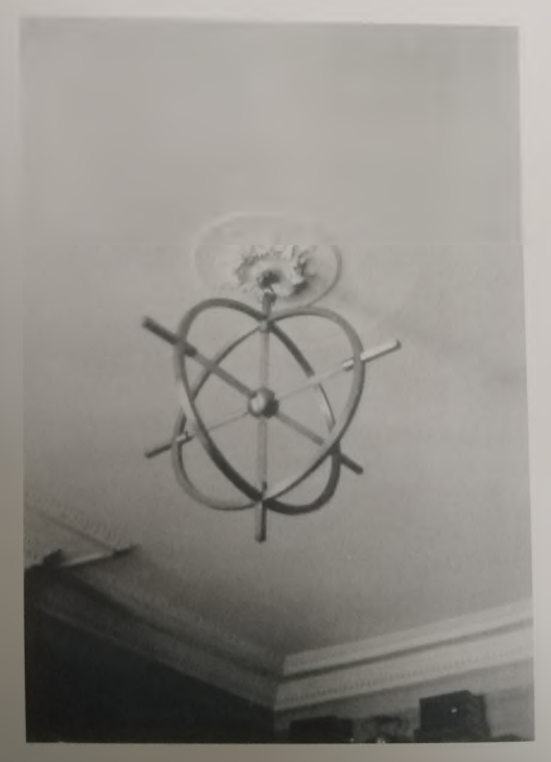
XI. Gleizes devant *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*. (GEORGEL, Pierre, VARICHON, Anne (Dir.), *Albert Gleizes. Catalogue raisonné*, volume II, Paris, Fondation Albert-Gleizes - Somogy, 1998, p. 534, 538).



XII. Photo d'Ananda K. Coomaraswamy et Rabindranath Tagore au début des années 1930 (extraite de : LIPSEY, *Coomaraswamy, his life and work*, 1977, p. 86).



XIII. Photo d'Émile Dermenghem.



XIV. Lustre conçu par Philippe Guiberteau en référence au *Symbolisme de la croix.*



XV. Jean Herbert célébrant une cérémonie dans un temple shintoïste au Japon en 1969 (*L'Homme en question*, Albin Michel, n° 16, s.d., p. 2).



XVI. Étienne-Martin et Léon Reymond parlant de Guénon lors d'une émission télévisée (DROT, « Voyage au pays des demeures avec Étienne-Martin », 1962).



XVII. René Guénon et Nadjmoud Bammate au Caire.



XVIII. René Guénon au Caire avec la mère de N. Bammate.



Queneau, Artaud, Gide, Paulhan, Daumal, Bosco, Drieu La Rochelle, Pauwels, Daniel Halévy, Léon Daudet, Jean Grenier, Simone Weil… autant d'écrivains qui lurent passionnément l'œuvre de René Guénon (1886-1951). La présente étude établit que l'initiateur de la pensée "traditionnelle" a exercé sur ses contemporains une influence beaucoup plus profonde et étendue qu'on ne l'avait d'abord cru ; elle tente d'expliquer ce phénomène paradoxal : comment une œuvre aussi étrangère au monde intellectuel de son temps a-t-elle pu le marquer à ce point ?

Loin d'être seulement due à sa critique de la modernité, l'audience de Guénon eut pour principal ressort sa vision de l'Universalité. D'une part, l'idée d'une connaissance supra-rationnelle marqua profondément de jeunes écrivains, las du divorce entre les mots et les choses et assoiffés d'expérience. D'autre part, la présentation des doctrines spirituelles de l'Inde et de l'Islam, ainsi que l'affirmation de leur identité foncière avec celle du christianisme, ont fait apparaître ce métaphysicien comme un passeur entre les mondes, un artisan de paix entre des peuples qui se haïssaient faute de se connaître.

Cette enquête, à laquelle les grands événements du siècle passé donnent un caractère dramatique, restitue une veine de l'histoire littéraire française à la fois méconnue et déterminante. Ce faisant, elle met en évidence les préoccupations spirituelles – généralement ignorées – d'écrivains de premier plan. Fruit de dix années de recherche, elle contribue également à éclairer les étapes du développement de l'œuvre de Guénon et sa stratégie éditoriale, de ses années parisiennes à sa retraite du Caire.

Comme l'écrit Antoine Compagnon dans sa préface : « Guénon s'avère dans ce livre une figure fascinante, toujours et partout présente à l'arrière-plan de l'époque, [...]. Xavier Accart a donné, réalisé sur lui un magnifique exercice d'histoire intellectuelle du XX[e] siècle, toujours intéressant et stimulant ».

Diplômé de l'Institut d'Etudes Politiques d'Aix en-Provence, Xavier Accart est docteur ès sciences religieuses et ès littérature comparée (E.P.H.E. - Sorbonne). Collaborateur de divers journaux et revues (La Vie, Le Point, La Croix, Les Dossiers H, Politica hermetica), *il enseigne actuellement dans une université indienne. Il a dirigé aux éditions Archè* L'Ermite de Duqqi, René Guénon en marge des milieux francophones égyptiens *(avec la collaboration de Daniel Lançon de l'université de Tours et Thierry Zarcone du C.N.R.S.).*

ISBN 2-912770-03-3